

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

20 (2013)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

BÓG MISTYKÓW

pod redakcją Małgorzaty Gwarny

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286



REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Marzena Łebedowska

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdorska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)
Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

RECENZENCI

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Szymon Wróbel (PAN).

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński
Redakcja techniczna: Ewa Cichy

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2013

BÓG MISTYKÓW

pod redakcją MAŁGORZATY GWARNY

MAŁGORZATA GWARNY

THE LABYRINTH OF MYSTICISMS [ss. i-v]

ZOFIA BRZOZOWSKA

**SOFIA – MĄDROŚĆ BOŻA. PRZYMIOT, ENERGIA CZY
ODRĘBNA OSOBA BOSKA W TEOLOGII KOŚCIOŁA
WSCHODNIEGO (DO XV W.)** [ss. 001-021]

JUSTYNA KROCZAK

**POJĘCIE BOGA W PAWŁA FLORENSKIEGO METAFIZYCE
WSZECHJEDNOŚCI** [ss. 022-039]

MICHAŁ PODSTAWSKI

**UCIEKINIERY Z ATEN. ROSYJSKA FILOZOFIA XIX I XX
WIEKU WOBEC 'NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA'** [ss. 040-048]

IWONA MAGDALENA PERKOWSKA

**WOLNOŚĆ JAKO BOSKI FUNDAMENT
CZŁOWIECZEŃSTWA. FIODORA DOSTOJEWSKIEGO
ROZWAŻANIA ANTROPOLOGICZNE** [ss. 049-059]

JADWIGA SKRZYPEK – FALUSZCZAK

**ROZUMNE WIDZENIE DOBRA JAKO JEGO MISTYCZNE
DOŚWIADCZENIE** [ss. 060-082]

TOMASZ STĘPIEŃ

**ZNANY – NIEZNANY BÓG. UWAGI NA TEMAT ROZWOJU
DOKTRYNY NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA U
CHRZEŚCIJAŃSKICH AUTORÓW
OD II DO VI WIEKU [ss. 083-108]**

JÓZEF PIÓRCZYŃSKI

**O NIEKTÓRYCH INTERPRETACJACH ECKHARTOWSKIEJ
KONCEPCJI BOGA [ss. 109-119]**

DAMIAN KOKOĆ

**WERSET ŚWIATŁA W MISTYCZNEJ INTERPRETACJI
AL-GHAZALEGO [ss. 120-135]**

TADEUSZ PÓŁCHŁOPEK

**GALICYJSKI ATEUSZ. PROFETYZM, MISTYCYZM I
ROMANTYZM W TWÓRCZOŚCI ALEKSANDRA (LESZKA)
DUNINA – BORKOWSKIEGO [ss. 136-155]**

JOANNA MIKSA

**DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE W OPOWIADANIACH *ALEF* I
PISMO BOGA JORGE LUISA BORGESA [ss. 156-172]**



MAŁGORZATA GWARNY
UNIwersytet Łódzki

THE LABYRINTH OF MYSTICISMS

Having thus presented the readers with this special monographic number of *Hybris*, we are gladly inviting them for an inspiring journey through the worlds of mystical experience and its contexts, geographically stretching somewhere between East and West and historically varying between limits of ancient Greeks' thought and XX century literature. Since anyone concerned with the issue may feel free to decide on their own if they prefer to concentrate on the articles respectively or to read them, so to speak, from cover to cover, it was the intention of the undersigned editor to attempt a risky task of creating a sort of coherent, still quite far from pretending to be considered exhaustive, depiction or at least a frame of mysticism. Accordingly, by means of premeditated selection and sequencing of articles a kind of network has been included, the structure of which invokes an idea of Ariadne's thread: a reader is welcome to follow the paths of the mystic labyrinth, guided by the thread set up beforehand unless he prefers to cast about for his own way.

The spiritual world of the Christian East

Four pieces that are opening the whole coexist to form an effort to grasp the core of the spiritual tradition of the East. As it appears from the first one (See: *SOPHIA – God's Wisdom: Quality, Energy or separate divine Person in the theology of the Eastern Church to the 15th Century* by Zofia Brzozowska), it is sophiology that played a crucial role in the process of forming the spiritual culture of Byzantium, therefore both the Church Fathers and later the East Christian thinkers aimed at

identifying Sophia with either one of the divine persons of Trinity, i.e. the Son, the Word Incarnate and the Holy Spirit alternatively on the one hand, or abstract, uncreated energy of God, on the other. The latter interpretation of God's Wisdom originating from the views of Saint Basil the Great, Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor, brought forth a central principle of Eastern Orthodox theology, i.e. the Essence–Energies distinction formulated by Gregory Palamas who may be regarded as our pathfinder to the “silver age” of the Russian philosophy and its prominent, still somehow forgotten, sophiologist Pavel Florensky (See: *The concept of God in the Pavel Florensky's metaphysics of All-unity* by Justyna Krocak).

Whereas one can say without any exaggeration, that Florensky's concept of God is founded on the mystic Eastern Christian tradition of Hesychasm directly inspired with the doctrine of Palamas, we should not lose sight of Plato's ontology from which it is derived to no lesser extent. Notwithstanding the latter, his “concrete metaphysics” affirms the inseparability of the two realities: spiritual and physical, manifesting thus contradistinction to rationalism and naturalism.

The opposition to the rationalistic philosophy of the West, or, at least, resistance to its insufficiency regarding an ability to grasp the experience of the East, seems significant to the Russian thought with mystic inclinations, as well as to mysticism in general. The next short study sheds some light on the point at issue: “When it comes to summarizing this era, Lev Shestov wrote that in the European philosophy one can distinguish between two currents of thoughts. The first is the rational one that originates from Athens and is characteristic to the philosophy of the West. The second one comes from Jerusalem and is based on the Revelation, specifically - the miracles. It is characteristic to the thinking of the East” (Michał Podstawski, *Refugees from Athens. Russian philosophy of the turn of the XIX and XX century to the 'unknowableness of God'*; see below). Regardless of cogency of this remark, the author of the study finds distinctness of the two i.e. that of Russian orthodox philosophy of unknowable God and that of mysticism with neoplatonic provenance, worthy of definite emphasis. While recognizing that a personal experience of the Absolute belongs

undoubtedly to both streams, the fact remains that the former claims authority of the Orthodox Church as a guarantor of the faith.

To seal the subject, the perspective of the spiritual tradition of the East, particularly its anti-occidental aspect, has been broadened by a reference to the area of literature and Fyodor Dostoevsky's anthropological reflections on freedom and "living God" being the source of it (*Freedom as the divine foundation of humannes. Fyodor Dostoevsky's anthropological considerations* by Iwona M. Perkowska).

Meta-confessional world of mysticism

Although a deep inner conviction of authenticity seems to be shared by all the mystics as well as the mystically inclined theologians and the philosophers lucky enough to have experienced a mystical union with the Supreme Being, a disposition to turn onto such a peculiar form of relationship with a deity appears not to draw a distinction among diverse confessions. Four standpoints are being presented as the constituents of the second series, each of them arising from a different tradition.

Had A. N. Whitehead been right or not while characterizing all European philosophy as consisting of footnotes to Plato, an insight into mystical experience could not have been deepened without his concept of direct perceiving of the Good. As it is pertinently stated by the author of the study (Jadwiga Skrzypek – Faluszczyk, *The judicious perceiving of good as its mystical experience*) Plato himself would never have considered direct perceiving of the good to be mysticism; however, assuming that the latter might be defined as a direct intuitional insight, a parallel seems acceptable.

Thus the inspiring presence of the Greek philosophy in the Patristic tradition, irrespective of a conviction shared by the Christian apologist that knowledge of God they were given along with the revelation surpassed all the others with respect to perfection and accuracy, appeared to become a main source of explanation of the Holy Scripture. As far as the mystical element is concerned, it was to be of special relevance during the stages of formulating the doctrine of God's unknowability founded by The Cappadocian Fathers (See: *Known -*

unknown God. Remarks on development of the doctrine of unknowability of God in Christian authors from second to sixth century by Tomasz Stępień).

Third tradition certainly worth referring to, especially in the context of the objections addressed to the rational paradigm of the West, is German mysticism represented herein by Meister Eckhart, a thinker as undoubtedly unique as controversial. The author of the study points out that the main source of misinterpretation is as follows: “The worthiness of Meister Eckhart’s thought has been appreciated. Therefore, a variety of subsequent intellectual, philosophical and religious currents declare an affinity for him, legitimately tracing the seeds of their own ideas or interpreting his thought so that their past together with a confirmation or justification of their theories could be detected. This is imposing of scholar’s own perspective and the point of an outlook espoused, which should be considered as the essential reason for misinterpretation of Meister Eckhart” (Józef Piórczyński, *Of some interpretations of Eckhart’s conception of God*; transl. MG).

A wanderer of the mystical labyrinth should not miss a draft of mysticism that grew on the grounds of the Islamic tradition (*Al-Ghazali’s mystical interpretation of “Verse of Light”* by Damian Kokoć). Being an attempt to decipher hidden meaning of *Verse of Light* from the Quran, Al-Ghazali’s *Niche of Lights* brings forth the exegesis which engages mystical deliberations as much as epistemological and ontological investigations.

Even though numerous traditions of great importance have been omitted, e.g. esoteric teachings of Kabbalah or mysticism of the Far East and the South Asia, it would seem that the examples invoked herein, proved mystical disposition to be unfettered with the dogmas, and despite all its uncommunicativeness, firmly embedded in human longing for indirect relationship with a divinity.

Modern world of mystical experience impossible

To bring the peregrination through the labyrinth of mysticism to an end, two pieces referring to more contemporary approaches have been included, both appertaining to the area of literature. In the first one

(The Galician atheist. Prophetism, mysticism and romanticism in Aleksander (Leszek) Dunin Borkovsky's writings by Tadeusz Półchłopek) the issue of mystical experience has been transposed onto the ground of a political dialogue with prophetic and mystical aspects of the biblical source, resulting in the spread of democratic ideas.

Finally, in the last piece an analysis of short stories by Jorge Luis Borges is undertaken concluding with a diagnosis that when it refers to modern times, the description of mystical experience is always a failure (Joanna Miksa, *Mystical experience in "The Aleph" and "The Writing of the God" by Jorge Luis Borges*).

Wishing everyone to whom it may concern pleasant and fruitful reading I take this opportunity to express my special thanks to all the Authors for their cooperation.

Łódź, 29 March 2013



ZOFIA BRZozowska
UNIwersytet Łódzki

SOFIA – MĄDROŚĆ BOŻA. PRZYMIOT, ENERGIA CZY ODRĘBNA OSOBA BOSKA W TEOLOGII KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO (DO XV W.)¹

Wschodnia tradycja eklezjastyczna pojmowała Mądrość Bożą dwójako: jako pojęcie abstrakcyjne, cechę immanentnie przynależną Stwórcy oraz – zgodnie z przesłaniem korpusu starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych – jako byt osobowy². Pierwsze z wyżej wymienionych ujęć, bazujące na przekonaniu, iż Bóg jest najdoskonalszym uosobieniem mądrości, uznać można za jedno z podstawowych wyobrażeń judaizmu i chrześcijaństwa, ideę nigdy nie podawaną w wątpliwość³, szeroko komentowaną w pismach Ojców Kościoła, a także zajmującą poczesne miejsce w kanonie modlitewnego wychwalania Króla Niebios, charakterystycznym dla wschodnio-chrześcijańskiej hymnografii⁴.

Błędne byłoby natomiast przypuszczenie zakładające, że obecna w kulturze duchowej kręgu bizantyńsko-prawosławnego tendencja do personalizacji Mądrości zaowocowała przydawaniem jej cech odrębnego, mniej lub bardziej ściśle powiązanego z Trójcą Św., bytu osobowego. Charakterystyczną cechą teologii i tradycji Kościoła

¹ Niniejszy artykuł powstał w ramach grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, pt. *Sophia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*. Nr 2011/03/N/ HS2/00890.

² J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 41 (1987), s. 391; В. Г а л у ш к о, Н. Д а й н о в и ч, *Логос и София. Философско-богословская интерпретация*, „Respectus Philologicus”, vol. 6 (2002).

³ S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach” do „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006, s. 122.

⁴ E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 132, 172.

wschodniego jest bowiem utożsamianie *Sofii* z Chrystusem – Wcielonym Słowem, bazujące m.in. na fragmentach z I listu św. Pawła do Koryntian: „głosimy Chrystusa jako moc i mądrość Bożą” (1 Kor 1, 24: Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν), „który stał się dla nas mądrością od Boga” (1 Kor 1, 30: ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ)⁵.

Określanie Chrystusa terminem Mądrości Bożej (σοφία τοῦ Θεοῦ) jest niezwykle rozpowszechnionym zjawiskiem w tradycji patrystycznej⁶. Jak podkreśla John Meyendorff, „utożsamienie starotestamentowej Mądrości z *Logosem* Janowym uważano za rzecz oczywistą od czasów Orygenesusa i nikomu nie przyszłoby na myśl utożsamienie to podważać”⁷. Za pierwszego chrześcijańskiego apologetę, który sięgnął po wersety z Księgi Przysłów (Prz 8, 22), otwarcie odnosząc je do osoby Zbawiciela, można uznać **Justyna Męczennika** (ok. 100 – ok. 165)⁸. W 61 rozdziale *Dialogu z Tryfonem*

⁵ С. С. Аверинцев, *К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской*, [in:] *Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси*, ed. В. Лазарев, Москва 1972, s. 35-38; J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 391; Р. Евдокимов, *Кobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 312; Н. Паррокки, *Święta Mądrość*, „Przegląd Prawosławny”, vol. 12 (1996), s. 16-17; Н. К. Гаврюшин, «... И еллини премудрости ищут». *Заметки о софиологии*, [in:] *idem, По следам рыцарей Софии*, Москва 1998, s. 70; О. Этингоф, *Иконография Иисуса Христа как образа воплощенной Софии Премудрости Божией*, [in:] *София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII–XIX вв. из собраний музеев России*, Москва 2000, s. 59; О. С. Попова, *Образ Христа в византийском искусстве*, [in:] *Ibidem*, s. 18; T. Špidlik, *Softologia*, [in:] *idem, Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 397; В. Галущко, Н. Дайнович, *op. cit.*; R. M. Davidson, *Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity*, „Journal of the Adventist Theological Society”, vol. 17 (2006), s. 34; Р. Евдокимов, *Сztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. М. Żurowska, Warszawa 2006, s. 287-288; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 158; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости из Притч Соломоновых в восточно-христианской экзегетике*, „Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского”, vol. 1/6 (2007), s. 123; S. Wroński, *Mądrość*, Kraków 2010, s. 147.

⁶ M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997, s. 45.

⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 27.

⁸ A. M. Ammann, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, „Orientalia Christiana Periodica”, vol. 4 (1938), s. 120; С. Н. Трубецкой, *О святой Софии, Премудрости Божией*, „Вопросы философии”, 1995, № 9, s. 123; L. Misiarczyk, *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8, 22 w Dialogu Justyna Męczennika*, „Collectanea Theologica”, vol. 70 (2000), s. 100; C.

jego autorstwa odnajdujemy fragment, w którym myśliciel ten – podkreślając, iż Chrystus jest Mądrością Bożą, ściśle współpracującą ze swym Ojcem w dziele stworzenia świata – stwierdza:

jako początek, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa raz Chwałą Pańską, innym razem Synem, Mądrością (σοφία), Aniołem, Bogiem, czy Panem lub Słowem⁹.

Równoległe z Justynem chrystologiczną interpretację starotestamentowej *Sofii* rozwijają w swych pismach **Atenagoras z Aten** (II w.)¹⁰ oraz **Tertulian** (ok. 155 – ok. 220), stwierdzający, w oparciu o nawiązanie do I listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1, 30), że nowotestamentowych pojęć, takich jak Syn Boży, Słowo (*Logos*) i Mądrość (*Sofia*), nie wolno w teologicznych rozważaniach w żaden sposób od siebie oddzielać¹¹.

Prawdziwym przełomem w procesie kształtowania się wschodniochrześcijańskich wyobrażeń na temat upersonifikowanej Mądrości Bożej, utożsamianej z Chrystusem – *Logosem*, okazały się natomiast pisma myślicieli, związanych w III stuleciu z aleksandryjskim środowiskiem intelektualnym, a tym samym również z tamtejszą szkołą egzegezy biblijnej, próbującą pogodzić duchowość judeochrześcijańską z pojęciami zaczerpniętymi z hellenistycznej filozofii

Хоружий, *Перепутья русской софиологии*, [in:] *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, с. 150; Н. Н. Бахарева, *Софийные мотивы в восточно-христианской художественной культуре IV – начала XV вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук*, Нижний Новгород 2007, с. 12; С. Золотарев, *София – Премудрость Божия. Проблемы и перспективы религиозно-философского и искусствоведческого осмысления*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом”, vol. 44-45 (2008), с. 233.

⁹ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 61, 1. PG 6, col. 614C. M. Szram, *op. cit.*, s. 46, 154; L. Misiarczyk, *op. cit.*, s. 93; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 34-35.

¹⁰ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 10, 3. PG 6, col. 909A-B. A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 120; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, с. 123-124; eadem, *Софийные мотивы...*, с. 12.

¹¹ Tertulianus, *Adversus Praxean* 7, 11. PL 2, col. 162A-B. А. Лукашов, *Предисловие*, [in:] *София Премудрость Божия...*, с. 30; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 165; R. L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, s. 64.

medioplatońskiej¹². I tak, centralnym punktem koncepcji teologicznych **Klemensa Aleksandryjskiego** (150–215) jawi się przede wszystkim zagadnienie Bożego Słowa. Chrystus to w jego ujęciu „Boski Logos”, będący zarówno doskonałym „siedliskiem” duchowej wiedzy, jak i jedynym prawdziwym nauczycielem ludzkości, objawiającym jej tajemnice Stwórcy, przynoszącym „gnozę mądrości” (γνώσις σοφίας)¹³. Swobodnie poruszając się w aparacie pojęć, właściwych klasycznej filozofii greckiej, nie unika jednak Aleksandryczyk wyraźnego podkreślenia tożsamości Syna Bożego ze Słowem i *Sofią* (τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἅτε πρὸ πάντων τῶν γενομένων ἀρχικώτατος Λόγος τοῦ Πατρὸς, καὶ σοφία αὐτοῦ)¹⁴.

Tematyka mądrościowa zajmuje również poczesne miejsce w chrystologicznych koncepcjach ucznia Klemensa – **Orygenes**a (ok. 185 – ok. 254). Nawiązując do tradycji starotestamentowej pojmuje on *Sofię* jako byt osobowy, całkowicie tożsamy co do swej natury ze Zbawicielem¹⁵. Wielokrotnie określa więc w swych pismach Chrystusa mianem Mądrości Bożej (σοφία τοῦ Θεοῦ, σοφία ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, σοφία παρὰ τοῦ Θεοῦ, θεῖα σοφία), Mądrości (σοφία), a nawet – „Mądrości samej w sobie” (αὐτοσοφία)¹⁶. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż na kartach pism Orygenes (zwłaszcza w traktacie *O zasadach*) *Sofia* staje się najważniejszym i podstawowym tytułem Syna Bożego, odsuwając na plan dalszy tak istotne w koncepcjach teologicznych Klemensa pojęcie Słowa – *Logosu*¹⁷.

Bazując na przekazie starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych oraz ewangelii wg św. Jana postrzega Aleksandryczyk Chrystusa – Mądrość Bożą również jako siłę kreacyjną Ojca, odpowiedzialną za

¹² J. Meyendorff, *L'icônographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, „Cahiers Archéologiques”, vol. 10 (1959), s. 260; C. C. Аверинцев, *op. cit.*, s. 34; M. Szram, *op. cit.*, s. 48; O. Этингоф, *op. cit.*, s. 59; C. Хоружий, *op. cit.*, s. 149; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 162; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 12.

¹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 1, 17. PG 8, col. 796C–801C. M. Szram, *op. cit.*, s. 48.

¹⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 7, 2. PG 9, col. 412A. M. Szram, *op. cit.*, s. 48; C. Золотарев, *op. cit.*, s. 233.

¹⁵ M. Szram, *op. cit.*, s. 302-303; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶ M. Szram, *op. cit.*, s. 55-56.

¹⁷ Origenes, *De principiis* 1, 2, 1. PG 11, col. 130A-B. M. Szram, *op. cit.*, s. 81; O. C. Попова, *op. cit.*, s. 18; R. L. Wilken, *op. cit.*, s. 62.

dokonanie dzieła stworzenia świata i człowieka¹⁸. W komentarzu do ewangelii Janowej jego autorstwa czytamy: „Chrystus zaś jest Stwórcą jako początek, zgodnie z czym jest Mądrością, dzięki Mądrości nazywany jest początkiem”¹⁹.

Chrystusa utożsamia z *Sofią* także inny, współczesny nieomal Aleksandryczykowi, pisarz chrześcijański – **Metody Olimpijski** (zm. ok. 311 r.) na kartach *Uczty dziesięciu dziewic* (w literaturze przedmiotu określanej niekiedy również jako *Sympozjon*)²⁰. W będącym jego integralną częścią *Hymnie Tekli* odnajdujemy następujące modlitewne wezwanie, skierowane przez podmiot liryczny do Zbawiciela: τέλειον Ἰανθός, Ἀγάπη, Χαρά, Φρόνησις, Σοφία, Λόγε²¹ („Kwiecie wspaniały, Miłości, Radości, / Rozwago, Mądrości, Słowo!”)²².

Zestawienie Syna Bożego ze starotestamentową upostaciowioną Mądrością nabrało natomiast zupełnie nowego wymiaru w IV w., zajmując istotne miejsce w teologicznej argumentacji okresu sporów o naturę Chrystusa. Wielu badaczy podkreśla, że to właśnie odmienna interpretacja fragmentu z Księgi Przysłów, mówiącego o stworzeniu (hebr. *qānā*; gr. ἐκτισέν) *Sofii* u początków wszechrzeczy (Prz 8, 22) stała się zarzewiem konfliktu między biskupem Aleksandrii Aleksandrem i prezbiterem Ariuszem²³. Ten ostatni duchowny wyprowadzał bowiem z niezwykle rozpowszechnionego w jego otoczeniu twierdzenia, że występująca w wymienionym wyżej wersecie Mądrość jest całkowicie tożsama z Chrystusem, tezę zaprzeczającą Jego

¹⁸ Origenes, *De principiis* 1, 2, 2. PG 11, col. 131B. H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124.

¹⁹ Origenes, *Comm. Io.* 1, 22. PG 14, col. 56B: “Δημιουργός δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ’ ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή”. M. Szram, *op. cit.*, s. 94, 251.

²⁰ Methodios, *Convivium decem virginum* III, 4, 8. PG 18, col. 65B–68A, 72C–D. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 47; C. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

²¹ Methodios, *Convivium decem virginum* XI, 2. PG 18, col. 209A.

²² Metody z Olimpu, *Hymn Tekli*, tłum. S. Kalinkowski, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. 3, *Poezja grecka od II do XV w.*, ed. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 65–70.

²³ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; idem, *Teologia bizantyjska...*, s. 27–28; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 124; H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; C. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

odwiecznemu istnieniu, a tym samym – redukującą Syna do rangi stworzenia Bożego²⁴.

W odmiennym duchu wypowiedali się natomiast pisarze chrześcijańscy, współcześni wspomnianym wydarzeniom. **Euzebiusz z Cezarei** (ok. 265 – ok. 340) na kartach swych traktatów (np. *Historii Kościelnej*) wielokrotnie nazywał Chrystusa mianem Bożego Słowa, Mądrości i Siły Λόγος Θεοῦ καὶ Σοφία; τοῦ Θεοῦ Σοφία; καὶ αὐτὸς ὁ προὖν Λόγος²⁵. Po analogiczne motywy sięgał też w swoich pismach **Cyryl Jerozolimski** (ok. 315 – 386)²⁶.

Wschodniochrześcijańska sofiologia znalazła – na fali polemiki z arianizmem – szczególne rozwinięcie i pogłębienie w twórczości jednego z najwybitniejszych apologetów IV w. – **Atanazego z Aleksandrii** (ok. 295 – 373). Odpierając argumenty swych heterodoksyjnych oponentów nie zawahał się on raz jeszcze z całą mocą podkreślić, iż przywoływana przez starotestamentową tradycję sapiencjalną sylwetka upostaciowionej Mądrości, ukazana jako siła kreacyjna Boga – Stwórcy, to symboliczny obraz preegzystującego w Ojcu *Logosu*, a zatem – Chrystusa przed wcieleniem²⁷.

U Atanazego odnajdujemy jednak pewien nowy, oryginalny element, który w późniejszych wiekach mieć będzie niemałe znaczenie dla kształtowania się odmiennych od chrystologicznej interpretacji istoty *Sofii* – Mądrości Bożej. Aleksandryczyk, komentując kontrowersyjny w epoce sporów z arianami fragment z Księgi Przysłów, w którym upostaciowiona Mądrość mówi o sobie: „Jahwe

²⁴ R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

²⁵ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 1, 2, 11-14. PG 20, col. 61A-64B; *Praeparatio evangelica* 7, 12. PG 21, col. 541B-C; *Demonstratio evangelica* 5, 1. PG 22, col. 349A. R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 235.

²⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogicae Catecheses* 4, 7. PG 33, col. 475A-C. С. Золотарев, *op. cit.*, s. 235.

²⁷ Athanasius, *Orationes contra Arianos* I, 9, 16-19, 39-42, 60-61. PG 26, col. 26D-32A. A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 121; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; С. С. Аверинцев, *op. cit.*, s. 35; Л. Лифшиц, *София Премудрость Божия в русской иконописи*, [in:] *София Премудрость Божия...*, s. 12; Е. Осташенко, *Пресвятая Троица – Предвечный Совет и Божественная Премудрость*, [in:] *Ibidem*, s. 37; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35-36; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 14; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 234-235.

stworzył mnie jako początek drogi swojej” (Prz 8, 22), stara się bowiem pogodzić wyrażone w nim *explicite* przekonanie o stworzeniu *Sofii* z nauką ortodoksów o przedwiecznym zrodzeniu Chrystusa – *Logosu* z Boga Ojca, tłumacząc, że analizowane słowa zhipostazowanej Mądrości należy tu odnosić nie tyle do osoby Zbawiciela jako bytu duchowego, wiecznego i niestworzonego, ile – Jego istniejącej w czasie, cielesnej postaci. Co więcej, idzie w swych rozumowaniach jeszcze o krok dalej, proponując możliwość eklezjastycznej interpretacji wersetu z Księgi Przysłów. Stworzona *Sofia* powinna być zatem – według Atanazego – pojmowana przede wszystkim jako ciało Chrystusa, a tym samym również – jako eucharystyczna wspólnota wiernych, Kościół²⁸. Aleksandryczyk ucieka się przy tym do symboli charakterystycznych dla poetyki starotestamentowej. Uosabiająca chrześcijańskie uniwersum Mądrość Boża ukazana jest w jego pismach jako odrębna postać, na swój sposób łącząca w sobie cechy *Sofii* z Ksiąg Sapiencjalnych z obrazem muzy, właściwym estetyce pogańskiego antyku²⁹.

O kolejne oryginalne akcenty wzbogacili wschodnią naukę o *Sofii* – Mądrości Bożej teologowie z – zyskującej w drugiej połowie IV w. na znaczeniu – szkoły kapadockiej. Pozostając zasadniczo w ramach tradycji, ukształtowanej przez Orygenesa i innych myślicieli aleksandryjskich, zgodnie z którą uosobioną Mądrość Starego Testamentu należało rozumieć jako obraz Chrystusa przed wcieleniem, wskazali na możliwość odmiennego, o wiele bardziej abstrakcyjnego, interpretowania interesującego nas tu zagadnienia³⁰. Przede wszystkim wpisali więc kwestię sofijną w rozwijaną wówczas w środowisku kapadockim naukę o Trójcy Świętej – jedynym i transcendentnym

²⁸ Athanasius, *Orationes contra Arianos* II, 44-45. PG 26, col. 239C-244B. J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 14; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

²⁹ Athanasius, *Oratio contra gentes* 42. PG 25, col. 85A. T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, [in:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, ed. idem, tłum. L. Rodziewicz-Doktor, Kraków 2007, s. 124.

³⁰ H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 14-15; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 235.

(οὐσία) Bogu, przejawiającym się w świecie w trzech osobach / hipostazach (ὑποστάσεις)³¹.

I tak, **Bazyli Wielki** (ok. 327–379) pojmuje *Sofię* przede wszystkim jako przymiot przynależny wszystkim trzem osobom Trójcy Świętej, energię, przejawiającą się w otaczającym człowieka, materialnym świecie. Mądrość Boża (θεῖα σοφία) jest więc w tym kontekście – nie tracąc przy tym jednak swej Boskiej natury – personifikacją rozumnego porządku w przyrodzie (σοφία τοῦ κόσμου)³², na wskroś „artystycznej” reguły, ściśle przestrzeganej przez Boga w akcie stwarzania uniwersum³³, a dla człowieka stanowiącej podstawę prawdziwego poznania duchowego (ἀνθρώπινη σοφία)³⁴.

O wiele głębiej zakorzenioną w dotychczasowej tradycji formułę sofiologiczną prezentuje inny Ojciec Kapadocki, osobisty przyjaciel Bazylego Wielkiego – **Grzegorz z Nazjanzu** (ok. 329–390), któremu w Kościele wschodnim nadano przydomek „Teologa”. Nie ma on bowiem najmniejszych wątpliwości, iż starotestamentową Mądrość należy uznawać za symboliczne wyobrażenie Chrystusa, interpretując *passus* z Księgi Przysłów, mówiący o stworzonej *Sofii*, jako nawiązanie do tajemnicy wcielenia Logosu w ciało człowieka³⁵. Do tematu tego powraca też wielokrotnie w swych utworach hymnograficznych, podkreślając zazwyczaj wprost, iż hipostatyczna Mądrość to Słowo Boże, Jezus Chrystus: Ὡ Λόγε Θεοῦ, καὶ φῶς, καὶ ζωὴ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις³⁶ („O Słowo Boga i światłość, i życie, i mądrość, i mocy!”)³⁷; Ὡ ποιῶν τὰ πάντα, καὶ μετασκευάζων τῷ τεχνίτη Λόγῳ κατὰ καιρὸν, καὶ ὡς αὐτὸς ἐπίστασαι τῷ βάθει τῆς σῆς σοφίας³⁸ („który stwarzasz wszystko i przetwarzasz, kiedy trzeba, za pomocą Twego Słowa, według

³¹ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392.

³² T. Špidlik, *Sofiologia...*, s. 402; i d e m, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej...*, s. 128.

³³ Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125; e a d e m, *Софийные мотивы...*, s. 15.

³⁴ T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej...*, s. 128.

³⁵ О. С. Попова, *op. cit.*, s. 18; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125-126; e a d e m, *Софийные мотивы...*, s. 15.

³⁶ Gregorius Nazianensis, *Oratio* 45, *In Sanctum Pascha*, 30. PG 36, col. 664A.

³⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Uczczenie Paschy*, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, ed. L. Małunowiczówna, L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 252.

³⁸ Gregorius Nazianensis, *Oratio* 7, *In Laudem Caesarii Fratris*, 24. PG 35, col. 788B.

postanowień głębokiej mądrości Twojej”)³⁹; Ὁ Λόγος σου Θεὸς Υἱός (...) Σοφίας νοῦν ἀνέφικτον⁴⁰ („Słowo Twoje, Syn to Boży (...) Mądrość tyś niedościgniona”)⁴¹. Jednocześnie Grzegorz prezentuje w swoich pismach oryginalną teorię na temat działalności Chrystusa – Mądrości w świecie przed narodzinami w ludzkiej postaci Jezusa z Nazaretu: przed podjęciem zbawczej misji na ziemi *Sofia* miała przejawiać się jako siła inspirująca najwybitniejszych filozofów pogańskiego antyku⁴².

Na szczególną uwagę zasługują sofiologiczne koncepcje **Grzegorza z Nyssy** (333–394). Podobnie jak jego starszy brat, wspomniany wyżej Bazyl Wielki, uznaje on Mądrość za przymiot, przynależny wszystkim trzem hipostazom Boskim⁴³. Zaczerpnąwszy prawdopodobnie od Orygenesa pojęcie „mądrości samej w sobie” (αὐτοσοφία), odnosi je – co niezwykle ciekawe – bezpośrednio do Boga Ojca⁴⁴. Koncepcja ta nie oznacza jednak u Nysseńczyka negacji zadomowionego w tradycji patrystycznej utożsamienia *Sofii* z Synem Bożym. Wprost przeciwnie, idea ta ulega na kartach jego pism dalszemu pogłębieniu. Przede wszystkim Grzegorz z Nyssy stwierdza, że należy odróżnić atrybut Boskiej mądrości od Mądrości uosobionej, zhipostazowanej, którą w jego oczach jest – zgodnie ze znamienym *passusem* z I listu św. Pawła Apostoła do Koryntian – Jezus Chrystus, przedwieczne Słowo Boże, odpowiedzialne za dokonanie dzieła stworzenia wszechrzeczy⁴⁵. Akceptując utarte schematy interpretacyjne, Nysseńczyk podejmuje jednak próbę oryginalnej egzegezy wielu aspektów literatury mądrościowej. Jej efektem jest chociażby unikalna

³⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Oddanie Bogu zmarłego brata Cezarego*, tłum. J. M. Szymusiak, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej...*, s. 252.

⁴⁰ Gregorius Nazianensis, *Carm.* 1, 1, 30. PG 37, col. 509.

⁴¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Do Chrystusa*, tłum. T. Sinko, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej...*, s. 259.

⁴² Gregorius Nazianensis, *Oratio* 31, 15. PG 36, col. 149B-C. C. H. Трубецкой, *op. cit.*, s. 123.

⁴³ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 129.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 129, 163; H. H. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 15-16.

⁴⁵ Gregorius Nyssenus, *Vita Moisis* 2. PG 44, col. 326A-429D. S. Strękowski, *op. cit.*, s. 138, 158, 165; H. H. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 15-16; B. McGinn, P. F. McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 109.

wykładnia wyobrażeń o kobiecej naturze *Sofii*, charakterystycznych dla przekazu starotestamentowego⁴⁶.

Tematyki sofijnej nie mogło również zabraknąć w teologicznej argumentacji, związanej ze sporami chrystologicznymi, rozrywającymi Kościół w V stuleciu. Istotnie, po zestawienie osoby Zbawiciela z postacią starotestamentowej Mądrości sięgnął w swych pismach jeden z najważniejszych uczestników ówczesnych kontrowersji doktrynalnych – **Cyryl Aleksandryjski** (378–444). W obszernym komentarzu do ewangelii wg św. Jana, nawiązując do tradycji sapiencjalnej, ukształtowanej przez swych świętych krajan, Klemensa i Orygenesesa, zawarł nie tylko bezpośrednie utożsamienie *Sofii* i Chrystusa. W przypisywanych mu pracach egzegetycznych zauważyć bowiem można dość wyraźne dążenie do wykorzystania topiki sofijnej w celu umotywowania, postulowanej przez środowisko aleksandryjskie, wykładni teologii Chrystusa – Bogoczłowieka⁴⁷. Dla przykładu: w komentarzu do ewangelii wg św. Jana Cyryl podkreśla wprost, iż pojawiająca się na kartach Księgi Przysłów figura hipostatycznej Mądrości Bożej, odpowiedzialnej za stworzenie uniwersum, to preegzystujący Syn Boży, odseparowany przez działania szatana od świata, a następnie wcielony dla zbawienia ludzkości w materialną postać człowieka:

Ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις σοφία, τοῦτ' ἔστιν ὁ Υἱός, τὸ ἐκ διαβολικῆς δυστροπίας σκευωρηθὲν, φημι δὲ τὸν ἑαυτοῦ κατὰ σάρκα θάνατον, ὁδὸν ἡμῖν σωτηρίας καὶ θύραν ἀνέδειξε ζωῆς⁴⁸.

Fragment I listu św. Pawła do Koryntian, zawierający wyrażone wprost przekonanie o tożsamości *Sofii* i Zbawiciela (1 Kor 1, 24), przykuwał – w burzliwej epoce sporów o naturę Chrystusa – uwagę wielu innych myślicieli. Dla przykładu: wyczerpujące omówienie nowotestamentowej myśli sapiencjalnej odnaleźć możemy u **Teodoretę z Cyru** (386/393–ok. 466), opierającego swe rozważania na przeciwstawieniu zwodniczej wiedzy, osiągananej przez człowieka na

⁴⁶ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 196; B. McGinn, P. F. McGinn, *op. cit.*, s. 112.

⁴⁷ H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 126; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 17.

⁴⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Expositio in Ioannis Evangelium* IV, 1. PG 73, col. 541B.

drodze intelektualnego poznania – prawdziwej Mądrości, tożsamej z Synem Bożym⁴⁹.

Spośród wschodniochrześcijańskiej spuścizny filozoficznej V stulecia na szczególną uwagę zasługują koncepcje teologiczne anonimowego myśliciela, który zapisał się w historii cywilizacji bizantyńskiej pod imieniem **Pseudo-Dionizego Areopagity**. Tematyka mądrościowa powraca na kartach jego utworów – utrzymany na najwyższym poziomie filozoficznego dyskursu traktatów teologicznych (znanych w literaturze przedmiotu jako *Corpus Dionysiacum*)⁵⁰ oraz dość pokażnej korespondencji – wielokrotnie. Co więcej, zestawienie ze sobą kilku dowolnych fragmentów dzieł Pseudo-Dionizego pozwala sądzić, iż mamy w przypadku jego myśli do czynienia z zamkniętym, konsekwentnym systemem wyobrażeń na temat *Sofii*.

Punktem wyjścia koncepcji Areopagity jest więc założenie, zgodne z postulatami propagowanej przez tego twórcę teologii apofatycznej (negatywnej)⁵¹, iż Bóg – byt całkowicie niepoznawalny i niedefiniowalny na drodze rozumowej spekulacji – znajduje się ponad wszelkim pojęciem, a zatem także – ponad pojęciem *Sofii*⁵². Jednocześnie przypisywana Mu przez staro- i nowotestamentową tradycję cecha doskonałej i najwyższej Mądrości przybiera na kartach pism Pseudo-Dionizego (m.in. w traktacie *Imiona boskie*) wymiar stwórczego prapoczątku wszechrzeczy oraz źródła wszelkiego poznania, dostępnego bytom obdarzonym intelektem, tj. ludziom i aniołom⁵³.

Warto jednak zauważyć, iż Areopagita nie neguje dotychczasowej tradycji egzegezy biblijnej, a nawet – prezentując pod wieloma względami oryginalne i nowatorskie poglądy teologiczne – próbuje pogodzić je z rozpowszechnionymi w literaturze patrystycznej wyobrażeniami na temat *Sofii* i *Logosu*. Wielokrotnie podkreśla więc, że

⁴⁹ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 391.

⁵⁰ T. Stępień, *Osoba i pisma Pseudo-Dionizego Areopagity*, [in:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, ed. M. Dziewiska, Kraków 2005, s. 7-14.

⁵¹ W. N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 28-31.

⁵² H. H. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 17-18.

⁵³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus VII, 1-3*; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, "Byzantinoslavica", vol. 67 (2009), s. 70.

Mądrość jest – obok Słowa – jednym z najważniejszych atrybutów Bożych, pojawiających się w Piśmie Świętym⁵⁴. Nie odnosząc tych przymiotów bezpośrednio do osoby Zbawiciela, nadmienia jednakże o wzajemnych związkach, zachodzących między staro- i nowotestamentowymi wątkami sapiencjalnymi, a teologią wcielonego *Logosu* i zbawienia⁵⁵. Wiele miejsca w swych traktatach poświęca też omówieniu symboliki, pojawiającej się w korpusie Ksiąg Mądrościowych. I tak, w liście do biskupa Tytusa odnajdujemy obszerny ustęp, przynoszący egzegezę fragmentu z Księgi Przysłów, zawierającego metaforyczny obraz upersonifikowanej Mądrości, budującej sobie dom i zapraszającej poszukujących boskiego pokarmu ludzi na ucztę (Prz 9, 1-4)⁵⁶. Teologiczne przesłanie tego utworu miało olbrzymi wpływ na oryginalną wykładnię *Sofii* – Mądrości Bożej, kształtującą się u schyłku średniowiecza na obszarze *Slavia Orthodoxa*⁵⁷. Nie mniej istotne dla teologii wschodniej okazało się również zaproponowane przez Pseudo-Dionizego – w oparciu o poetykę Ksiąg Sapiencjalnych, m.in. Mdr 8, 2 – ścisłe powiązanie Mądrości z innymi wartościami: światłem, dobrem, pięknem i miłością⁵⁸. Koncepcja ta stała się bowiem z czasem teoretyczną podbudową kanonu przedstawiania pojęć abstrakcyjnych w bizantyńskiej sztuce sakralnej⁵⁹.

Interesującą syntezę patrystycznej sofiologii i koncepcji Pseudo-Dionizego zawarł w swych pismach jeden z najśłynniejszych komentatorów traktatów Areopagity – **Maksym Wyznawca** (ok. 580–662). Przede wszystkim powrócił on do poglądu o tożsamości starotestamentowej, zhipostazowanej Mądrości z *Logosem* – Chrystusem⁶⁰. W komentarzu do Psalmu 59 jego autorstwa odnaleźć

⁵⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* I, 6.

⁵⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 4, s. 290 ; VIII, 1, s. 292.

⁵⁶ Dionysius Areopagita, *Epistulae* IX, 3. Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 126.

⁵⁷ Г. М. Прохоров, *Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом»*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, vol. 38 (1985), s. 18-41.

⁵⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 12. О. Этингоф, *op. cit.*, s. 60.

⁵⁹ P. Hunt, *op. cit.*, s. 57, 70-71, 77.

⁶⁰ Н. Н. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 18-19.

możemy nawet kategoryczne stwierdzenie, iż za jedyną prawdziwą Mądrość Boga należy uważać Jego Jednorodzonego Syna: $\mu\acute{o}\nu\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\tau\rho\delta\varsigma\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha\ ,\ \acute{o}\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \Upsilon\iota\acute{o}\varsigma$ ⁶¹.

Jednocześnie, nawiązując do teologii mistycznej Pseudo-Dionizego, dopuszcza Maksym abstrakcyjne rozumienie *Sofii*. Jest ona jednak w jego oczach przede wszystkim, jak podkreśla Paul Evdokimov, „sferą idealną świata”, „stworzoną wiecznością eoniczną”, „żywą jednością bytową”⁶², znajdującą swe odzwierciedlenie zarówno w widzialnych, jak i niewidzialnych partiach uniwersum⁶³. Szczególną częścią materialnej sfery wszechświata jest przestrzeń eklezjalna. Maksym Wyznawca, w ślad za Atanazym Aleksandryjskim, proponuje więc interpretować „dom Mądrości”, opisywany na kartach starotestamentowej Księgi Przysłów (Prz 9, 1-5), jako symbol chrześcijańskiej wspólnoty wiernych skupionych w Kościele⁶⁴.

W VII w. powstał także utwór, któremu w późniejszych wiekach było dane odegrać niezwykle istotną rolę w procesie recepcji bizantyńskich wyobrażeń na temat *Sofii* – Mądrości Bożej na gruncie prawosławno-słowiańskim – komentarz do 9 rozdziału Księgi Przysłów autorstwa **Anastazego Synaity**, bazujący na wcześniejszym tekście przypisywanym częstokroć **Hipolitowi Rzymskiemu** (ok. 170–235)⁶⁵. W utworze tym odnajdujemy wiele istotnych elementów: bezpośrednio utożsamienie Chrystusa z Mądrością, sług *Sofii*, występujących w przekazie starotestamentowym – z apostołami, a także eucharystyczną wykładnię obrazu „uczty Mądrości”⁶⁶.

⁶¹ Maximus Confessor, *Expositio in Psalmum LIX* 11. PG 90, col. 869C. A. Лукашов, *op. cit.*, s. 31; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 237.

⁶² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 77.

⁶³ P. Hunt, *op. cit.*, s. 98.

⁶⁴ N. Ozoline, *La symbolique cosmique du temple Chrétien selon la mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, [in:] *Литургия, архитектура и искусство византийского мира*, ed. К. К. Акентьев, Санкт-Петербург 1995, s. 30-38; P. Hunt, *op. cit.*, s. 98.

⁶⁵ J. Meyendorff, *L'icónographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; Н. Папроцкий, *op. cit.*, s. 16; В. Г. Брюсова, *София Премудрость Божия в древне-русской литературе и искусстве*, Москва 2006, s. 12; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127.

⁶⁶ J. Meyendorff, *L'icónographie de la Sagesse Divine...*, s. 260-261; В. Г. Брюсова, *op. cit.*, s. 12-13; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127.

Chrystologiczna interpretacja wątków sapiencjalnych pojawia się także – w nawiązaniu do wielowiekowej tradycji wschodniochrześcijańskiej egzegezy biblijnej – w koncepcjach teologicznych kilku późniejszych twórców bizantyńskich. Patriarcha konstantynopolitański **German** (ok. 634–733) wielokrotnie stwierdza w swych pismach wprost, że Chrystus może być pojmowany i jako Słowo, i jako Mądrość, i jako Siła Ojca⁶⁷. Mądrość i Moc uznaje za najważniejsze epitety Zbawiciela także **Teodor Studyta** (759–826)⁶⁸. **Symeon Metafrast** (X w.), w swych modlitewnych apostrofach skierowanych do Chrystusa, również określa Go mianem Mądrości Bożej, Pokoju i Siły⁶⁹. Po bezpośrednie utożsamienie *Sofii* i Zbawiciela sięga też po wielekroć w swoich utworach **Symeon Nowy Teolog** (949–1022)⁷⁰.

Wielu znawców teologii bizantyńskiej podkreśla, że niebywały wzrost zainteresowania tematyką sapiencjalną można zaobserwować w twórczości myślicieli wschodniochrześcijańskich schyłku średniowiecza, tj. w XIV–XV w. Zdecydowana większość badaczy zgadza się przy tym z twierdzeniem, iż korzeni tego fenomenu należy szukać w sporach doktrynalnych i intelektualnych, które rozgorzały na terytorium cesarstwa za sprawą oryginalnej wykładni teologii niestworzonych energii Bożych, zaprezentowanej przez pełniącego urząd arcybiskupa Tessaloniki atoskiego mnicha **Grzegorza Palamasa** (1296/7–1359)⁷¹.

Za podstawę interesującego nas tu systemu wyobrażeń można uznać poglądy Pseudo-Dionizego na temat niepoznawalnej natury Boga,

⁶⁷ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 261; И. Шалина, *Домостроительство Христа – Софии – осуществление плана спасения*, [in:] *София Премудрость Божия...*, s. 83; О. Этингоф, *op. cit.*, s. 59; В. Г. Брюсова, *op. cit.*, s. 18; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 237-238.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 238.

⁷⁰ О. С. Попова, *op. cit.*, s. 18; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁷¹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. B. Dąb-Kalinowska, Poznań 1993, s. 186-189; T. Špidlik, *Sofiologia...*, s. 398; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287-288; Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 184; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

stanowiące fundament tzw. teologii negatywnej (apofatycznej)⁷². Jednocześnie u Palamasa zaznacza się wyraźne dążenie do doprecyzowania myśli Areopagity, przejawiające się m.in. w założeniu, że niedostępny rozumowemu poznaniu człowieka Stwórcy może być przez niego odkrywany w zgoła inny sposób: „naturę Boską należy uznać za jednocześnie nieudzielną i w pewnym sensie udzielną” – pisze metropolita Tessaloniki w dialogu *Θεοφάνης* – „dostępujemy uczestnictwa w Boskiej naturze, a zarazem pozostaje ona całkowicie niedostępna. Powinniśmy obie te rzeczy wyznawać jednocześnie i dochować ich antynomię jako wyznacznik naszej pobożności”⁷³.

Środkiem do rozwiązania tej pozornej sprzeczności myślowej staje się dla Grzegorza Palamasa nauka o niestworzonych energiach. Teolog bizantyński podkreśla, że chcąc zgłębić naturę Ojca Niebieskiego należy przede wszystkim oddzielić od siebie dwa pojęcia: Jego właściwą istotę, całkowicie niedostępną ludzkiemu poznaniu, tzw. Boskość wyższą (ὑπερειμένη Θεότης), od nierozzerwalnie z Nią związanej mocy (δύναμις) oraz energii – działania (ἐνέργεια), składających się na tzw. Boskość niższą (ὑφειμένη Θεότης), które – objawiając się w otaczającym człowieka świecie – mogą umożliwić mu swoistą komunikację ze Stwórcą i częściowe zrozumienie Jego tajemnic⁷⁴. Jednocześnie – według Palamasa – Bóg, unaoczniając się w powołanym przez siebie do istnienia uniwersum pod postacią wielu różnych energii, nie umniejsza w niczym swej natury. Innymi słowy, żadna z Jego emanacji nie powinna być postrzegana jako fragment Boskości, lecz składający się na istotę bytu Ojca Niebieskiego komponent: „każda Boska moc i każda energia to Bóg sam w sobie” (ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτός ἐστιν ὁ Θεός)⁷⁵.

Jakie natomiast miejsce zajmuje w analizowanym systemie teologicznym *Sofia*? Przede wszystkim należy podkreślić, że Grzegorz

⁷² И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение и изучение*, Санкт-Петербург 1997, с. 274; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 196, 208.

⁷³ Gregorius Palamas, *Theophanes*. PG 150, col. 932D. Polski przekład cyt. za: W. N. Łosski, *op. cit.*, s. 71.

⁷⁴ L. Uspienski, *op. cit.*, s. 188; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 209, 239; W. N. Łosski, *op. cit.*, s. 72, 81, 85.

⁷⁵ Gregorius Palamas, *Ad Ioannem*. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, с. 289; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 239-240; W. N. Łosski, *op. cit.*, s. 85.

Palamas w żaden sposób nie neguje wielowiekowej tradycji egzegetycznej Kościoła wschodniego – w wielu miejscach jego dzieł (szczególnie w pismach polemicznych, np. *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον*) natrafiamy na stwierdzenie, iż Syn Boży jest uosobieniem (hipostazą) Mądrości Bożej⁷⁶. Jednocześnie arcybiskup Tessaloniki podkreśla, że z tendencji do utożsamiania starotestamentowej *Sofii* z Chrystusem nie należy wyciągać wniosku, iż posiada On ów przymiot w większym stopniu niż Ojciec czy Duch Święty. Mądrość jest bowiem w oczach Palamasa przede wszystkim energią, przynależną wszystkim osobom Trójcy, swoistą siłą kreacyjną Bóstwa⁷⁷.

Niemniej istotnym elementem koncepcji Grzegorza Palamasa zdaje się być podzielane przez wielu hezychastów przekonanie, iż człowiek poprzez nieustanną modlitwę i samodoskonalenie jest w stanie dostąpić za życia objawienia Bożej mocy – ujrzeć niestworzone „światło Taboru”⁷⁸. Warto odnotować, iż założenie to wywarło olbrzymi wpływ na sztukę bizantyńską XIV–XV w. (a zatem także na ikonografię *Sofii* – Mądrości Bożej), przyczyniając się do powstania na gruncie malarstwa wschodniochrześcijańskiego rozbudowanego systemu przedstawień światła i ciemności⁷⁹.

Chryologiczne i sofologiczne koncepcje Palamasa odbiły się szerokim echem wśród intelektualistów bizantyńskich XIV stulecia. Jak podkreślają badacze, podobne teorie odnaleźć można również w pismach patriarchy konstantynopolitańskiego **Kallistosa I** (sprawował urząd w latach 1350–1353 i 1355–1363)⁸⁰ oraz „cesarza – hezychasty”, **Jana VI Kantakuzena** (ok. 1295–1383)⁸¹.

⁷⁶ Gregorius Palamas, *Adversus Acindynum* VI, 25. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 290, 301.

⁷⁷ Gregorius Palamas, *Dialogus cum Gregorio* II. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 299, 301; С. Хоружий, *op. cit.*, s. 160; Р. Евдокимов, *Сztuka ikony...*, s. 288; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 244-245; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁷⁸ Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 229; Н. Н. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 19.

⁷⁹ I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. Н. Paprocki, Warszawa 2003, s. 125-126; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238; Р. Hunt, *op. cit.*, s. 100.

⁸⁰ А. М. Амманн, *op. cit.*, s. 123; Н. К. Гаврюшин, *op. cit.*, s. 71.

⁸¹ И. Ф. Мейендорф, *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.*, „Труды отдела древнерусской литературы”, vol. 29 (1974), s. 295; С. Хоружий, *op. cit.*, s. 165; Р. Hunt, *op. cit.*, s. 111.

Najbardziej wyczerpujące omówienie zagadnienia Mądrości Bożej z pozycji hezychastycznych pozostawił po sobie natomiast inny XIV-wieczny myśliciel bizantyński, uczeń i popularyzator koncepcji teologicznych Grzegorza Palamasa, piastujący w latach 1353–1354 i 1364–1376 funkcję patriarchy Konstantynopola: **Filoteusz Kokkinos** (ok. 1300–1379)⁸². Spośród monumentalnej spuścizny piśmienniczej tego dostojnika, obejmującej zarówno traktaty teologiczne, żywoty świętych, jak i zabytki homiletyki oraz hymnografii⁸³, szczególne znaczenie dla prowadzonych w niniejszym szkicu rozważań mają trzy obszernie utwory dydaktyczne, skierowane do biskupa Ignacego, zawierające szczegółową analizę fragmentu z Księgi Przysłów (Prz 9, 1-5)⁸⁴.

Jaką interpretację starotestamentowego obrazu uosobionej Mądrości proponuje zatem Filoteusz? Przede wszystkim należy podkreślić, że – podobnie jak u Grzegorza Palamasa – w pismach konstantynopolitańskiego patriarchy dostrzec można znamiennej dwoistość myślenia o *Sofii*⁸⁵. Z jednej strony, idąc krok w krok za wielowiekową tradycją patrystyczną (o czym zresztą wprost informuje swoich czytelników), Kokkinos wielokrotnie stwierdza, że zhipostazowaną Mądrość z Księgi Przysłów należy pojmować przede

⁸² Г. М. Прохоров, *К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина*, „Труды отдела древнерусской литературы”, vol. 27 (1972), s. 120; И. Ф. Мейендорф, *О византийском исихазме...*, s. 295; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие*, [in:] *Литература и искусство в системе культуры*, ed. Б. Б. Пиотровский, Москва 1988, s. 248; idem, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 302; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 163; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁸³ Г. М. Прохоров, *К истории литургической поэзии...*, s. 121; И. Ф. Мейендорф, *О византийском исихазме...*, s. 299.

⁸⁴ А. М. Амманн, *op. cit.*, s. 123; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости»...*, s. 248-250; idem, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 302; Н. К. Гаврюшин, *op. cit.*, s. 71-72; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127.

⁸⁵ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости»...*, s. 250; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

wszystkim jako symboliczne wyobrażenie Jednorodzonego Syna Bożego – Wcielonego Słowa⁸⁶:

Εἰ δὲ καὶ τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Πατρὸς σοφίαν, τὸν μονογενῆ δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς Υἱὸν καὶ Θεὸν (...) τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Πατρὸς Σοφίαν, τὸν Υἱὸν δηλαδὴ καὶ Λόγον⁸⁷.

Ἄλλ' ἐπειδὴ γε καὶ τῷ Υἱῷ, σάρκα τὴν καθ' ἡμᾶς φιλανθρώπως ἐνδυσσαμένῳ χρόνοις ὑστέροις, ἴδια τὸ δρᾶμα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτην τῆς Θεοῦ σοφίας οἱ σοφοὶ θεολόγοι προσήκειν εἰρήκασι, τῇ μιᾷ καὶ συνθῆτῳ ὑποστάσει⁸⁸.

Η ἐνυπόστατος καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ Πατρὸς εἰκὼν καὶ σοφία, ὁ ζῶν τε καὶ ἐνεργῆς Λόγος καὶ Υἱὸς ὁμοούσιος τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός⁸⁹.

τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐνυπόστατος καὶ ζῶσα Σοφία, ὁ Υἱὸς φημι τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός⁹⁰.

Χριστός, ἡ ἐνυπόστατος φημι σοφία καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ⁹¹.

Jednocześnie, nawiązując do koncepcji Grzegorza Palamasa, patriarcha Filoteusz podkreśla, że od upostaciowionej *Sofii* – Chrystusa powinno się odróżnić bezosobową Mądrość, będącą w swej istocie

⁸⁶ Л. М. Евсеева, *Две символические композиции в росписи XIV в. Монастыря Зарзма, „Византийский временник”, vol. 43 (1982), s. 137; J. Meuyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392-393; i d e m, *Тема «Премудрости»...*, s. 250; О. Этингоф, *op. cit.*, s. 59; Л. Лифшиц, *op. cit.*, s. 15; Е. Осташенко, *op. cit.*, s. 38; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127; e a d e m, *Софи́йные мотивы...*, s. 21; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.*

⁸⁷ Philotheus III, 5. „Jeśli zaś ktoś stwierdzi, że hipostatyczna Mądrość Ojca [to] Jednorodzony Syn Ojca i Bóg (...) zhipostazowana Mądrość Ojca tzn. Syn i Słowo”. Wszystkie cytaty z pism patriarchy Filoteusza Kokkinosa podaję za edycją: *Φιλοφεια, патриарха Константинопольскаго XIV века, три речи къ епископу Игнатию съ объяснениемъ изречения Притчей: Премудрость созда себе домъ*, ed. еп. Арсений, Новгород 1898.

⁸⁸ Philotheus III, 6. „Ale szczególnie do Syna, przez umiłowanie człowieka wcielonego ostatnimi czasy, mądrzy teologowie odnosili to działanie i ten obraz Mądrości Bożej, do Jego własnej, skończonej hipostazy”.

⁸⁹ Philotheus III, 7. „Hipostatyczny i niezmienny obraz Ojca i Mądrość, żywe i działające Słowo, i Syn Boży współistotny, i Bóg”.

⁹⁰ Philotheus III, 8. „hipostatyczna i żywa Mądrość Boga i Ojca, tzn. Syn Boży i Bóg”.

⁹¹ Philotheus III, 18. „Chrystus, hipostatyczna Mądrość i Moc Boga”.

jedną z najważniejszych energii Bożych, przynależnych na równi wszystkim hipostazom Trójcy Świętej⁹². Co więcej, na powyższej konstatacji jego poglądy na temat interesującego nas tu zagadnienia bynajmniej się nie wyczerpują. W pismach Kokkinosa odnajdujemy szczegółowe omówienie starotestamentowego przekazu, zawierające częstokroć nowatorskie interpretacje zastosowanych w Księdze Przysłów symboli. Dla przykładu: budowany przez *Sofię* dom Filoteusz proponuje rozumieć bądź to jako metaforyczny obraz duszy ludzkiej, „zamieszkaney” przez Boga⁹³, bądź – w ślad za Atanazym z Aleksandrii i Maksymem Wyznawcą – jako wyobrażenie chrześcijańskiej wspólnoty wiernych, skupionej w Kościele⁹⁴, bądź – w nawiązaniu do hymnograficznego ujęcia tematyki sapiencjalnej, tradycyjnie łączonego z imieniem Kosmasa z Majumy – jako odniesienie do matki Wcielonego *Logosu*, Marii Panny⁹⁵.

Kokkinos nie pomija w swych rozważaniach żadnego, nawet najmniej istotnego elementu starotestamentowego obrazu *Sofii*, starając się znaleźć dla każdej pojawiającej się na kartach Księgi Przysłów metafory przekonujące teologiczne uzasadnienie. W siedmiu filarach domu Mądrości upatruje zatem symbol darów Ducha Św.⁹⁶, metaforykę uczty, na którą *Sofia* zaprasza wszystkich łaknących duchowej strawy, odnosi natomiast – podobnie jak m.in. Atanazy Synaita – do tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i sakramentu eucharystii⁹⁷.

Analizując poglądy myślicieli bizantyńskich schyłku średniowiecza – Grzegorza Palamasa i patriarchy Filoteusza Kokkinosa – nie sposób zatem nie wysnuć jednego wniosku: postulowana przez obu twórców hezychastyczna wykładnia Mądrości Bożej niebywale wzbogaciła wschodniochrześcijańską sofologię, niemniej jednak nie

⁹² Philotheus I, 8. Л. М. Евсеева, *op. cit.*, s. 137; J. Meyendorff, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости»...*, s. 250; Л. Лишиц, *op. cit.*, s. 15; Е. Осташенко, *op. cit.*, s. 37; Р. Evdokimov, *Сztuka ikony...*, s. 288; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

⁹³ Philotheus II, 2.

⁹⁴ Philotheus II, 3.

⁹⁵ Philotheus III, 10. J. Meyendorff, *L'icónographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 393; W. N. Łoski, *op. cit.*, s. 134; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

⁹⁶ Philotheus III, 9. С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

⁹⁷ Philotheus III, 13. С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

Zofia Brzozowska

Sofia – Mądrość Boża. Przymiot, energia czy odrębna osoba Boska w teologii Kościoła wschodniego (do XV w.)

była w stanie usunąć w cień – zadomowionej w bizantyńskiej myśli teologicznej – chrystologicznej interpretacji upostaciowionej Mądrości Starego Testamentu.

ABSTRACT

SOPHIA – GOD’S WISDOM. QUALITY, ENERGY OR SEPARATE DIVINE PERSON IN THE THEOLOGY OF THE EASTERN CHURCH (TO THE 15th CENTURY)

The representation of *Sophia* – personified God’s Wisdom, based on the text of old-testament Sapiential Books, took quite an important place in the spiritual culture of Byzantium. What should be noted is the Empire inhabitants’ striving to identify Wisdom with one of the persons of Trinity. A vast majority of the Church Fathers and later **East Christian** thinkers inclined towards christological interpretation of Sophian images. The Second Hypostasis – the Word Incarnate, was identified with *Sophia* by Justin Martyr, Athenagoras of Athens, Clement of Alexandria, Origen, Methodius of Olympus, Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, Athanasius of Alexandria, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Cyril of Alexandria, Theodoret of Cyrus, Anastasius of Sinai, Patriarch Germanus of Constantinople, St. Theodore of Studios, Symeon the Metaphrast, St. Simeon the New Theologian, and Philotheos Kokkinos – author of three extensive educational works devoted to Sapiential metaphors, presented in the Book of Proverbs. Several other apologists preferred to identify God’s Wisdom with the Holy Spirit (Theophilus of Antioch, Irenaeus of Lyons, Paul of Samosata). At the same time in the Byzantine theology emerged a completely abstract interpretation of *Sophia*, based on the views of Saint Basil the Great, Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor. Its highlight was to be a theory, proposed by Gregory Palamas in the fourteenth century, according to which *Sophia* should be understood primarily as one of the uncreated energies of God.



JUSTYNA KROCAK
UNIwersytet Zielonogórski

POJĘCIE BOGA W PAWŁA FLORENSKIEGO METAFIZYCE WSZECHJEDNOŚCI

Paweł Florenski (1882–1937) to postać nieco zapomniana w historii filozofii w ogóle, ale w historii filozofii rosyjskiej sytuacja ma się zgoła inaczej. Teoretycy od dawna analizują jego idee, co niewątpliwie świadczy o wartości myśli Florenskiego. Dzięki swym zdolnościom w rozmaitych dziedzinach nazywany był „Leonardem da Vinci w epoce rewolucyjnych przemian”¹, rosyjskim Pascalem, encyklopedystą i Łomonosowem dwudziestego wieku². Sergiusz Bułgakow, znany rosyjski teolog pisał, że był największym z jemu współczesnych: „stanowił nie tylko uosobienie genialności, ale i dzieło sztuki: taki harmonijny i przepiękny był jego obraz”³. Opinię tę potwierdzają również współcześni badacze zajmujący się historią idei w Rosji.

Florenski znany jest głównie jako ksiądz i historyk piszący o ikonie. Jednak historia sztuki to tylko jeden z aspektów jego twórczości, natomiast głównym wymiarem jego myśli była swoista synteza platonizmu i chrześcijaństwa, która stanowiła także zasadniczą cechę rosyjskiej filozofii religijnej przełomu XIX i XX w. w ogóle. Często można spotkać się z określeniem Florenskiego jako jednego z najwybitniejszych platoników chrześcijańskich XX w. Współczesny polski badacz pisze, że był on: „człowiekiem, który przełożył na język prawosławia myśl Platona, a prawosławie przełożył na język wielkiego systemu filozoficznego”⁴. Bazą jego myśli była Sołowjowowska filozofia

¹ Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, Краснодар 2007, s. 2. Wszystkie tłumaczenia są moje o ile nie zazaczyłam inaczej.

² Zob. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, Bratni Zew, Kraków 1996, s. 28.

³ Пор. С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, [w:] *тепже, Сочинения в двух томах*, т. 1, Наука, Москва 1993, , s. 538.

⁴ T.P. Terlikowski, *Pasja ojca Pawła*, „Życie” 2004, 10–12 kwietnia, s. 7.

wszechjedności, ponieważ, podobnie jak Włodzimierz Sołowjow, dążył do całościowego uchwycenia rzeczywistości⁵. Krytykował równocześnie nowożytną filozofię zachodnią za jej racjonalizm i niewłaściwą interpretację lub w ogóle pominięcie idei religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo, a w zasadzie jego odłam – prawosławie – było bowiem jedyną słuszną tradycją, w ramach której możliwe stawało się filozofowanie na temat pytań najważniejszych. Takie skrajnie nieco stanowisko Florenskiego wynikało z faktu, że zarówno historyczne jak i współczesne prawosławie rosyjskie posiada wiele koincydencji z platonizmem i neoplatonizmem, do których myśliciel żywił nieskrywaną sympatię. Najjaskrawszym przykładem może tu być wschodniochrześcijański apofatyzm, który swe źródła miał w apofatyzmie Plotyńskiej Jedni.

Myśl Florenskiego wpasowuje się nurt wspomnianej już metafizyki wszechjedności, która stanowi oryginalny twór niemarksistowskiej filozofii rosyjskiej. Główna jej cecha to ścisłe powiązanie z prawosławiem, natomiast głównym pytaniem jakie sobie stawiała było określenie relacji Boga do człowieka i świata. Filozofia wszechjedności stanowiła zatem nie filozofię religii, a filozofię religijną, czyli taką, która posługuje się pojęciami teologicznymi. Paweł Rojek nazywa ją filozofią teologiczną. Pisze on:

najbardziej charakterystyczną cechą filozofii rosyjskiej jest to, że w dużej mierze była podjęta na wielką skalę próba stworzenia filozofii teologicznej. Filozofowie rosyjscy od czasów słowianofilów świadomie przejmowali z teologii chrześcijańskiej kluczowe pojęcia i twierdzenia, aby stosować je w rozmaitych dziedzinach filozofii⁶.

W tym projekcie filozofii teologicznej mieszczą się także rozważania Florenskiego. Choć rozważania te były wielowątkowe i wielopłaszczyznowe, bez zbytej przesady można powiedzieć, że koncentrowały się głównie na pojęciu Boga. Myśliciel nie pozostawił nam spójnego wykładu nauki o Bogu, ale wydaje się, że można go

⁵ Zob. J. Kapuścik, *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*, [w:] A. Gildner (red.), *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje*, Collegium Columbinum, Kraków 2007, s. 21.

⁶ P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, (red.) T. Obolevitch, W. Kowalski, Biblos 2009, s. 24.

zrekonstruować i taki też jest cel artykułu. Analiza pism Florenskiego skłania do przekonania, że swe rozważania na temat Boga wypracował na bazie trzech różnych, ale przeplatających się nauk: 1. Prawosławia, 2. Nauki o Sofii – Mądrości Bożej oraz 3. Filozofii greckiej, przede wszystkim platonizmu. Poniżej scharakteryzuję te trzy punkty, na końcu zaś wyciągnę wnioski.

1. Prawosławie i tradycja Kościoła Wschodniego

W przypadku Florenskiego dostrzegamy paradoksalną sytuację. Z jednej strony, był on bowiem skrajnym obrońcą tradycji, co ujawniało się m.in. w niechęci do idei ekumenizmu, z drugiej zaś jego filozofia w sposób jawny wykraczała poza dogmaty Cerkwi Prawosławnej. Niemniej, w jego pismach wielokrotnie możemy spotkać się z deklaracjami prawowierności. Dużą część swych dzieł poświęcił analizom historii Kościoła i ruskiej tradycji religijnej. Zdaniem Florenskiego współczesne rosyjskie prawosławie to prawowity kontynuator prawosławia bizantyńskiego, równocześnie jednak to pierwsze, w toku historii zyskało nowy, indywidualny wymiar⁷. Rosyjskie prawosławie składało się zatem z następujących elementów: bizantyzmu, słowiańskiego pogaństwa, kultu bóstw słonecznych oraz kultu przodków⁸. Natomiast rosyjska wiara powstała z interakcji trzech odrębnych sił:

greckiej wiary, przyniesionej nam przez bizantyńskich mnichów i kapłanów, słowiańskiego pogaństwa, które spotkało tę nową wiarę, oraz rosyjskiego ludowego charakteru, który po swojemu przyjął bizantyńskie prawosławie i przekształcił je we własnym duchu⁹.

Dymitr Obolensky stwierdził w związku z tym, że Ruś nie pozostawała bierna w przyjmowaniu kultury bizantyńskiej, dostosowywała raczej te nowe siły do swych potrzeb, część ich

⁷ Zob. П. Флоренский, *Православие*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, Мысль, Москва 1994, s. 642.

⁸ Por. А.В. Ельчанинов, П.А. Флоренский, *Православие*, в: *Православие: Pro et contra*, Д.К. Бурлака (ред.), Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, Санкт-Петербург 2001, s. 137.

⁹ П. Флоренский, *Православие*, op. cit., s. 641.

przyjmowała, część odrzucała, a część przekształcała¹⁰. Należy jednak pamiętać, że Ruś przed przyjęciem chrześcijaństwa, była krajem prymitywnym i barbarzyńskim. Dlatego też, po przyjęciu chrztu jedynym źródłem kultury stał się z konieczności Kościół i na tym polu żaden rywal nie mógł zagrozić jego supremacji, twierdził John Meyendorff¹¹. Kościół Ruski, jako spadkobierca Kościoła bizantyńskiego, rościł sobie wyłączne prawo do miana ortodoksyjnego, tzn. głoszącego prawowitą wiarę chrześcijańską¹². Polski badacz Paweł Ogórek zauważył, że również rodząca się ruska teologia prawosławna przejęła charakter i metodę teologii bizantyńskiej, która zajmowała się głównie określeniem relacji między Bogiem a człowiekiem¹³.

Prawosławie nie ma jednego obowiązującego systemu teologicznego, ponieważ duchowość, która z definicji jest mniej usystematyzowana, ściśle łączy się z doktryną¹⁴. Panuje tu zatem względna swoboda interpretacji, o ile nie narusza się symbolu wiary (credo nicejsko-konstantynopolitańskiego) i dogmatów. Co więcej, tradycja wschodnia nie widzi różnicy między mistyką a teologią, między osobistym doświadczeniem tajemnic Bożych a głoszonymi przez Kościół dogmatami, zresztą całą teologię chrześcijaństwa wschodniego określano mianem mistycznej, Włodzimierz Łoski stwierdził nawet, że każda teologia jest mistyczna, o ile manifestuje Bożą tajemnicę¹⁵. To prawda, że teologia powinna opierać się na Piśmie Świętym, na doktrynalnych założeniach Kościoła, na świadectwie świętych, ale aby była prawdziwa, musi sięgać poza literę Pisma, poza formuły użyte w

¹⁰ Por. D. Obolensky, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Valorum, London 1982, s. 9.

¹¹ Por. A. Meyendorff, N.H. Baynes, *Dziedzictwo bizantyńskie na Rusi*, [w:] N.H. Baynes, L.B. Moss, *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, przeł. E. Zwolski, Pax, Warszawa 1964, s. 325–326.

¹² Por. H.W. Haussing, *Historia kultury bizantyńskiej*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1969, s. 39.

¹³ Por. P. Ogórek, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, UKSW, Warszawa 2002, s. 79.

¹⁴ Zob. J. Klinger, *Z zagadnień wpływów biblijnych na nowe rozumienie niektórych elementów doktryny wczesnochrześcijańskiej*, [w:] tenże, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Pax, Warszawa 1983, s. 155.

¹⁵ Por. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 13.

definicjach, jak zastrzegał wspomniany już Meyendorff¹⁶. Wynika z tego, że

[T]eologiem dla prawosławia jest ten, kto się naprawdę modli. Całe życie prawosławia jest życiem modlitwy. W tradycji Wschodu prawdziwy teolog jest nie tylko teoretykiem życia chrześcijańskiego, lecz «mędrce[m] Bożym — gnostykiem», mistykiem znającym życie Boże z własnego doświadczenia (gr. μάθεσις τοῦ Θεοῦ – «posiadającym wiedzę o Bogu») – pisał Jan Pryszmont¹⁷.

Przypomnijmy, że *Prawowierne wyznanie katolickiej i apostołskiej Cerkwi wschodniej*, ułożone około 1640 r. przez Piotra Mogiłę i zatwierdzone w 1643 r. przez synody w Kijowie i Jassach, głosiło, iż dogmaty mogą być dwojakie: wyrażone zarówno na piśmie, jak i ustnie¹⁸. Z taką interpretacją tradycji utożsamiał się Florenski.

Ostatecznym celem człowieka według teologii chrześcijaństwa wschodniego jest przebóstwienie (gr. θέωσις)¹⁹, które oznacza stosunek bliskości człowieka i Boga, stawanie się Bogiem poprzez unicestwienie własnego „ja”. Człowiek nie może jednak dokonać tego sam, pomaga mu w tym łaska boża. Doktryna przebóstwienia w całej swej pełni została sformułowana przez bizantyńskiego teologa Grzegorza Palamasa, który utożsamiał przebóstwienie z widzeniem Boga. Palamickie przebóstwienie człowieka bezpośrednio wynikało z rozróżnienia w Bogu jego niepoznawalnej istoty (gr. ουσία) i poznawalnych boskich energii (gr. ενέργεια lub δυνάμεις)²⁰. Przy czym zarówno istota, jak i energie były niestworzone. Istota Boga pozostaje niepoznawalna, lecz Boskie energie ujawniają się poprzez światłość, której mogą doświadczyć wierni dzięki modlitwie. Wspomniana

¹⁶ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska*, przeł. J. Prokopiuk, Pax, Warszawa 1984, s. 21.

¹⁷ Por. J. Pryszmont, *Prawosławna teologia moralna*, „Collectanea Theologica” 1975, fasc. 2, s. 41.

¹⁸ Por. R. Dąbrowski, *Tradycja według nauki prawosławnych teologów rosyjskich*, Warszawa 1932, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 14.

²⁰ Zob. *Teophanes*, PG 150, col. 910–960; zob. także Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, przeł. I. Zogas-Osadnik, [w:] L. Kiejzik (red.), *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Scholar, Warszawa 2010.

światłość jest światłością przemienienia na górze Tabor (Mk 9,2–8)²¹. Bóg jest *Deus absconditus* w swojej istocie, a *Deus revelatus* w swoich energiach²².

Koncepcja energii boskich była, jak wyraził się Paul Evdokimov, niejako konsensusem pomiędzy dogmatem Kościoła wschodniego postulującego absolutną niepoznawalność istoty Bożej a konkretnym doświadczeniem tzw. hezychastów (gr. ἡσυχία — «spokój»)²³. Hezychazm jako stan kontemplacyjny nawiązywał do monastycyzmu pustyni i całej tradycji monastycznej w ogóle, ale swą pełnię osiągnął w późnym średniowieczu bizantyńskim w republice mniszej, na górze Athos²⁴. Hezychazm był nurtem skrajnie spirytualistycznym, a jego wielcy mistrzowie często poruszali się na granicy gnostycznej koncepcji świata, chociaż nauczali o powszechności zbawienia odnoszonego również do materialnej sfery bytu. Ten wielki bizantyński nurt monastyczny charakteryzował się radykalnym i całościowym dążeniem do przeobstwiającej przemiany, pisze Izabela Trzcńska²⁵. Warto dodać, że hezychasty z Palamasem na czele odrzucali platoński dualizm w człowieku. Człowiek był zarówno ciałem, jak i duszą. Oba elementy należą bowiem do Boga i oba mają Mu służyć i Go wysławiać.

Ta swoiście mistyczna tradycja wschodniochrześcijańska stanowiła ideową bazę dla koncepcji Boga u Florenskiego, najlepiej widać to na przykładzie jego koncepcji sofiologicznej, która bezpośrednio inspirowana była doktryną Palamasa i częściowo nauką Atanazego Wielkiego o Mądrości Bożej.

2. Nauka o Sofii – Mądrości Bożej

Sofia – Mądrość Boża, jeśli interpretować ją filozoficznie, należała niewątpliwie do najbardziej intrygujących i kompleksowych pojęć w nowożytnej myśli rosyjskiej. Przedstawiano ją co najmniej w

²¹ Palamas w wielu miejscach pisał o świetle, którego doświadczają hezychasty, np. *Homiliae*, PG 151, col. 433B.

²² Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Pax, Warszawa 1964, s. 16.

²³ Zob. Tamże, s. 30.

²⁴ Tamże, s. 167.

²⁵ Por. I. Trzcńska *Wstęp*, [w:] J.Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, przeł. H. Sobieraj, Znak, Kraków 1996, s. 10.

dwóch postaciach: literacko-mistycznej oraz religijno-filozoficznej²⁶. Na przełomie XIX i XX w. żaden rosyjski filozof religijny nie mógł pominąć w swych rozważaniach problemu Sofii, co często prowadziło do formułowania doktryny sofiologicznej. Polska badaczka, Monika Rzczycka, pisała, że sofiologia była doktryną metafizycznego poznania Absolutu przez kontemplację jego hipostazy — Sofii²⁷. Takie rozumienie sofiologii, włączając w to jeszcze inspiracje filozofią przyrody Friedricha Schellinga²⁸, prowadziło rosyjskich filozofów do tzw. sofijnego postrzegania świata. Rosyjski historyk filozofii, Wasyl Zienkowski, pisał, że to sofijne rozumienie świata posiadało cztery aspekty: gnoseologiczny, kosmologiczny, filozofii przyrody i estetyczny²⁹. Mimo to sofijność świata swoje apogeum osiąga w człowieku. Można zatem powiedzieć, że według sofiologów rosyjskich nie sposób zrozumieć człowieka w systemie naturalizmu i racjonalizmu, istota ludzka nosi w sobie bowiem tajemnicę czasu i pozaczasowości, ograniczoności i nieograniczoności³⁰. Z powyższej tezy wynika główna idea sofiologii – nie ma absolutnego rozdziału między Bogiem a światem, ponieważ idee dotyczące świata są odwiecznie zawarte w naturze samego Boga, tak więc Bóg, tworząc świat *ex nihilo*, stworzył go właściwie ze swej własnej istoty, którą jest boska Sofia, czyli odwieczna Mądrość Boża.

Główną pracą Florenskiego na temat Sofii w jej wersji filozoficznej był *Filar i podpora prawdy* (wyd. ros. 1914, pol. 2009), a dokładniej jej list dziesiąty. Zaczyna się on dość smutno: kilkoma osobistymi przemyśleniami na temat kondycji ludzkiej. Jednak autor szybko przechodzi do rzeczy konkretnych. Pierwszą z nich było przypomnienie sofiologii Sołowjowa. Florenski cytuje jego list do hrabiny Sofii Tołstoj, w którym Sołowjow pisał, że odkrył trzech specjalistów od Sofii, którzy doświadczyli tych samych mistycznych

²⁶ Zob. M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy*, Edwin Mellen Press, New York 2006, s. I.

²⁷ Por. M. Rzczycka, *Fenomen Sofii-Wiecznej kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 13.

²⁸ Zob. В.В. Зеньковский, *Преодоление платонизма и проблема софийности мира*, „Путь” 1930, н. 24, s. 4.

²⁹ Zob. tamże, s. 8; zob. także: В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 2, Феникс, Ростов-на-Дону 2004, s. 436.

³⁰ Zob. tamże, s. 39.

stanów, co on. Byli to: Johann Georg Gichtel, Gottfried Arnold i John Pordage. Wydaje się jednak, że swe koncepcje mistyczne ufundowali na nauce Jakuba Boehmego. Dlatego też — jak stwierdza autor *Filara* — Sołowjow uznał właśnie Boehmego i dodatkowo Paracelsusa oraz Emanuela Swedenborga za jedyńych prawdziwych mistyków³¹. Następnie Florenski przytacza obszernie fragmenty niepublikowanej pracy Aleksandra Jelczaninowa *Materiały do badań nad mistyką hrabiego M.I. Speranskiego*³², powołując się przy tym na niektóre porównania Sofii zastosowane przez tego autora. Michaił Speranski był mistykiem i wolnomularzem, a idee masońskie nie były obce autorowi *Filara*. Oddziaływały na niego głównie za pośrednictwem jego mało znanego ojca duchowego Serapiona Maszkina (1854–1905).

Florenski utrzymywał, że idea Sofii – „mądrości poprzedzającej świat, wysokiego Jeruzalem, Kościoła w jego aspekcie niebieskim albo królestwa Bożego, Anioła Stróża albo hipostatycznego systemu twórczych myśli Bożych, prawdziwego bieguna i nieśmiertelnego momentu stworzonego bytu” – jest obecna w całym Piśmie Świętym i w dziełach ojców Kościoła³³. Dowodził on, jak podaje Izabella Malej, że doktryna sofiologiczna pojawia się w trzech głównych okresach: najpierw u ojców Kościoła Wschodniego, gdzie miała charakter teologiczny, a Sofia była Chrystusem; następnie u dawnych Słowian, którzy z kolei za najważniejszy uznawali aspekt moralny Sofii jako wcielenia Matki Bożej, natomiast *signum temporis* czasów nowożytnych stał się jej aspekt kosmologiczny i eklezjalny, z czym wiązało się postrzeganie Sofii jako elementu jednoczącego świat³⁴. W swej

³¹ Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 266.

³² Zob. A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М.М. Сперанского*, „Богословский Вестник” 1906, т. 1, н. 1, s. 90–123; A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М.М. Сперанского (Окончание)*, „Богословский Вестник” 1906, т. 1, н. 2, s. 207–245. W nauce Speranskiego pojawia się idea Sofii, dwóch Adamów, na poły gnostycka wizja Jezusa oraz problematyka Trójcy Świętej. Twierdził on m.in., że wszelka rzecz składa się z trzech elementów na podobieństwo Boga Trójjedynego oraz że pogaństwo stanowiło niezbędną fazę wstępną przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Zob. A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М.М. Сперанского (Окончание)*, op. cit., s. 220, 233.

³³ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 267.

³⁴ Por. I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim. Filozofia — literatura — sztuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 132.

koncepcji Florenski łączył wszystkie te trzy interpretacje twierdząc, że w stosunku do stworzeń Sofia była ich pierwotną naturą, śladem Bożym, obrazem i cieniem mądrości³⁵. Sofia była jedna w Bogu, a mnoga w stworzeniach, ponieważ nie posiadała własnego bytu poza Bogiem. Ponadto pełniła rolę idealnej osoby świata, stwarzającego rozumu, urzeczywistnionej mądrości Bożej, wielkiego korzenia całego stworzenia. Stanowiła treść rozumu Boga, tworzoną przez Ojca i Syna, a zwieńczoną w Duchu Świętym³⁶. Sofia stanowiła „początek i centrum zbawionego stworzenia, ciało Chrystusa, czyli oczyszczoną w Chrystusie naturę stworzoną pojętą boskim słowem. (...) [B]yła panieństwem, bo tak objawiał siebie Duch Święty stworzeniu”³⁷. Florenski uważał, że jeśli Sofia jest całym stworzeniem, to „dusza i sumienie stworzenia, czyli ludzkość, jest Sofią *par excellence*. A jeśli Sofia jest całą ludzkością, to dusza i sumienie ludzkości — Kościół — także jest Sofią *par excellence*”³⁸. Myśliciel określał Sofię jako monadę, która wspólnie z innymi monadami tworzyła urzeczywistnioną odwieczną mądrość Bożą. Każda monada mogła istnieć jedynie o tyle, o ile dopuszczała do siebie miłość Bożą. Sofia była stworzeniem obejmującym wszystko, zasadą jednoczącą wszystkich ze wszystkimi³⁹. Florenski pisał:

przeniknięta troistą miłością Sofia z religijnego, nie z intelektualnego punktu widzenia nieomal zlewa się ze Słowem, Duchem i Ojcem, tak jak z mądrością, królestwem i rodzicielstwem Bożym. Z intelektualnego punktu widzenia zaś była czymś zupełnie różnym od tych trzech hipostaz⁴⁰.

Pod kątem hipostazy Ojca Sofia była idealną substancją, zasadą stworzenia, mocą i siłą Jego bycia, pod kątem hipostazy Słowa — rozumem stworzenia, jego sensem, istotą, natomiast z punktu widzenia

³⁵ Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 277.

³⁶ Por. Tamże, s. 262.

³⁷ Tamże, s. 104.

³⁸ Tamże, s. 279.

³⁹ Por. J. Kapuścik, *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*, op. cit., s. 37.

⁴⁰ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 265.

hipostazy Ducha odnajdujemy w Sofii duchowość stworzenia, jego piękność⁴¹. Powołując się na pisma hrabiego Spieranskiego dowodził, że Sofia była siostrą Syna, odwieczną Ewą, która otrzymała prawo bycia matką wszystkich żyjących na ziemi⁴². Brała udział w życiu Trójhypostatycznego Bóstwa, wchodziła do wnętrza Trójcy i dzięki temu otrzymała życie wieczne. Będąc jednak czwartą, stworzoną, a zatem niewspółistotną osobą, nie „tworzyła boskiej jedności”, nie była miłością, lecz jedynie uczestniczyła w miłości. Została dopuszczona do tego uczestnictwa poprzez niepojętą pokorę Boga. Wprowadzała różnicę w stosunku do samej siebie w opatrnościowym działaniu hipostaz Trójcy⁴³.

Sofia była rzeczywistością idei, tj. praobrazów stwórczych, bytów archetypicznych⁴⁴, zebranych przez Absolut. Naukę tę przejął Florenski od Grzegorza z Nazjanzu. Z kolei ideę Sofii jako obrazu mądrości Bożej – od Atanazego Wielkiego. Sofia była czwartym elementem Triady, ale nie mogła istnieć samodzielnie, choć uczestniczyła w życiu Boga przez miłość — nie ze swej istoty, lecz dzięki przyzwoleniu Boga. Niemniej to właśnie dzięki niej stworzenie miało korzenie w Absolutie, które można było pojąć tylko poprzez czystość serca i całkowitą niewinność. Serce było organem, który przyjmował świat górny, tylko dzięki niemu można było spoznać pierwotny korzeń osoby⁴⁵.

Świat górny, czyli rzeczywistość Sofii niestworzonej, był dostępny dla człowieka, ale nie bezpośrednio, a tylko poprzez Sofię stworzoną, rozumianą jako „pieczęć Boża wyciśnięta na stworzeniu”. Jakość relacji między Sofią stworzoną i niebiańską zależała także od człowieka – od jego aktywności. Im jego aktywność była większa, tym człowiek bardziej się doskonalił, tym bardziej współistniał z innymi stworzeniami i tym bardziej stawał się wolny. Sofia zatem posiadała

⁴¹ Por. Z. Kijas, *Maryja w tajemnicy wcielenia w świetle antropologii trynitarniej Pawła Florenskiego*, „*Salvatoris Mater*” 2000, nr 2, s. 104.

⁴² Por. Tamże, s. 266.

⁴³ Tamże, s. 278.

⁴⁴ Komentarz do: P. Florenski, *Sofijna mariologia*, przeł. A. Turczyński, [w:] L. Kiejzik (red), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. 1, Ibidem, Łódź 2001, s. 106.

⁴⁵ Zob. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 280.

dwa oblicza. Jerzy Kapuścik, interpretując ten wątek myśli Florenskiego, wyróżnił wizerunek Sofii jako pierwotnej istoty stworzenia, istoty poprzedzającej świat, był to jej aspekt absolutny (Sofia niebiańska). Z kolei drugi wizerunek Sofii odzwierciedlał zasadę mistyczną kosmosu, pełniącą rolę Anioła Stróża stworzenia (Sofia ziemna)⁴⁶. Przy rozważaniach na ten temat Florenski cytował fragment Drugiego Listu do Koryntian o przybytku ziemskim i niebieskim (2 Kor 5,1–5). W pojęciu Sofii podkreślał wewnętrzną hierarchizację jej aspektów. Na szczycie hierarchii znajdowała się zawsze Matka Boska. Andrzej Walicki uważa, że rozróżnienie na Sofię stworzoną i niebiańską stanowiło zabezpieczenie przed panteizmem⁴⁷. Ta swoista synteza obu Sofii, wedle słów rosyjskiej badaczki Natalii Boneckiej, była kosmiczną rzeczywistością zebraną w jedno przez miłość Boga i oświeconą pięknem Ducha Świętego⁴⁸. Dzięki niej kosmos stanowił jedność i był całością. Sofia była trzecim typem bytu, przynależącym zarówno do stworzenia, jak i do Boga. Dopiero ona potwierdzała jedność i niepodzielność kosmosu.

Z wywodu Florenskiego o związku dwóch Sofii – ziemskiej i niebiańskiej – bezpośrednio wynikała teza o otwartości natury człowieka. Badacze twierdzą, że wyprzedził on w pewnym sensie pisma Martina Heideggera i wcześniej niż on przywrócił antropologii filozoficznej czasownikowe znaczenie słowa „być”⁴⁹. Według autora *Ikonostasu* istnieć to znaczy być myślanym, pamiętanym, poznawanym przez Boga. Ci, których „Bóg zna”, są realni. Można dostrzec tu pewne podobieństwo także do koncepcji angielskiego idealisty subiektywnego, George’a Berkeleya, zawierającą się w stwierdzeniu: *esse est percipi*. Jednak w opracowaniach myśli Florenskiego nie wspomina się o tym.

Człowiek przez swój grzech pierwotny naruszył mistyczny porządek świata i tylko otwarcie jego serca na siły boskie — do czego był w zasadzie predestynowany i o czym mówiła teza o otwartości jego

⁴⁶ Por. J. Kapuścik, *Omnia coniugo. Kategoria Sofii w metafizyce Pawła Florenskiego*, „Slavia Orientalis” 2001, nr 1, s. 34.

⁴⁷ Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 808.

⁴⁸ Zob. Н.К. Бонецкая, *Борьба за логос в России в XX веке*, „Вопросы Философии” 1998, н. 7, s. 167.

⁴⁹ Pisze o tym m.in. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, op. cit., s. 59.

natury — stwarzało warunki do ujrzenia zarówno celu istnienia jego samego jak i istnienia świata. Świat widzialny był „dziejącym się półbytem”, za którym stała inna rzeczywistość i Florenski poprzez swą naukę o Sofii chciał ukierunkować podmiot na transcendencję, wpisując go równocześnie w kontekst platonizmu, w kontekst nauki Platona o Erosie⁵⁰.

Transcendencja i niepojętność Boga w trzech postaciach przejawiała się w zjawisku antynomii trynitarnej. Antynomia ta, paradoksalnie, pozwalała odnaleźć doskonałą równowagę myśli ludzkiej. Odbywało się to jednak nie poprzez jej odrzucenie, a poprzez jej przyjęcie. Odrzucając Trójkę jako jedyną podstawę wszelkiej myśli, wstępuje się na drogę donikąd, co niechybnie kończy się obłędem i śmiercią duchową, twierdził Włodzimierz Łoski⁵¹. Ten trynitarne model wpływał na komunikację międzyludzką w ten sposób, że przekaz w jej ramach nie był czymś, „co – jak stwierdził Donald Nicholl – można było przenosić z nadajnika do odbiornika, ale znaczeniem, które rodziło się z obecności co najmniej trzech osób i było tym, co łączyło je w komunii”⁵². Florenski odkrył troistą asymetrię myślenia człowieka i wywnioskował, jak podaje Tomasz Špidlik, że była ona niemożliwa do wyjaśnienia bez przyjęcia dogmatu o Trójcy niebiańskiej⁵³. Nie mógł jednak znaleźć w tradycji Kościoła prawosławnego jasnego stwierdzenia dogmatycznego na temat trynitarnego charakteru stworzenia. Podporą okazała się dla niego pobożność ludowa, która opiera swą duchowość właśnie na tajemnicy Trójcy⁵⁴. Florenski uważany jest za jednego z najbardziej wnikliwych teologów zajmujących się tajemnicą Trójcy Przenajświętszej, a Špidlik nazywał go

⁵⁰ Eros był synem Dostatku (gr. Πόρος) i Biedy (gr. Πενία). Ojciec (Dostatek) nie wiedział o jego istnieniu, dlatego Eros, dążąc do mądrości (tj. do ojca), nie może jej osiągnąć, jednak nie rezygnuje z wysiłków. Podobnie człowiek, który znajduje się pomiędzy światem boskim i ziemskim, również powinien dążyć do mądrości i przekraczać swą ziemską naturę.

⁵¹ Zob. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 67.

⁵² D. Nicholl, *Paweł Florenski. Uczony męczennik*, „Znak” 2005, nr 10, s. 84.

⁵³ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, op. cit., s. 68; Zob. także B. Sokołow, *Michaił Bułhakow. Leksykon życia i twórczości*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2003, s. 145.

⁵⁴ Zob. Z. Kijas, *Maryja w tajemnicy wcielenia w świetle antropologii trynitarnej Pawła Florenskiego*, op. cit., s. 143.

nawet wybitnym teologiem trynitarnym⁵⁵. Teologia trynitarna, którą oparł na nauce św. Augustyna, była podstawą myśli teologicznej Florenskiego, dlatego też wszystkie spory dogmatyczne sprowadzał do dwóch: trynitarnego oraz inkarnacyjnego. Według Piotra Przesmyckiego Trójca Święta była dla Florenskiego głównym tematem całej teologii, wszelkiego kultu i prawdy, a wręcz całego życia, ponieważ zasadą bytu była według niego troistość⁵⁶. W *Filarze* pisał, że cyfra 3 stanowiła immanentną część prawdy oraz główną kategorię życia i myślenia.

Wracając do dyskursu o Sofii warto dodać, że wprowadzając to pojęcie do swych rozważań, Florenski chciał ideowo wzbogacić teologię oraz wyjaśnić współistotność bytów. Rościsław Kozłowski zauważył, że myśliciel nadawał Sofii miano hipostazy, jednak w jej filozoficznym, a nie dogmatycznym znaczeniu, ponieważ każda hipostaza jest osobą absolutną. Wynika stąd zatem, że wraz z czwartą hipostazą zaczynała się zupełnie nowa istota⁵⁷. Sofia miała być realnością religijną, symbolem wszechjedności, należała zatem do kategorii ontologicznych. Jawiła się jako hipostatyczny system twórczych myśli Bożych. Niektórzy badacze upatrują tu podobieństwo Sofii do „samopowodującego się podmiotu” Barucha Spinozy⁵⁸. W ujęciu Florenskiego Sofia reprezentowała rzeczywistość kosmiczną, za sprawą miłości Boga stanowiącą monadyczną całość i oświeconą pięknem Ducha Świętego⁵⁹. Pojęcie Sofii zbliżało się u niego do Kościoła i do Matki Bożej⁶⁰. Zresztą nie bez powodu, jako że z religijnego punktu widzenia pojęcia te nakładają się na siebie.

⁵⁵ Zob. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, op. cit., s. 67.

⁵⁶ Zob. P. Przesmycki, *Świadek czystego światła*, „W drodze” 2002, nr 1 (341), s. 56.

⁵⁷ Por. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1988, s. 45-46.

⁵⁸ Zob. J. Seiling, *Kant's Third Antinomy and Spinoza's Substance in the Sophiology of Florenskii and Bulgakov*, http://www.geocities.com/sbulgakovsociety/seiling_florensk_conf_final.rtf [26 V 2012].

⁵⁹ Por. I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim. Filozofia — literatura — sztuka*, op. cit., s. 61.

⁶⁰ Por. Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, op. cit., s. 29.

Florenski przedstawiał pojęcie Sofii przez pryzmat platońskiego rozumienia bytu⁶¹. Jego sofiologia była świadomą transpozycją antycznego światopoglądu i platońskiej ontologii⁶². Według Florenskiego korzenie świata tkwiły w absolicie, a więc kontemplacja jedności musiała być sercem filozofii. Zauważył on także, że teoria wszechjedności nie daje się pogodzić z ideą stworzenia *ex nihilo*, dlatego wprowadził do teologii prawosławnej kategorię Sofii, aby sprzeczności tej zapobiec⁶³, jednak jak zauważa Galina Garajewa idea pośrednictwa, którą wyraża Sofia także stoi w opozycji do dogmatu⁶⁴. Mimo powyższych trudności, zazwyczaj uważa się, że sofiologia była jedną z udanych prób opracowania systemu konkretnej metafizyki wszechjedności i całościowego obrazu świata.

3. Filozofia grecka

Florenski był niewątpliwie jednym z największych apologetów kultury chrześcijańskiej, rozumiał ją jako następczynię pogańskich misterii, jako ucieleśnienie filozofii platońskiej⁶⁵. Bez wątplenia antyczność była ciągle powracającym tematem w jego pismach, znany był z łączenia prawosławia z platonizmem i w ogóle z tradycją starożytną, za co z jednej strony go krytykowano⁶⁶, z drugiej zaś

⁶¹ Zob. L. Kiejzik, *Przyjaźń Sergiusza Bułgakowa z Pawłem Florenskim w kontekście ich nauki o Sofii-Mądrości*, „Studia Philosophica Wratislavenia” 2008, t. 3, fasc. 2, s. 68.

⁶² Zob. С.С. Хоружий, *София — космос — материя*, w: Д.К. Бурлак (ред.), С.Н. Булгаков: *Pro et contra*, Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, Санкт-Петербург 2003, s. 838.

⁶³ Por. H. Paprocki, *Sofiologia*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji*, t. 3, Ibidem, Warszawa 2000, s. 418.

⁶⁴ Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, op. cit., s. 30.

⁶⁵ Zob. Н.К. Гаврюшин, *Вехи русской религиозной эстетики*, w: тот же (ред.) *Философия русского религиозного искусства XIX-XX в.*, Прогресс, Москва 1993, s. 30.

⁶⁶ G. Fłorowski uważa, że prawosławie Florenskiego wydawało się czymś wątpliwym, a platonizm — oczywistym; w świecie prawosławnym Florenski jest przybyszem. Zob. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, YMCA-PRESS, Paris 1988, s. 497; A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 128. Z kolei S. Choruży zarzucił mu nadmiar hellenizmu, owocujący antycznym fatalizmem i chrześcijaństwem bez Chrystusa. Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, op. cit., s. 810.

poważano⁶⁷ jako prawdziwego twórcę syntetycznego światopoglądu: prawdziwej filozofii wszechjedności. Pozostawał pod silnym wpływem platonizmu, dlatego konsekwentnie nazywał się platonikiem. Całą kulturę i religię postrzegał przez pryzmat ich podstawy, czyli platonizmu. Twierdził także, że filozofia europejska wyszła z rąk Platona⁶⁸, a platonizm jest najpotężniejszym „zaczynem kultury”⁶⁹. Jego interpretacja Platona, którą uważano za wartościową⁷⁰, była charakterystyczna, interpretował on bowiem idee platońskie jako żywe, konkretne postaci, a nie pojęcia abstrakcyjne. W Nowym Testamencie idee osobowe miały się według niego wcielić w aniołów⁷¹. Garajewa zauważyła, że w swej filozofii przyjmował kilka paradygmatów wspólnych z metafizyką Platona. Po pierwsze, świat był zawsze płynnym, przemijającym półbytem, tj. bytem nieprawdziwym. Po drugie, u podstaw stworzenia i rzeczy leżała natura boska. Po trzecie, w podobnych przedmiotach istniała podobna zasada, początek, nadempiryczna rzeczywistość, czyli świat idei. Po czwarte wreszcie, idea miała substancjalną siłę i moc. To ona formowała byt świata rzeczy⁷².

W *Ogólnoludzkich korzeniach idealizmu* pytał przecież: „czyż chrześcijanie nie byli zrodzeni przez pogańskich przodków? W podobny sposób my jesteśmy synami starożytnego Proroka Attyki”⁷³. Pisał dalej:

⁶⁷Zob. С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, op. cit., s. 542.

⁶⁸ Zob. П.А. Флоренский, *Общечеловеческие корни идеализма*, „Богословский Вестник” 1909, т. 1, н. 2, s. 286; zob. także Т. Obolevitch, *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu. Filozofia ludów*, [w:] tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza i inne pisma*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 103.

⁶⁹ Por. P. Florenski, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza*, [w:] tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza i inne pisma*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 15.

⁷⁰ Aleksy Łosiew, analizując związki poglądów Florenskiego z platonizmem, pisał: „to on podał koncepcję platonizmu, głębią i subtelnością przewyższającą wszystko, co sam kiedykolwiek czytałem o Platonie”. Zob. А.Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, Мысль, Москва 1993, s. 692–693.

⁷¹ Zob. М. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2000, s. 212.

⁷² Por. Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, op. cit., s. 27.

⁷³ Т. Obolevitch, *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu. Filozofia ludów*, op. cit., s. 102; zob. także: П.А. Флоренский, *Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов)*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, op. cit., s. 145–146 (był to próbny wykład wygłoszony w Moskiewskiej Akademii Duchownej 17 IX 1908 r.).

„wspominać swoich pogańskich przodków jest wypełnianiem chrześcijańskiego obowiązku względem nich”⁷⁴. Myśliciel zgadzał się zatem ze stwierdzeniem starożytnych apologetów, którzy nazywali Platona „chrześcijaninem przed Chrystusem”, a w nim samym widzieli kogoś w rodzaju proroka. Sam przecież w swych pracach usiłował „chrystianizować platonizm”, dlatego charakterystyczną cechą jego filozofii był stop chrześcijaństwa z platonizmem⁷⁵. W *Sensie idealizmu* wykazał, że platonizm ma bezpośrednie pochodzenie religijne. Florenski łączył chrześcijaństwo z platonizmem, ponieważ obie te doktryny zasadały się na symbolizmie oraz dążyły do wieczności.

Nie ulega wątpliwości, że pojęcie Boga u Florenskiego wykraczało poza dyskurs ściśle racjonalny. Myśliciel łączył ten dyskurs z dyskursem pozaracjonalnym – idealistycznym, a także mistycznym. Bóg Florenskiego to prawda, którą człowiek może poznać w przeżyciu religijnym, uprawomocnionym przez samą religię. Religia rozumiana jako relacja z Bogiem składa się z dwóch elementów: teodycei i antropodycei⁷⁶. W przedmowie wygłoszonej przed obroną pracy magisterskiej z dziedziny teologii *O prawdzie duchowej*, pisał: „W jaki sposób człowiek przekonuje się, że Bóg jest Bogiem? Na jakiej drodze człowiek przyjmuje w sobie zbawienie i w jaki sposób zbawia się dzięki swemu Zbawicielowi?”. Dzięki religii oczywiście, a drogi religii są tylko dwie: „apologia Boga — teodycea (nasze wstępowanie ku Bogu)” oraz „apologia człowieka — antropodycea (zstępowanie Boga ku nam — dokonuje się za sprawą Bożych energii). (...) Drogi te nie są od siebie izolowane, zbiegają się w życiu religijnym”⁷⁷. W teodycei prawda znajduje się w świecie wyższym, w antropodycei zaś — w niższym, łączą się one w pojęciu symbolu, gdyż pytanie o symbol jest pytaniem o

⁷⁴ Tamże, s. 101.

⁷⁵ Zob. J. Krocza, *Ikona jako symbol wieczności*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, (red.) T. Obolevitch, K. Duda, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 260.

⁷⁶ Е.В. Мочалов, *Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX в.*, Нижегородский Гуманитарный Центр, Нижний Новгород 2002, s. 212.

⁷⁷ P. Florenski, *Rozum i dialektyka*, przeł. A. Turczyński, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. II, Ibidem, Łódź 2002, s. 34.

połączenie dwóch bytów, dwóch warstw: wyższej i niższej⁷⁸. Największym z symboli jest Bóg-Prawda i celem człowieka powinno być jego poznanie i zrozumienie.

⁷⁸ П. Флоренский, *У водоразделов мысли*, в: тот же, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, в: тот же, *Имена*, Эксмо Пресс, Москва 2008, s. 300.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF GOD IN THE PAVEL FLORENSKY METAPHYSICS OF ALL-UNITY

Pavel Florensky is well-known Russian religious philosopher, famous above all for his works on orthodox icon, though his thought is considerably more extensive as it contains original reflections on theology, philosophy, philology and natural science. God was situated in the centre of all his deliberations. Therefore the theme of an article seems to be well-founded. I divided my analysis into three parts according to three fields of Florensky's interests: orthodox christianity, sophiology and Greek philosophy. I will focus my attention on each of them respectively and then try to answer what Florensky understood by the term of God.



MICHAŁ PODSTAWSKI
UNIwersytet Śląski

UCIEKINIERZY Z ATEN. ROSYJSKA FILOZOFIA XIX I XX WIEKU WOBEC 'NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA'

Przełom XIX i XX stulecia był dla myśli rosyjskiej okresem niezwykłego ożywienia. Choć dążeń do przedstawienia duchowości prawosławnej jako zagadnienia *stricte* filozoficznego nie można uznać za żadną nowość, to już próba ujęcia jej w nowożytnych pojęciach, wiodących się z Kantowskiego idealizmu transcendentalnego, była zmianą rewolucyjną. W istocie: szybko okazało się, że duchowość Wschodu – najzwyczajniej – nie przystaje do rodzącego się intelektualistycznego etosu, który pragnął przykroić transcendencję do skromnych ram logiki ludzkiego umysłu. Wrażenie, że religijność prawosławna przekracza zasięg snutych w Baden i Marburgu dyskursów, stało się fundamentalnym zarzewiem tego potężnego intelektualnego odrodzenia, nie przez przypadek nazwanego przez historyków idei 'srebrnym wiekiem filozofii rosyjskiej'. Zresztą, przypadku nie ma również w fakcie, że właśnie druga połowa XIX stulecia przyniosła to ożywienie - przecież właśnie wtedy Rosja na dobre otworzyła się na wpływy myśli zachodniej, a dla rosyjskich intelektualistów, uzbrojonych teraz w cały arsenał filozoficznych nowinek i odkryć, palącą kwestią stało się ustalenie, jak należy odnieść się do głośnych koncepcji, które wstrząsały uniwersytetami Niemiec, Anglii i Francji, a które tak bardzo różniły się od codzienności własnego doświadczenia.

Temat jest o tyle ciekawy, o ile inspirował rosyjskie elity intelektualne przynajmniej przez pół stulecia. Niekoniecznie trzeba nawet czytać filozofów, by dotrzeć do sedna poruszanych zagadnień - bo przecież te same kwestie, które miały wkrótce stać się podstawą filozoficznych koncepcji, znalazły wyraz także w dziełach dwóch największych rosyjskich powieściopisarzy tamtego okresu, Lwa Tołstoja

i Fiodora Dostojewskiego. Szczególnie w tym drugim przypadku inspiracja prawosławną duchowością jest oczywista. Nie chodzi nawet o to, że na kartach niemal każdej książki znajdziemy postać *starca*, postaci tak blisko związanej z przeżywaniem wschodniego chrześcijaństwa; dalece ważniejszy jest fakt, że sama sfera moralności, rodzące się w jej obrębie aporie i dylematy - podjudzane były specyficznym dla prawosławia, nieco archaicznym pojmowaniem Absolutu. Na czym u podstaw polegał 'eksperyment' Stawrogina w *Biesach*? Przede wszystkim na tym, by sprawdzić, czy istnieje absolutne zło, za które pomsta ze strony Boga byłaby nieunikniona. Wnioskowanie Stawrogina jest jasne i dość typowe dla prawosławia: do Absolutu docieramy na zasadzie osobistego przeżycia; jeśli jednak ten Absolut nie znajduje żadnego absolutnego zagruntowania - chociażby dialektycznie, w odniesieniu do absolutnego zła - przestaje być sensowny. Z tego powodu tak ważny okazuje się horyzont 'cudu', czyli możliwości bezpośredniej boskiej interwencji: przecież w istocie tylko dzięki niemu można utwierdzić się w przekonaniu, że Absolut istnieje, że przekracza porządek *ratio* - a tym samym otwiera ten horyzont bycia, w którym ludzka egzystencja uzyskuje swoje uzasadnienie¹.

Jeśli więc pod koniec 'srebrnego wieku' Lew Szestow uznał za zasadne wprowadzenie podziału europejskiej myśli na część będącą bezpośrednią spadkobierczynią *Aten* i część, opierającą się na dziedzictwie *Jerozolimy* - czerpał z długiej już, dobrze ugruntowanej tradycji²; jeśli i my zaczynamy od tej wyrazistej dychotomii, która wyłoniła się w trakcie rozwoju prawosławnego intelektualizmu: to dlatego, że jest ona użyteczną kliszą, pozwalającą na interpretacyjne rozjaśnienie tego okresu. Czym są *Ateny* i *Jerozolima* dla Szestowa? *Ateny* symbolizują porządek rozumu, który stara się zmieścić całość doświadczenia w ramach logiki i precyzyjnie określonych pojęć; jeśli istnieje w nim Absolut, to jedynie jako epifenomen niezwywalnych praw Wszechświata. Naturalnie, autor „Filozofii tragedii” utożsamia *Ateny* z filozofią Zachodu. *Jerozolima* jest światem zupełnie odmiennym; światem, dla którego rzeczywistością pierwotną jest rzeczywistość Objawienia, kładąca możliwość cudu nad regułami logiki i fizyki.

1 Zob. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche: filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1987

2 Zob. Tenże, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Wyd. Znak, Kraków 2009.

Oczywiście, i tu możliwa jest nauka, ale w tym wypadku wyłącznie jako uzupełnienie Objawienia, zawierającego pełnię Prawdy.

Pytaniem pozostaje, czy ta malownicza metafora jest metaforą celną. Powrót do pism myślicieli, którzy najpoważniej wpłynęli na przebieg 'srebrnego wieku' – Sergiusza Bułgakowa, Włodzimierza Sołowiowa, Pawła Florenskiego – wskazywałby, że wręcz przeciwnie. Dlaczego zatem w ogóle warto przywoływać opinię Szestowa? Głównie dlatego, iż najogólniejsza intuicja tego podziału jest słuszna - myśl Wschodnia nie znajdowała wyczerpania w ścisłym racjonalizmie, którym w tym okresie posługiwała się Zachodnia Europa (szczególnie jej protestancka część). Tyle, że filozofia prawosławna nigdy nie stała w opozycji do Aten (bo i dla Aten filozofia była od samego początku przede wszystkim *ars vitae*), ale raczej do Getyngi i Fryburga. Nie jest to zresztą idea obca intelektualistom 'srebrnego wieku'. Przecież już w "Świecie wieczności", jednym z dzieł podsumowujących czas największego ożywienia w prawosławnej myśli, Bułgakow napisał:

Wyostrenie ostatecznych pytań świadomości religijnej wydaje się jak gdyby duchową mobilizacją do wojny w wyższej, duchowej dziedzinie, w której mają swój początek, i w znacznej mierze także rozstrzygają się, zewnętrzne wydarzenia. Dotyczy to zwłaszcza od dawna dojrzewającego zderzenia ducha germańskiego ze światem rosyjskiego prawosławia, które zewnętrznie ujawniło się właśnie teraz, które jednak poprzedzone zostało prawdziwą wojną duchową. Już od dawna z niemieckiego zachodu napływa do nas suchy wiatr, a wraz z nim wysuszający piasek, który pokrywa rosyjską duszę warstwą popiołu, uniemożliwia jej normalny rozwój. Zjawisko to, dające się odczuć od momentu, kiedy Piotr wyrąbał swoje okno na Niemcy, na początku tego wieku stało się naprawdę niebezpieczne. I rzecz jasna istotniejsze było tutaj nie zewnętrzne «panowanie» Niemiec, lecz ich duchowy wpływ, dla którego decydujące stało się swoiste przełamanie chrześcijaństwa przez pryzmat niemieckiego ducha. To ariański monofizytyzm, ciągle wysubtelniający się i przyjmujący różne formy: «immanentyzmu» i «monizmu» - od protestantyzmu do socjalistycznego ubóstwienia człowieka (...). Tak słabo daje się w nim odczuć dystans między Stwórcą i stworzeniem, że «immanentyzm» ów w fatalny sposób zbliża się do ubóstwienia świata i człowieka w rozmaitych jego [ubóstwienia] odcieniach i przejawach. Jednocześnie jednak mamy tu do czynienia z różnorodnymi odmianami chłystostwa *zachodniego* typu, religijnie zależnego od naszego chłystostwa, a do pewnego stopnia także równoważnego z nim w swoim *tonosie*. Chłystostwo stanowi zawsze obecną pokusę

prawosławia i w tym sensie jest, jeśli można się tak wyrazić, jego normalnym odchyleniem w stronę mistycznego ubóstwienia człowieka, «chrystusowstwa», tzn. także monofizytyzmu. Jeśli zachodnie, niemieckie chłystostwo rodzi się i jest kultywowane w *dziennej* świadomości i dlatego generalnie grzeszy intelektualizmem, to chłystostwo rosyjskie gnieździ się w *nocnej* podświadomości, jego żywioł jest wrogi rozsądkowi - obcy intelektualizmowi: odsłania się w nim głębia chaosu, pierwotny bezkres, od dawien dawna znany Wschodowi³.

Na marginesie zostawmy jeszcze temat chłystostwa. Na razie ważniejsze jest podkreślenie faktu, że swoją niebywałą energię myśl rosyjska czerpała z konstatacji, iż żywioł prawosławia jest "żywiołem wrogim rozsądkowi". Cytowaliśmy Bułgakowa, ale już wcześniej ten wątek stał się podstawą narracji dwóch myślicieli, którzy na 'srebrnym wieku' wycisnęli piętno najtrwalsze i najbardziej wyraziste, Sołowjowa i Florenskiego. Jeśli pojęciowość Zachodnia nie przystaje do prawosławnego obrazu Boga, to właśnie dlatego, że w tym drugim przypadku bezpośrednio przeżycie jest jedyną drogą, która faktycznie może prowadzić do transcendencji. Gdzie mają źródło te koncepcje? Przede wszystkim właśnie w platonizmie i neoplatonizmie. Wystarczy przytoczyć opinię Sołowjowa, by geneza prawosławnej filozofii stała się jaśniejsza:

O ile znane nam zewnętrzne różnice jakościowe, należące do świata zjawisk, są względne, nietrwałe i przemijające, to różnice jakościowe właściwe istotom podstawowym, wiecznym i niezmiennym, muszą być również wieczne i niezmiennie, czyli bezwzględne. Owa bezwzględna jakość istoty podstawowej, pozwalająca jej być treścią wszystkich innych istot, i za sprawą której również te wszystkie inne istoty mogą być treścią każdej pojedynczej istoty; jakość, określająca wszystkie działania i wszystkie postrzeżenia istoty, albowiem nie tylko istota działa wedle tego, jaka jest, ale również postrzega działania innych istot zgodnie ze swą główną właściwością; otóż ta bezwzględna jakość określa właściwy, wewnętrzny i niezmienny charakter tej istoty, który czyni ją tym, czym ona jest, a mówiąc inaczej: stanowi jej ideę⁴.

3 S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 11-13.

4 W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczości*, przeł. J. Dobieszewski, Wyd. UW, Warszawa 2011, s. 80.

Taka charakterystyka bytu, kładąca nacisk w pierwszym rzędzie na jego metafizyczny wymiar, uwarunkowała również specyficzny arsenał narzędzi epistemologicznych. Właściwe idealizmowi transcendentalnemu połączenie empirii z racjonalizmem ustąpić musiało metodom na poły mistycznym, typowym dla koncepcji neoplatońskich – które bazowały zazwyczaj na iluminacji, reminiscencji, bądź intuicji. Myśliciele 'srebrnego wieku' wprost zresztą wyrażali podobne opinie; chociażby Florenski w swoim słynnym „Filarze i podporze Prawdy” stwierdził, że:

Prawda jest intuicją, która jest dowodliwa, tzn. dyskursywna. Ażeby być dyskursywną, intuicja nie powinna być intuicją ślepą, tępą i ograniczoną, lecz biegnącą w nieskończoność - intuicją, jeśli się można tak wyrazić, mówiącą, rozumną. Ażeby być intuicyjną, dyskurs nie powinien być dyskursem biegnącym w nieskończoność, nie powinien być dyskursem możliwym, lecz rzeczywistym, aktualnym. Intuicja dyskursywna powinna zawierać w sobie zsyntezowany nieskończony szereg swych uzasadnień; dyskurs intuicyjny powinien syntezować cały nieskończony szereg swych uzasadnień w skończoność, w jedność, w jedno. Intuicja dyskursywna jest intuicją różnicującą się do nieskończoności; dyskurs intuicyjny jest dyskursem integrującym się do jedności. A zatem, jeśli Prawda istnieje, jest ona realną rozumnością i rozumną realnością; jest ona skończoną nieskończonością i nieskończoną skończonością, albo - wyrażając się językiem matematyki - nieskończonością aktualną, Nieskończonością ujmowaną jako zintegrowana Jedność, jako jedyny, w sobie skończony Podmiot. Ale skończona w sobie, niesie ona ze sobą całą pełnię nieskończonego szeregu swoich podstaw, głębie swojej perspektywy. Jest ona słońcem, które zarówno siebie, jak i wszechświat oświetla swoimi promieniami. Jej otchłań jest otchłanią mocy, a nie nicości. Prawda jest nieruchomym ruchem i poruszającą się nieruchomością. Jest jednością przeciwieństw. Jest coincidentia oppositorum. A skoro tak, to rzeczywiście sceptycyzm nie może zniszczyć prawdy i prawda rzeczywiście «silniejsza jest od wszystkiego». Zawsze usprawiedliwia się ona przed sceptycyzmem, zawsze «gotowa jest udzielić odpowiedzi». Na każde «dlaczego?» istnieje odpowiedź, przy czym odpowiedzi te nie są dawane oddzielnie, nie są ze sobą szczone zewnątrz, lecz splecione w zwartą, zespoloną wewnątrz jedność. Jedna chwila postrzegania Prawdy daje ją ze wszystkimi jej podstawami (choćby nawet przez nikogo - nigdzie i nigdy - nie były one ujmowane oddzielnie!). Mgnienie oka daje całą pełnię wiedzy⁵.

5 P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu*

Nie trzeba dodawać, że zarówno sposób widzenia Prawdy, jak i metody jej poznawania, są przeniesione bezpośrednio z pism neoplatoników (za przykład – jeden z wielu - wystarczy już strukturalne podobieństwo Prawdy w filozofii Florenskiego do Plotyńskiego *hen*). Konfrontacja wizji neoplatońskiej z duchowością prawosławia przyniosła jednak w jej obrębie liczne i istotne modyfikacje; nawet jeśli aparat metodologiczny w dużej części został zapożyczony, to pojęcia fundamentalne dla filozofii 'srebrnego wieku' – takie jak *Bóg* i *wiara* – są oryginalnym wkładem Rosjan w rozwój myśli platońskiej⁶. Tu znów najważniejszą rolę gra osobiste 'przeżycie' drogi do Absolutu. Wydaje się wręcz, że prawosławna *wiara* to platońska *intuicja*, tyle, że tym razem udostępniła każdemu z osobna; innymi słowy: *wiara* stała się kluczem, przy użyciu którego „żywiół wrogi rozsądkowi” może – właśnie dzięki swojej wrogości wobec rozumu! („spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawic wierzących [1 Kor 1, 21]”) - uzyskać doskonałe poznanie. Warto spojrzeć, co pisał na ten temat Sołowjow:

Rzeczywistość zasady bezwzględnej, jako istniejącej samej w sobie, niezależnie od nas, czyli rzeczywistość Boga (jak i w ogóle wszelka niezależna rzeczywistość jakiegokolwiek innej istoty z wyjątkiem nas samych) nie może zostać wywiedziona z czystego rozumu, nie może zostać udowodniona na drodze czysto logicznej. Realizująca wyższe potrzeby człowieka konieczność zasady bezwzględnej, jej konieczność dla woli i działalności moralnej, dla rozumu i poznania, dla uczucia i twórczości - konieczność ta czyni rzeczywiste istnienie zasady boskiej tylko czymś w najwyższym stopniu prawdopodobnym; natomiast pełna i bezwzględna tego pewność może być dana jedynie w wierze⁷.

Należy przy tym starannie podkreślić, że filozofii prawosławia tego okresu – mimo wyraźnej przecież pokusy – obce są mistycyzmy różnego rodzaju; to być może istotniejszy fakt dla opisu 'srebrnego wieku' niż sugerowałyby pierwszy rzut oka. Przypomnijmy, że historia zachodnich nurtów inspirowanych neoplatońską koncepcją Absolutu znalazła swoje zwieńczenie właśnie w działalności mistyków – od

listach, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 40-41.

6 Warto przy tym zaznaczyć, że historia znała podobne próby – chociażby w koncepcjach Szkoły Aleksandryjskiej i w filozofii niektórych Ojców Kościoła.

7 W. Sołowjow, dz. cyt., s. 55.

Hugona od świętego Wiktora i Mistrza Eckharta po świętą Teresę z Ávili. Dlaczego myśl prawosławna obroniła się przed tą możliwością? Głównie z tego powodu, że prawosławna *wiara* nigdy nie pozostaje wyłącznie w rękach jednostki. Zupełnie na odwrót: wyłącznie *wiara* ufundowana przez *eklezjalność*, która wspiera się na niewzruszonym autorytecie cerkiewnej tradycji, może być *wiarą* godną zaufania. Mówiąc wprost - prawosławne życie, zdaniem myślicieli Wschodu, wyłoniło z siebie Cerkiew jako naturalne wcielenie dążeń chrześcijańskiego ducha. Właśnie w tym kontekście należy rozumieć też uwagę Florenskiego:

Eklezjalność [cerkewność] pozostaje imieniem owego schronienia, gdzie umiera trwoga serca, gdzie przygasają roszczenia rozsądku, gdzie wielki pokój ogarnia rozum. Ani ja, ani nikt inny, nie mógł, nie może i, rzecz jasna, nie będzie mógł określić, czym jest eklezjalność! Usiłujący tego dokonać spierają się między sobą i formułują sprzeczne definicje eklezjalności! Czyż sama ta nieokreśloność eklezjalności, niemożliwość jej uchwycenia za pomocą logicznych terminów, niemożliwość jej wypowiedzenia nie dowodzi, że eklezjalność jest życiem, specjalnym, nowym życiem, danym ludziom, ale, podobnie jak wszelkie życie, niedostępnym intelektowi? I czy, z kolei, różnice poglądów przy definiowaniu eklezjalności, możliwość różnorodnych prób określenia słowami tego, czym jest eklezjalność, owa pstrokacizna niepełnych i zawsze niedostatecznych słownych formuł eklezjalności, nie potwierdzają dostatecznie tego, co zostało nam już powiedziane przez Apostoła; przecież Cerkiew jest ciałem Chrystusa, "pełnią (to pleroma) Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami" (Ef I, 23). I czyż możliwe jest zamknięcie owej pełni - to pleroma - Boskiego życia w ciasnym grobie określoności logicznej? Byłoby czymś śmiesznym mniemanie, jakby owa niemożność miała świadczyć przeciwko istnieniu eklezjalności; przeciwnie, niemożność ta istnienie owo uzasadnia. I ponieważ eklezjalność jest pierwotniejsza od swych poszczególnych przejawów, ponieważ jest ona owym bogocłowieczym żywiołem, z którego, jeśli można się tak wyrazić, wyodrębniają się i wykryształizują w historycznym pochodzie ludzkości porządek sakramentów, formuły dogmatów, kanony, zasady, i po części nawet czasowy i zmieniający się porządek bytu cerkiewnego, to właśnie do niej, do owej pełni odnosi się nade wszystko prorocstwo Apostoła: Zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia (dei kai airesis en humin einani) (1 Kor XI, 19), rozdwojenia w rozumieniu eklezjalności. Tym niemniej każdy, kto nie ucieka od Cerkwi, całym swoim życiem otwiera się na przyjęcie w siebie ogólnego żywiołu eklezjalności i wie, że eklezjalność istnieje i wie,

czym ona jest⁸.

Bodaj w tym cytacie najlepiej streszczone zostało sedno podjętego zagadnienia; tutaj najwyraźniej dostrzec można główny postulat 'srebrnego wieku' – logika ludzkiego rozumu jest wtórna zarówno wobec porządku Objawienia, jak i chrześcijańskiego życia. *Bóg jest niepoznawalny* – chyba, że zaprowadzi nas do niego autentyzm eklezjalnego przeżycia. Co więcej, jeśli zachodnie, *martwe* chrześcijaństwo potrzebuje innego niż *życie* gwaranta swojej prawdziwości – to w wypadku prawosławia zdaje się starczać jego ogrom i bogactwo. Autor „Filaru i podpory Prawdy” pisał dalej:

Tam, gdzie życie duchowe nie istnieje, niezbędny okazuje się jakiś element zewnętrzny, zabezpieczający eklezjalność. Określony urząd, papieżstwo albo wspólnota, system urzędów, hierarchia - oto kryteria eklezjalności dla katolika. Określona formuła wyznaniowa, symbol albo system formuł, tekst Pisma - oto kryteria eklezjalności dla protestanta. W ostatecznym rachunku, zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, rozstrzygające okazuje się pojęcie, pojęcie kościelno-jurydyczne u katolików i pojęcie kościelno-naukowe u protestantów. Ale, stając się najwyższym kryterium, pojęcie czyni tym samym wszelkie przejawy życia czymś zbędnym. Mało tego, ponieważ żadne życie nie może być współmierne z pojęciem, wszelki ruch życia nieuchronnie wylewa się poza wyznaczone przez pojęcie granice i tym samym okazuje się czymś szkodliwym, niedopuszczalnym⁹.

Jeśli więc jedynie prawosławie mogło w swoim obrębie wykształcić ruch chłystowski, to właśnie dzięki przekonaniu, że przeżycie (wraz z cierpieniem) mogą każdego postawić w obliczu absolutnej Prawdy. Ale też z tego powodu w historii ludzkiej myśli mogło zaistnieć tak niecodzienne wydarzenie jak 'srebrny wiek', który (znow) udowodnił, że całości ludzkiego doświadczenia nie sposób zmieścić w sztywnych pojęciowych kliszach.

8 P. Florenski, dz. cyt., s. 12-13.

9 Tamże, s. 13.

ABSTRACT

REFUGEES FROM ATHENS.

Russian philosophy of the turn of the XIX and XX century and the 'unknowableness of God'

When we analyze the turn of the XXth and XIXth century in the Russian philosophy we often use the term „silver age” to emphasize its rapid development during that time. It is well known that the Orthodox Church with its principles remained independent from philosophy for a long time. It is only during the „silver age” that the efforts were taken to properly recognise the type of relations combining faith and science. However, it turned out that, regarding this matter, the experience of the East cannot be translated into the language of Western philosophy. This is why the greatest thinkers of this period, such as Pavel Florensky and Vladimir Solovyov, had to undertake a tremendous task of constructing the intellectual foundations for their spiritual tradition.

When it comes to summarizing this era, Lev Shestov wrote that in the European philosophy one can distinguish between two currents of thoughts. The first is the rational one that originates from Athens and is characteristic to the philosophy of the West. The second one comes from Jerusalem and is based on the Revelation, specifically – the miracles. It is characteristic to the thinking of the East. The question is whether Shestov properly grasped the core of the problem, and whether it is the Orthodox Church that is in fact closer to the Ancient Greek understanding of the philosophical reality.



IWONA MAGDALENA PERKOWSKA
UNIwersytet Łódzki

**WOLNOŚĆ JAKO BOSKI FUNDAMENT
CZŁOWIECZEŃSTWA.
FIODORA DOSTOJEWSKIEGO ROZWAŻANIA
ANTROPOLOGICZNE**

Istota rzeczy jest niewysłowiona i stąd nieprzystawalna do ludzkiego umysłu. To, ściśle mówiąc, taka nieprzystawalność, która jest źródłem wszelkiego kreatywnego myślenia w sztuce, religii i życiu etycznym. Dlatego możemy powiedzieć, iż tak jak odkrycie zgodności rzeczywistości z ludzkim rozumem jest źródłem nauki, tak odkrycie nieprzystawalności świata do naszego umysłu jest źródłem artystycznego i religijnego wejrzenia. Ostatecznie problemy religii rodzą się z myśli, które docierają do tajemnicy w sferze niewysłowionego.¹

Bez wątplenia, wolność stanowi główny wątek w twórczości Dostojewskiego. Nie ma chyba drugiego artysty i myśliciela, który na temat wolności powiedziałby więcej - szerzej i dogłębniej opisując całą jej złożoność. Wolność stanowi o człowieczeństwie, jednocześnie człowieczeństwu najmocniej zagrażając. Człowiek zyskuje wolność jako dar od Boga, jako główny element swej struktury ontycznej. Dar ten może być przekleństwem, motorem autodestrukcji, balastem, który trzeba szybko zrzucić na czyjeś barki. Tak twierdził inspirowany twórczością Dostojewskiego Józef Tischner:

Człowiek wcale nie dąży do wolności, wolność jest dla niego ciężarem

¹ Abraham Joshua Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2007, s. 132-133. Umieszczenie motta, pochodzącego od wybitnego żydowskiego myśliciela, we wstępie rozważań, które poświęcone są Dostojewskiemu jest zabiegiem – z wiadomych względów - złośliwym, jednakże piękno słów Heschela i ich adekwatność wobec poglądów rosyjskiego pisarza stanowi wystarczające usprawiedliwienie.

nie do uniesienia, dąży raczej do pozbycia się wolności, do zrzucenia ciężaru odpowiedzialności².

Pozytywna wartość wolności widoczna jest tylko w sytuacjach, gdy człowiekowi zagraża jej całkowita utrata. Wolność na fundamentalnym, metafizycznym poziomie jest wartością samą w sobie. W perspektywie antropologicznej, by nie przerodzić się w potężną, destrukcyjną siłę, wolność musi zakorzenić się w świecie wartości, który ma charakter transcendentny i obiektywny. Człowiek poznaje świat wartości identyfikując siebie, jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Rosyjski pisarz był głęboko przekonany, że w obliczu ówczesnie głoszonych prawd o nieistnieniu Boga, wolność musi stać się ciężarem nie do udźwignięcia. Prawosławną z ducha swoistość pojmowania wolności przez Dostojewskiego trafnie oddaje Michał Bohun:

Wolność staje się możliwa, kiedy człowiek rezygnuje ze swej indywidualnej, egoistycznej woli na rzecz powrotu do wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi. Tylko wtedy realizuje swą osobowość, gdy staje się wolny poprzez zakorzenienie we wspólnocie. Bunt, wolność bez Chrystusa, samowola doprowadzają do tyranii. «Prawdziwa wolność i prawdziwa równość możliwe są tylko w Chrystusie, na drodze Boga-człowieka. Na drodze samowoli, Antychrysta, na drodze człekobóstwa czeka jedynie niesłychana tyrania». I tylko w chrześcijańskiej wspólnocie możliwa jest autentyczna równość. Nie taka, którą można kupić za pieniądze, ani taka, która jest uniformizacją ludzi we wspólnym «mrowisku», ku czemu zdąża socjalizm. Równość prawdziwa jest równością dzieci Bożych, równowartością osób zakorzenionych w tej samej «glebie». Równość i sprawiedliwość to nie kategorie prawne czy ekonomiczne, lecz moralne. Taka równość jest rękojmią jedności każdej wspólnoty, każdego żywego organizmu społecznego³.

Człowiek, raz uwierzywszy, że Boga nie ma, szybko i chętnie stanie się mieszkańcem mrowiska - zunifikowanej wspólnoty, której potrzeby i prawa określone będą odgórnie i zewnątrz, bez udziału i

² Józef Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności. (Hegel - Dostojewski - Descartes)*, "Znak", nr 1-2, 1981, s. 130.

³ Michał Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, seria Idee w Rosji, Katowice 1996, s. 75.

zgody osób zainteresowanych. Przykład takiej wspólnoty ukazany jest w Legendzie o Wielkim Inkwizytorze. Dostojewski wiedział, że wraz z utratą wolności człowiek zniszczy siebie w sposób nieodwracalny. Cała jego twórczość jest więc walką, którą toczył z człowiekiem, w obronie tego, co dlań najważniejsze.

Kwestia wolności mimowolnie zbliża stanowiska Dostojewskiego i Kanta. Dla obydwu myślicieli wolność jest tym czynnikiem, który rozstrzyga o możliwości pojawienia się moralności, czyli elementu, który nobilituje człowieka do zaistnienia na poziomie niedostępnym bytom nierozumnym. Brak wolności wskazywałby na istotową ułomność człowieka. Sam człowiek nie może o swej wolności zapomnieć, bo oznaczałoby to, że zarazem zapomina o własnym człowieczeństwie. Kant wyraża to następująco :

Obojętnie, w jakich chwilowych okolicznościach i układach znajdowałby się człowiek, to powinien być zaniechać złego czynu, bo nie ma na świecie takiej przyczyny, która by mogła sprawić, by przestał być istotą działającą w sposób wolny⁴.

Dostojewski, za każdym razem, kiedy uparcie dopomina się, by nie zrzucić na "środowisko" i inne czynniki winy za błędy popełniane przez ludzi, myśli tak samo. Człowiek powinien być osobiście odpowiedzialny za to, co robi, bo zawsze to, co robi, ostatecznie wynika tylko z jego wolności⁵. Jednakże Kant, obdarzając człowieka wolnością, nie przypuszczał jeszcze, że będzie to ciężar nie do udźwignięcia - zauważy to dopiero Dostojewski. Dzięki rosyjskiemu pisarzowi problem stosunku do własnej wolności, (zwłaszcza tendencję do unikania jej) podejmuje filozofia egzystencjalna, przydając tym rozważaniom szczególną rangę. O tym, jak inną Kant posiadał wizję człowieka niż obraz, który później - w jakimś sensie za Dostojewskim - przekaże nam egzystencjalizm, czy psychoanaliza, świadczy status, jaki niemiecki filozof nadał Bogu. Bóg, jako postulat praktycznego rozumu, nijak nie pomoże człowiekowi w trudzie dźwignia wolności. Można mniemać, że wedle Kanta, człowiek takiej pomocy w ogóle nie

⁴ Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s.63.

⁵ Dostojewski tym samym wytyczył kierunek myślenia o wolności, którym podąży filozofia egzystencjalna. Wpływ rosyjskiego pisarza na ów nurt jest dobrze znany.

potrzebował. Królewickiemu filozofowi obca jest myśl, że człowiek nie dorósł do tego, by samodzielnie dźwigać ten ciężar⁶. To powie dopiero Dostojewski, który nie wierzy w autonomię i dobroczynną moc rozumu, pozbawionego wsparcia Siły Wyższej. I dla niego Bóg jest przede wszystkim gwarantem i twórcą moralności, jednak jest także Bogiem żywym, którego moc ma realny, nie zaś tylko postulatywny charakter. Bez Boga prawdziwego – innego niż filozoficzny postulat – człowiek sobie z wolnością nie poradzi. Będąc zmuszonym do dokonania wyboru między wolnością a zabezpieczeniem materialnym – bez większego wahania wybierze dobrobyt. Dostojewski był o tym święcie przekonany, i taki świat pokazał w *Legendzie...* W wyborach odrzucających wolność, upatrywał początek końca człowieka, ale też wiedział, że człowiek skwapliwie pozbędzie się zbędnego i dokuczliwego balastu, jeśli tylko w jakiś sposób mu się to opłaci lub choćby tylko przyniesie ulgę. Istnieje pewien sposób myślenia filozoficznego, który wręcz zachęca do wyzbycia się wolności. Proponuje się tam taki układ społeczny, w którym wolność nie będzie już potrzebna. Nurtem tym jest oczywiście, żarliwie tępiący przez pisarza, socjalizm.

Zdaniem Dostojewskiego, socjalizm i kapitalizm głoszą fałszywy ideał ludzkiej wolności. Burżuazja proklamowała negatywną wolność jednostki, wolność egoistyczną, oddzielającą człowieka od innych, wręcz samowolę. Doprowadziła ona do degeneracji więzi społecznych, atomizacji i zaniku wspólnotowości. Człowiek przemienił się w wyobcowane indywiduum, które żyje w społeczeństwie opartym wyłącznie na więzach formalnego prawa i wspólnoty interesów. Socjalizm, zamiast indywidualistycznego egoizmu, głosi egoizm grupowy i miraż wolności, która w rzeczywistości jest tyranią. Chce przemienić żywy, oparty na tradycji i religii, organizm społeczny w sztuczny, mechaniczny kolektyw, odbierający człowiekowi indywidualność. Ludzie mają stać się trybikami potężnej maszyny, która zaspokajać będzie ich podstawowe, fizyczne potrzeby. Zabierając ludziom duchowe życie, socjalizm przekształca ich w bezwolnych, ale sytych robotników, którymi łatwo jest sterować. Dostojewski odrzucał zarówno indywidualizm kapitalizmu, jak i przymusowy kolektywizm socjalizmu. Wyobcowanej jednostce przeciwstawiał wolną osobę,

⁶ Po Dostojewskim powrót do Kantowskiej wizji natury człowieka staje się już niemożliwy.

która osiąga pełnię swego istnienia w ramach wolnej wspólnoty. Taką wspólnotę przeciwstawił też mechanicznemu kolektywizmowi socjalizmu. Ideałem odpowiadającym godności człowieka był dla pisarza «rosyjski socjalizm». Stanowił on rozwinięcie pocziennickiej utopii autora *Idioty*. Bowiem «socjalizm rosyjski», głosił Dostojewski, może zostać oparty na tradycji i religii, które stanowią fundament, glebę (ros. poczwa) narodowego życia. Tradycja była tutaj pomyślana jako ponadracjonalny zespół żywiołowych prawd narodowych, tworzących osnovę życia każdego narodu i jego autonomiczną drogę w dziejach⁷.

Wolność nie powinna się zasadniczo wyczerpywać w zaspakajaniu potrzeb materialnych, w walce z niedogodnościami życia. Pogoń za wolnością od niedostatków prowadzi do zniewolenia, do wyrzeczenia się wolności prawdziwej, czyli tej, która kieruje i otwiera na wartości transcendentne. Tylko obecność owych wartości pozwala na ukonstytuowanie się właściwej hierarchii potrzeb człowieka⁸. Realizowanie w ten sposób zapośredniczonych wartości jest właściwe i prawdziwie korzystne, co nie jest zrozumiałe dla tych, którzy patrzą jedynie z perspektywy doczesności. Obecność transcendencji ujawnia, że "nie samym chlebem człowiek żyje". Socjalizm przez skupienie całego zainteresowania na zaspakajaniu potrzeb materialnych chciał zanegować potrzebę istnienia transcendentnego porządku, i przez to zamknąć drogę do Boga. Człowiek spokojny i syty - wolny od troski o chleb codzienny - miał zapomnieć o Bogu i zwrócić się ku samemu sobie.

Wolność bez Boga jest **samowolą**. Samowola tym się różni od wolności, że wynika z nieograniczonego kaprysu. Jest arbitralna. I jak twierdzi Mikołaj Bierdiajew, właśnie przez ową arbitralność, samą siebie niszczy⁹. Nie jest jak wolność rdzeniem natury danej nam przez

⁷ Bohun, *op. cit.*, s. 67.

⁸ Dostojewski pisze: "No, zamienić kamień w chleby - to wielka myśl. (...) Bardzo wielka, mój kochany, ale nie najwyższa. Wielka, lecz drugorzędna, wielka tylko na bieżącą chwilę: człowiek naje się i zapomni, nawet powie natychmiast: «Tak nasyciłem się; a co robić teraz?»", Fiodor Dostojewski, *Młodzik*, przekł. M. Bogdaniowa i K. Błeszyński, Toruń 1992, s. 247.

⁹ "Wizerunek człowieka potrzebuje wsparcia wyższej natury, a ludzka wolność osiąga swój definitywny wyraz w wyższej wolności, wolności w prawdzie. (...) Światło prawdy rodzi się w wewnętrznym doświadczeniu (...) Światła prawdy i skarbów

Boga¹⁰. Jest naszym własnym wytworem.

Społeczeństwo ukształtowane bez Boga musi z zasady opierać się na wartościach doczesnych, które dla Dostojewskiego były tylko quasi-wartościami¹¹.

Nie darmo też - twierdzi Czesław Miłosz - Iwan Karamazow jest także autorem Legendy o Wielkim Inkwizytorze. Z chwilą kiedy Bóg został «unieważniony», przeciwstawność dobra i zła, prawdy i kłamstwa straciła wszelki fundament i wszechwładna okazała się Natura poddana swoim własnym prawom. Jezus odrzucił trzy pokusy przełamania tych praw, stąd też Wielki Inkwizytor, który chce uszczęśliwić ludzkość («poprawiając» Jezusa), decyduje się działać rozumnie, tj. w zgodzie z prawami i Natury, i natury ludzkiej. Te jednak są w zarządzie potężnego Ducha Niebytu. I oto Wielki Inkwizytor (czyli sam kochający dzieci Iwan Karamazow) musi traktować tych, którymi rządzi, i jak dzieci, i jak niewolników¹².

Ten, kto jak Iwan Karamazow odrzuca istnienie Boga, może bez obaw zająć Jego miejsce. Świadomość nieistnienia Boga bywa dana tylko wybranym, dla reszty społeczeństwa mogłaby okazać się niezmiernie szkodliwa. "Prostaczków" należy, zdaniem Iwana, utrzymywać w przekonaniu, że świat ten został stworzony przez Boga, że władza pochodzi z boskiego nadania, trzeba więc być władzy posłusznym. Iwan potrzebuje Boga do utrzymania moralności. Istnieje dla tych, którzy tylko ze względu na niego "zachowują przykazania" i dla tych, którzy rzekomo w Jego imieniu będą panować. Funkcjonowanie jakiegokolwiek społeczeństwa jest niemożliwe bez zasad etycznych. A Bóg jak dotąd jest najskuteczniejszym gwarantem moralności. Karamazow ustanawia więc, nie do końca samowolnie, podział na panów i niewolników. Arbitralność tej decyzji jest tylko

ostatecznej wolności nie można otrzymać z zewnątrz." Niholas Berdyaev, *Dostoevsky*, New York 1957, s. 76-77.

¹⁰ "Na czym polega wolność? - pyta Dostojewski. Czy na tym, aby oddawać się wszystkim możliwym namiętnościom, czy też na tym, aby panować nad sobą i nad swoimi popędami?" Fiodor Dostojewski, *Z notatników*, Warszawa 1979, s. 261.

¹¹ "Jest coś o wiele wyższego od boga - brzucha. To być panem siebie samego, swojego ja, uczynić z tego ja ofiarę, oddać je wszystkim. W tej idei jest coś niewyraźalnie przepięknego, szczęśliwego, a nawet nie wyjaśnionego." *Z notatników*, s. 44.

¹² Czesław Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 137-138.

częściowa, gdyż niektórzy z radością przyjmą jego zwierzchnictwo, z ulgą pozbywając się własnej wolności. Niewolnicy pragną, by znalazł się ktoś, kto uwolni ich od nich samych.

Chrystus, pragnąc, by człowiek w sposób wolny i niezależny, podjął decyzję pozostania po Jego stronie, popełnił błąd. Okazał człowiekowi zbyt wielkie poważanie. Tak sądzi Wielki Inkwizytor, który zbyt wysokie mniemanie Chrystusa o człowieku interpretuje jako przejaw braku boskiej litości. Nielitościwy - jego zdaniem - musi być Bóg, który od tak słabej istoty wymaga, by samodzielnie dźwigała wolność na swych barkach. Sposób, w jaki Chrystus traktuje ludzi, wynika z błędnego zrozumienia natury człowieka.

Tak więc go ceniąc, - mówi Wielki Inkwizytor do Chrystusa - postępowałeś z nim bez litości, albowiem zbyt wiele od niego wymagałeś. (...) Gdybyś go mniej cenił, mniej byś odeń żądał, byłbyś zatem bliższy miłości, albowiem ulżyłbyś jego brzemieniu. Człowiek słaby jest i podły¹³.

Wielki Inkwizytor nie łądzi się co do prawdziwej natury człowieka, sądzi, że jedyną postacią człowieka, która nadaje się do kochania, jest dziecko. Naiwne i łatwowierne. Posłuszne i pokorne, w pełni podległe władzy dorosłych. By pokochać ludzkość, trzeba by doprowadzić do przemiany społeczeństwa autonomicznych dorosłych w grupę dzieci. Odgórnie ustalony rytm życia zapewniłby ścisły i nienaruszalny porządek, czas na pracę i radosną zabawę. Społeczność dzieci ma potrzeby, którym łatwiej sprostać, i nad którymi łatwiej zapanować. Od dzieci nie można wymagać tego samego, co od dorosłych, a ich trosk i potrzeb nie trzeba traktować w pełni poważnie. Zresztą wszystko, czego chcą dzieci, ogranicza się do zasobów dostępnych tu i teraz. Eliminując cierpienie, wynikające z niedostatku środków materialnych, zapewni się im doczesną szczęśliwość. Organizując świat w ten sposób, Inkwizytor wszystko czyni w imieniu Boga, jako Jego jedyny prawomocny przedstawiciel, co sprawia, że przyznaje sobie władzę więcej niż absolutną. Jedyną ceną za zbudowanie trwałego szczęścia na ziemi było pozbawienie wolności większej części społeczeństwa. Tak Wielki Inkwizytor wyobraża sobie

¹³ Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1-2, przekł. A. Wat, Londyn 1993, s. 289.

miłość do człowieka. W ten sposób chce ulżyć jego brzemieniu. Nie potrafi inaczej. I albo człowiek w pełni dostosuje się do jego intelektualno - emocjonalnych możliwości i będzie "kochany" jako grzeczne i posłuszne dziecko, albo, zachowując niezależność, sam siebie skaże na cierpienie, z którego Wielki Inkwizytor chciał go przecież wyzwolić¹⁴. W ten oto sposób zrealizowany został społeczny system Szygalewa, opisany wcześniej w *Biesach*.

Dlaczego człowiek tak łatwo pozwala z siebie uczynić niewolnika? - pyta Dostojewski. I zaraz odpowiada: ponieważ ulega potrzebie bezpieczeństwa¹⁵. Chce wiedzieć, komu się powierzyć, by uwolnić się od konieczności nieustannej troski o siebie.

Najbardziej to męczący i nieustanny frasunek człowieka: mając wolność szuka czym prędzej tego, przed kim można się pokłonić¹⁶.

Najchętniej, zdaniem Dostojewskiego, człowiek kornie chyli głowę przed cudem, władzą i bogactwem. Oddaje swą wolność tym, którzy ukażą mu choćby pozór cudu, zdobędą nad nim przewagę, albo zapewnią dobrobyt materialny. Pamiętając o odwiecznej niewdzięczności człowieka, punkt trzeci należy powiązać z drugim.

¹⁴ Dostojewski, *Ibidem*. Pisarz często powtarzał, że musimy stać się jak dzieci, by dojrzeć w sobie ową niewinność, w której tkwił, i z której wyłania się najlepsza część człowieczeństwa. Dzieckiem jest książę Myszkim, niczym dziecko jest również Alosza Karamazow. Z drugiej jednak strony, pozostawanie dzieckiem w oczach innych i pozwolenie, by nas jak dziecko traktowano, jest przyzwoleniem na rządy Wielkiego Inkwizytora. W tej ulubionej przez pisarza analogii kryje się zatem pewne niebezpieczeństwo.

¹⁵"Dostojewski odkrył paradoks współwystępowania w ludzkich sercach głębokiego lęku przed cierpieniem oraz gotowości na nie. Człowiek, jakim widział go pisarz, najpierw przygotowany był do sprzedania swej wolności w nadziei uniknięcia cierpienia, ale kiedy stał się niewolnikiem, zbuntował się przeciwko swej niewoli i z powrotem gotów był wskoczyć do oceanu walki i nieszczęść po to, by odzyskać swą wolność." Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, London 1944, s. 92.

¹⁶Pisarz podkreśla, że człowieka zniewala chęć wspólnego pokłonu, czyli znalezienie "czegoś", czemu mogłaby się pokłonić absolutnie cała ludzkość. "Właśnie ta potrzeba wspólności pokłonięcia się jest najistotniejszą męką każdego poszczególnego człowieka i całej ludzkości od zarania wieków. Z powodu tej wspólności pokłonięcia się wzajemnie tępił się mieczem. Stworzyli sobie bogów i wołali do siebie: «Porzućcie waszych bogów i chodźcie pokłonić się naszym, a jeśli nie, to śmierć wam i waszym bogom!»" Dostojewski, BK, 287.

(...) człowiek szuka nie tyle Boga, ile cudu. I ponieważ nie może żyć bez cudu, więc stworzy sobie nowe cuda, już własne, i kłaniać się będzie cudom znachorskim, babim czarom, chociażby sto razy był buntownikiem, heretykiem i bezbożnikiem. (...) Nie zszedłeś, [z krzyża] ponieważ nie chciałeś zniewolić człowieka cudem i pragnąłeś wiary wolnej, a nie pokornego zachwytu niewolnika wobec potęgi, która go raz na zawsze przejęła zgrozą. Ale i w tym zbyt wysokie miałeś mniemanie o człowieku, który jest przecież niewolnikiem, chociaż się buntuje¹⁷.

Większość bohaterów Dostojewskiego nie potrafi postrzegać związku z Bogiem inaczej niż na zasadzie relacji pan – niewolnik. Wewnętrzne poczucie zniewolenia, lęk przed autentyczną wolnością budują fałszywą teologię, aksjologię i antropologię, co rzutuje na wszystkie sfery życia człowieka, każe budować z gruntu złe relacje. Daleka stąd droga do uświadomienia sobie, że:

Święty Cyryl Aleksandryjski zastąpił grecką dialektykę Pana i niewolnika ewangeliczną dialektyką Ojca i Syna¹⁸.

Wolność jest najbardziej paradoksalną wartością, a dobre jej zagospodarowanie najtrudniejszym życiowym zadaniem. Właściwe zrozumienie wolności bywa trudem ogromnym i wielce niebezpiecznym. Nie wystarczy uświadomić sobie, że gdyby nie ona byłibyśmy tylko „klawiszami fortepianu, na którym grają prawa natury”, ale należy unikać fałszywych ścieżek i zagrożeń zewsząd czyhających na ludzkie ego. Trzeba wolność ugruntować, pozwolić jej zapuścić korzenie w życiodajnej glebie – rozumianej szerzej niż chciał Dostojewski, w glebie powszechnych, uniwersalnych wartości. Nie da się tego zrobić bez odwołania do konkretnych wzorów.

Naśladować Chrystusa to przekształcać się w całego Chrystusa, to schodzić za Nim do głębin czeluści naszego świata. Piekło nie jest niczym innym, jak autonomią zbuntowanego człowieka, wykluczającą go z miejsca, w którym obecny jest Bóg. Moc odrzucania Boga jest najdalej posuniętym punktem ludzkiej wolności, ale właśnie takiej

¹⁷ Dostojewski, *op. cit.*, 289.

¹⁸ Paul Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Białymstoku, Białystok 2001, s. 19.

wolności, to znaczy wolności bez granic, chciał Bóg¹⁹.

¹⁹ *Ibidem*, s. 82.

ABSTRACT

FREEDOM AS THE DIVINE FOUNDATION OF HUMANNES. FYODOR DOSTOEVSKY'S ANTHROPOLOGICAL CONSIDERATIONS

No doubt, freedom is the main topic in the works of Dostoevsky. There is probably no other artist and thinker who would say about freedom more - broadly and profoundly describing all its complexity. Freedom constitutes the humanity and at the same time it is the greatest threat to mankind. Man gets freedom as a gift from God, as a key element of his ontic structure. This gift can be a curse, the engine of destruction, ballast, which one need to quickly dump on someone's shoulders. According to Dostoevsky, a man bows his head humbly before the miracle, authority and wealth. He gives his freedom to those who will show him even a semblance of a miracle, will gain an advantage over him, or provide material prosperity. Freedom becomes ill when used arbitrary, enslaves the other, leads to violence and dehumanization.



JADWIGA SKRZYPEK - FALUSZCZAK
UNIwersytet Rzeszowski

ROZUMNE WIDZENIE DOBRA JAKO JEGO MISTYCZNE DOŚWIADCZENIE

Przyjęło się sądzić, że Platon jest ojcem wszelkiej zachodniej mistyki oraz dialektycznego sposobu myślenia. W jego filozofii mieści się zarazem dyskursywny charakter poznania rzeczywistości, jak i bezpośredni intuicyjny ogląd tego, co „jest” tj. bytu. Celem jego filozofii jest znalezienie właściwej teorii (w tym koncepcji idei i pryncypiów świata) by dobrze żyć. To, co teoretyczne, ma swoje przełożenie na praktykę. Autor dialogów przekonuje czytelników, iż najwłaściwszym przedmiotem ludzkiego pragnienia jest byt, który tylko na drodze filozoficznego myślenia może zostać rozpoznany. Człowiek syci się myślą o bycie. Platon w swoich dziełach nie tyle tłumaczy czym byt jest, ile zachęca do podjęcia dialektycznego wysiłku. Jak twierdzi P. Paczkowski: „Dialogi Platona stanowią egzemplifikację *psychagogicznych* celów jego filozofii, da się zanalizować ich strukturę pod tym względem, rozpoznać to, co Gadamer nazwał symetrią toku argumentacji i procesu wychowania. Zbijające z tropu współczesnego czytelnika wybiegi, nagłe zwroty, niekończące się podziały, dygresje i subtelności służyły temu, by czytelnik przebył pewną drogę, dialog chce bowiem formować, a nie informować”¹. Przedstawione w dialogach wizje idealnego, czy Absolutnego Dobra i jego związku z duszą mają na celu doprowadzenie czytelnika – odbiorcy do stanu, w którym podejmie on wysiłek dialektycznego myślenia i wówczas sam, bezpośrednio będzie mógł oglądać byt.

Mistyka rodzi się z odkrycia dwuwarstwowości świata, z przeświadczenia, że w tym świecie, w którym jesteśmy jako istoty

¹ P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2005. s. 76.

śmiertelne, nie ma nic godnego poznania. Zjawiska (*fantazma*) nie dają się poznać ale jedynie zobaczyć. Całe nasze uniwersum doświadczenia należy wziąć w nawias. W platońskiej rzeczywistości znajduje się obszar tego, co może i powinno stać się treścią poznania. Argumentacja uzasadniająca to stanowisko jest racjonalna a opiera się na parmenidejskim sformułowaniu odnoszącym się do bytu i myśli. Byt jest tym, co istnieje i jest zarazem treścią myśli; „byt i myśl są tożsame” - powiada Parmenides. Metodą, dzięki której myśl uchwytuje byt, jest spekulatywne myślenie. Zatem mistyka pojawia się jako jego zwieńczenie, szczyt filozoficznego myślenia. Staje się ona rozwiązaniem zagadnień teoriopoznawczych, moralnych oraz soteriologicznych.

Niniejsza praca jest próbą rozwiązania problemu dotyczącego charakteru platońskiej mistyki. Zagadnienia dotyczące filozoficznych i religijnych inspiracji, jak i przedmiotu mistycznego doświadczenia, rzucają światło na całą twórczość starożytnego myśliciela. Racjonalna droga prowadząca do oglądu tego, co istnieje, jest „podszyta” elementami zaczerpniętymi z tradycji religijnej. Ostatecznie Platon przedmiotem mistycznego doświadczenia nie czyni boga ale zasadę świata tj. Dobro, które może mieć boski charakter.

Początki myślenia według zasad Logosu

Platońską drogę do rozumnego a zarazem mistycznego oglądu Bytu przygotowali myśliciele przedsokratyczni. Wśród nich największe zasługi zdaje się mieć Heraklit z Efezu ze swoją koncepcją Logosu, Parmenides z określeniem, czym jest byt, oraz Anaksagoras z pojęciem Umysłu. Oczywiście nie można pominąć ogromnego wpływu Pitagorejczyków na kształtowanie się teorii idei jak i antropologii. Warunkiem mistycznego doświadczenia w platońskiej filozofii jest racjonalne myślenie. Tą racjonalność, jak przekonuje nas Heraklit, znajdziemy w naturze świata. Jest nią Logos. Myślenie ludzkie jest możliwe dzięki uczestnictwu człowieka w owym Logosie. U Efezyjczyka pojęcie Logosu łączy się pojęciem psyche rozumianej jako ośrodek ludzkiej osobowości. Intelktualny wymiar duszy sprawia, że staje się ona przede wszystkim zasadą racjonalnego myślenia. *Psyche*, która ma fizyczną strukturę (w sensie atmosferycznej pary lub wyziewu) jeśli

przybiera ognistą naturę staje się mądra². Heraklit przekazuje ważną myśl, iż źródłem i celem duszy jest ogień jako symbol dynamicznej, racjonalnej oraz powszechnej zasady świata. K. Narecki w swojej trafnej analizie myśli Heraklita zauważa, iż motyw Homerowego dzieła, tj. wędrówki Odyseusza, zostaje wykorzystany przez myśliciela do stworzenia wizerunku duszy³. Kierunkiem wędrówki jest głębia duszy. Człowiek ma trudności w tym, aby przeniknąć głęboki logos duszy. Działanie duszy nie może zatem iść w kierunku horyzontalnym ale wertykalnym, tak by sięgnąć w głąb poznawalnych rzeczy. „Im większą zdolność rozumowania przejawia człowiek, tym głębsze staje się jego poznanie przybliżające go do celu jakim jest powszechny Logos, zasada wszelkiego istnienia⁴. Przedmiot poznania, czyli powszechny Logos, staje się jednocześnie warunkiem tego poznania. Wyższy poziom rozumienia współgra z większą możliwością nazywania i opisywania (a więc bogacenia zasobów języka), a to z kolei przyczynia się do osiągnięcia wiedzy na temat Logosu, który jest zarazem w świecie i w duszy. Inteligencja (Logos) jest tożsama z najwyższą Mądrością. Stawia on duszę w pozycji czegoś, co jest w swoim rozwoju autonomiczne. Nie potrzeba tutaj boskiej ingerencji jak w wyobrażeniach Homera, by być aktywnym umysłowo. W myśli Heraklita mamy załączek tego, o czym będzie później pisał Platon. Dusza obdarzona najlepszym pierwiastkiem, tj. umysłem, sięga do istoty tego, co jest zasadą wszystkiego, a ten proces przebiega w głębi duszy. Zasada wszelkiego istnienia – Logos, u Heraklita jest czymś boskim, wiecznym, wszechobecnym i kreatywnym. Utożsamia go z boskim prawem dlatego, iż łączy w sobie wszystkie przeciwieństwa. Heraklit postuluje konieczność poznania i zgodnego z nim praktycznego działania (*homologeîn*)⁵. Rozpoznany przez człowieka Logos kieruje jego życiem. Platońska propozycja uprawiania filozofii jest w jakimś stopniu reminiscencją heraklitejskiej koncepcji związku duszy i Logosu.

Z kolei teoria idei mogła wykształcić się na gruncie eleackiego sposobu rozumienia bytu. Tutaj niewątpliwe zasługi ma Parmenides. Znaczące dla naszych rozważań jest to, że bogowie, którzy się pojawiają,

² Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, KUL, Lublin 1999, s. 80.

³ Por. Tamże, s. 81.

⁴ Tamże, s. 82.

⁵ Por. tamże, s. 93.

nie są przedmiotem poznania. Występują w roli przewodników – przekazicieli prawdy. W poemacie „O naturze” (*Peri fyseos*) Parmenides nie występuje jako człowiek religijny, który chce z bogiem nawiązywać więź. Jego zamiarem jest odkrycie prawdy, która by miała niepodważalny, najbardziej powszechny i obiektywny charakter. Należy nadmienić, że poemat Parmenidesa wpisywał się w tradycję kulturową ówczesnej epoki. Literatura owych czasów podejmowała tematykę zarówno religijną jak i tę, w której obecne wątki religijne przeplatają się z doniosłymi ideami dotyczącymi zarówno jednostki jak i społeczeństwa. Poematy służą temu, by pouczyć, podnieść na duchu, a w przypadku elegii wojennych zagrzewać do boju⁶. Parmenides, podobnie jak inni myśliciele, staje w roli nauczyciela. Poucza innych, tak jak jego pouczała bogini. Decyzja o podjęciu szukania Prawdy a zaniechaniu błędnych mniemań ma charakter etyczny. Takie postępowanie zasługuje na uznanie w przeciwieństwie do tego, którym kieruje zły nawyk. Zagadnienia etyczne w epoce archaicznej poprzez literaturę mocno oddziałują na kulturę. Pojawiające się postacie bogów zdają się sankcjonować pewne reguły i normy prawne. Parmenides, ale też Heraklit, to myśliciele, którzy za regułę postępowania przyjmują szukanie prawdy. Myśl filozoficzna z jednej strony będzie kształtowała nowe postawy, bo będzie przekazywała nieznaną dotąd prawdę o rzeczywistości, z drugiej zaś strony będzie tkwiła swymi korzeniami w zastanej tradycji kulturowej. W parmenidesowym poemacie można chociażby odnaleźć przykłady homeryckich i hezjodejskich reminiscencji⁷.

Poemat opowiada o podróży Parmenidesa do bezimiennej bogini. Przewodnikami w tej podróży są dziewicze Hellady, córki słońca, które opuściwszy dom nocy spieszą do światła. Interwencja bogiń jest znacząca. To one muszą nakłonić Sprawiedliwość – Dike do ujawnienia swej obecności i do działania. Dike, która zostaje przekonana słodkimi słowami, otwiera przed młodzieńcem i prowadzącymi go dziewicami podwoje do przybytku Prawdy. Bogini poucza Parmenidesa o tajemnicy bytu. Aby go poznać, należy przede wszystkim pójść słuszną drogą badania prawdy: „że jest i nie może nie

⁶ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1954, s. 79 – 91.

⁷ Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 126.

być, to, co istnieje”. Jest – istnienie okazuje się niezależne od zmysłowo dostrzegalnej rzeczywistości. Parmenides bierze w nawias całe uniwersum ludzkiego doświadczenia świata i pokazuje, iż to, co jest, musi być (na zasadzie konieczności – bo nie może nie być) w sposób absolutny. Ta droga spekulatywnego myślenia, a nie doświadczenia świata, przynosi wiedzę. Odkrycie istnienia jednej Prawdy o charakterze absolutnym jest owocem poszukiwań rozumu. Nadrzędna władza intelektualna (logos) powoduje, iż myśl – *noema* podąża właściwą drogą. Przeciwnikiem rozumu jest nawyk, czyli ugruntowane doświadczeniem przyzwyczajenie zmuszające zmysły, aby kierowały się utartymi sędami. Przed takimi aktami myślowymi przestrzega Parmenidesa bogini. Wiedza, jako rezultat poznania bytu, może zaistnieć na skutek oderwania się od potocznego sposobu myślenia o świecie. Przyzwyczajenie do określonego sposobu myślenia jest siłą, która zniewala człowieka. Bezradność wobec nawyku skazuje człowieka na stan umysłowej anarchii. Właściwe myślenie polegać będzie na separacji, oddzieleniu tych dwóch pojęć, przez które patrzymy na rzeczywistość. Należy przeciwstawić się mocy przyzwyczajenia. Można to uczynić dzięki mocy logosu. On bowiem, jako jedyna predysponowana do tego zadania siła, rozpoznaje i ustala (*krinai*) słuszność myśli. Zanim logos wyda ostateczny werdykt w sprawie bytu i niebytu, musi pokonać wiele przeszkód takich jak nieudolność i przyzwyczajenie, jak też wspiać się po szczeblach poznawczych. Widać więc, że nie ma tutaj radykalnego przeciwstawienia umysłu zmysłom, bowiem zarówno zmysły jak i rozum są użyteczne w czasie badawczej wędrówki. Filozof, który jest adresatem wypowiedzianych przez boginię słów, powinien poznawać, a więc przejść do roli ucznia. Obraz bytu niepodzielonego na części, nienaruszonego, bez żadnych braków, który jednakowo sięga swych granic, jest efektem myślenia według zasad logosu. Wizja bytu, jaką podyktowała bogini Parmenidesowi, jest wiedzą. Myśl o Prawdzie może zaistnieć dzięki logosowi. Według Parmenidesa oznacza on rozum, względnie zdolność umysłową⁸. Dochodzi tutaj do utożsamienia trzech płaszczyzn – językowej, myślowej i ontologicznej. Parmenides, podobnie jak i Heraklit, rysują wyraźną linię pomiędzy tymi, którzy posługują się logosem a tymi, którzy zawierają bezkrytycznym sędą.

⁸ Tamże, s. 142.

(bezkrytyczny tłum – *akrita fyla*). W ten sposób filozofowie przedstawiają się jako elita sięgająca po boską wiedzę. Wyzbyć się partykularnej, opartej na zmysłach, wiedzy po to, by sięgnąć doświadczenie tego, co powszechne i istniejące, a zatem wieczne, staje się celem wybrańców zdolnych do myślenia według logosu. Wydaje się zatem, że to Logos, jako powszechna kosmiczna siła, Prawo ale i władza (rozum) jednostkowej duszy, wyznacza taki a nie inny sposób bycia. Powstaje zatem grunt do myślenia filozoficznego, ale i mistycznego. Myślenie według praw Logosu prowadzi do odmiennego widzenia rzeczywistości, jego ukrytych struktur, gdzie ukazuje się byt.

Kulty misteryjne w tradycji religijnej

Do spójnej teorii dotyczącej świata i człowieka doprowadza Platona pogląd pitagorejczyków, a wraz z nim religia orfików. Tradycja religijna, a szczególnie kulty misteryjne, u Platona, obok silnego racjonalnego elementu, będą stanowiły niejako podporę filozoficznego myślenia. Należy pamiętać, że religia, a wraz z nią wiara w bogów, nie staje się u Platona centralnym zagadnieniem, ale stanowi niejako tło, a czasem narzędzie do filozoficznych zmagania. Do ukształtowania się platońskiej antropologii w znacznej mierze przyczynił się orfizm. Ta stworzona przez Platona koncepcja człowieka w pełni umożliwiła zaistnienie mistyki na gruncie filozoficznym.

E. Żybert wykazuje, iż najwcześniejsze świadectwa podkreślają związek między orficką religijnością a kultem Dionizosa. Jako odłam religijny spoza oficjalnego kultu, orficy związani byli z ekscentrycznym bóstwem Bakchosem. Stąd też w nowo powstałej religii występuje silna tendencja mistyczna rozumiana jako ekstaza (*entheos*), co oznaczało opuszczenie własnego ciała i wypełnienie bóstwem. „To doświadczenie najprawdopodobniej miało wpływ na ukształtowanie się idei duszy, będącej samoistnym bytem, a w następnej kolejności wiarą w jej nieśmiertelność i zainteresowanie losem człowieka po śmierci. Z tego zaś kompleksu wzięła się pierwotnie orficka, a później przejęta przez pitagorejczyków, koncepcja metempsychozy, wędrówki dusz”⁹. Wspólnym mianownikiem filozofii i orfizmu będzie pojęcie

⁹ *Argonautyki Orfickie*, przeł. i opr. E. Żybert, ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2011, s. 17.

opuszczenia, czy też **porzucenia**. Zarówno Parmenides, jak i Heraklit, proponują porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia o partykularnych zdarzeniach na rzecz ujęcia czegoś, co ma wymiar powszechny. Orficy proponują opuścić własne ciało (pojmowane jako więzienie czy grób), uwolnić się od niego, by w ten sposób przerwać cykl narodzin i śmierci. Życie orfików było podporządkowane pewnym regułom w celu zachowania czystości duszy. Obowiązywał ich np. zakaz spożywania mięsa. Jak słusznie stwierdza E. Żybert, oprócz czystości ten zakaz przywodził na myśl pierwotny tryb życia człowieka jeszcze z czasów jego niewinności, gdy nie składano zwierząt w ofierze¹⁰. Platon będzie w swojej epistemologii rozwijał ów wątek czystości duszy, jak też konieczność powrotu do stanu pierwotnego, gdzie dusza, widząc idee, była oddzielona od ciała. Obrzędy wtajemniczenia w *teletai* miały prowadzić do szczęścia zarówno w tym życiu, jak i w przyszłym. Wyrwanie się z okowów ciała, doprowadzenie do stanu odmiennego widzenia rzeczywistości. Nie było to nic nowego, bowiem w kulcie Dionizosa człowiek miał zdolność uwolnienia się od barier dzielących go od świata zwierząt i roślin. Przeżywał wówczas wizje boga, który, jak wierzono, był obecny w naturze i w swoich czcicielach. Dionizos burzył sens tego świata, wyzwalał od niego. Nic więc dziwnego, że Pitagorejczycy, przyjmując orfizm, związali go z Apollonem, który był kojarzony z ładem i porządkiem, zaś szał ekstatyczny zastąpiony został wieszczym. Misteria w Eleusis, orgie ku czci Dionizosa, pozwalały uzyskać odmienny stan świadomości. Rytuały te prowadziły do zniesienia granicy między światem bogów i ludzi. Kult prowadził do pewnego rodzaju więzi między nimi. Grecy wierzą, iż bóg, jako istota obdarzona nadprzyrodzoną mocą, może ocalić człowieka od licznych nieszczęść. Stąd pojawiają się ofiary wotywnie, którymi rządzi pewna ekonomia: mniejsza strata nad większą korzyść.

Znaczące dla kształtowania się platońskiej filozofii są misteria w Eleusis. Odtworzenie przebiegu misteriów nie jest w pełni możliwe, gdyż przestrzegano zakazu powtarzania niewtajemniczonym świętych reguł. Istotnym elementem tych obrzędów były na bazie mitów przedstawienia o losach bogów. Wtajemniczeni przebywali w ciemnościach ogarnięci trwogą, „po czym w rozbłyskającym nagle świetle przy wtórze muzyki, kapłan przewodniczący rytom pokazywał

¹⁰ Por. tamże, s. 16.

im święte przedmioty, a także kłos zboża zebrany w milczeniu”¹¹. Jak trafnie stwierdza M. Eliade, w kultach chodzi o duchową odnowę, która wyrażała się radykalną zmianą egzystencjalnego porządku miasta. Neofita dostępował innego sposobu bycia: stawał się równy bogom, identyfikował się z nimi. W misteriach człowiek podejmuje inicjację, aby przekroczyć ludzką kondycję i uzyskać nadludzki, czy też boski, sposób bycia. Tajemne obrzędy były związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem tego, który w nich uczestniczył. M. Eliade zjawiska symbolicznej śmierci i zmartwychwstania nazywa mistycznymi, gdyż mają na celu ścisły związek z bóstwem¹². To oznacza, że scenariusze misteriów były nierozdzielnie związane ze strukturą życia duchowego. Kult wchodzi w życie społeczeństw, by jego członkowie mogli się odnowić, dostąpić uświęconego sposobu bycia.

Platońska filozofia czerpie inspiracje z kultów misteryjnych. Platon powieliła pewne elementy zastane w tradycji religijnej, by stworzyć i uzasadnić swoją filozofię. Kulty misteryjne stają się w jakiejś mierze prototypem dla racjonalnej myśli filozofa. Celem jest narodzenie się do życia duchowego, przekształcenie świadomości, a wraz z nią własnego bycia. To stanie się również celem platońskiej filozofii. Inicjacja będzie dialektycznym zmaganiem się duszy, odkrywaniem prawdy o najwyższych zasadach rzeczywistości.

Koncepcja duszy

Jądrem antropologii Platona jest twierdzenie, iż człowiek to dusza obleczona w ciało. Dlatego też tak ważnym uczynił on zagadnienie duszy, jej stosunku do ciała, świata i siebie samej. Jako istota nieśmiertelna, dusza przechodzi tylko krąg wcieleń na ziemi rodząc się w tej czy innej postaci. Pitagorejczycy twierdzą, że warunkiem czystości duszy jest poznanie świata. Ten wątek będzie obecny w platońskiej antropologii. Wiedza służy oczyszczeniu duszy. Rozum bowiem umożliwia dostrzeżenie istotności, tak iż dzięki niemu można formułować pojęcia i definicje. Procesowi oczyszczenia u

¹¹ Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, PWN, Warszawa, 1988, s. 332.

¹² Por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Znak, Kraków 1997, s. 163 – 165.

Platona ulega nie tylko to, co jest treścią intelektu, ale całe wnętrze, które podporządkowuje się władaniu rozumem.

W *Fajdrosie* Platon przeprowadza pewną argumentację na poparcie twierdzenia, iż „wszelka dusza jest nieśmiertelna”. Chce on, po pierwsze wykazać jej wyższość nad śmiertelnym ciałem, zaś po drugie, przynależność jej do sfery tego, co istnieje a nigdy nie ginie. Dusza, jako zasada życia, a więc i ruchu, nie może zginąć: „tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem”¹³. Platon swoje stanowisko uzasadnia w ten oto sposób: dusza bowiem z natury swojej należy do świata wiecznego – *intelligibilnego*. Do niego też powinna się ona kierować wszedłszy w ziemskie ciało.

Zagadnienie dotyczące momentu zwrotu (*periagoge*) duszy wydaje się trudne do określenia. Punktem wyjścia jest jakiś moment, w którym dusza, patrząc na rzeczywistość, zaczyna dostrzegać jej niesamoistność, by dojść do przekonania, że rzeczy zmysłowe, aby być, muszą uczestniczyć w danej idei, np. Piękna, Dobra, Sprawiedliwości, Równości, itp. Dusza stopniowo odwraca się od świata zjawisk, by samym już tylko rozumem rozpatrywać to, co jest. Momentem, który zapoczątkowuje dialektykę, może być zwrot duszy ku sobie zgodny z nakazem Pytii Delfickiej: „poznaj samego siebie”. Te dwa momenty stanowią awers i rewers tej samej rzeczywistości – stanowią początek nadniebnej podróży filozofa. Poznanie siebie jako istoty duchowej, owo samopoznanie, służy odpowiedniemu widzeniu rzeczywistości oraz doskonałości duszy i jest skierowane na doświadczenie Jednego bytu, tj. Dobra. Platon przekonuje w dialogach, iż warto jest znosić wszelkie przeciwności przesuając się w kierunku tego, co pozaempiryczne. Mistyka jest przekroczeniem granic, jakie wyznaczyła człowiekowi śmierć poprzez to, iż jest on obdarzony cielesnością, a więc skończonością. W platońską mistykę wpisane jest uwolnienie się od tego, co skończone, na rzecz tego, co nieśmiertelne, wieczne. W *Fedonie* śmierć została potraktowana jako możliwość oczyszczenia duszy z ciała. Słynne wyrażenie „ćwiczenie się w śmierci” oznacza nic innego,

¹³ Platon, *Fajdros*, 245 d w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.

jak zmaganie się z namietnościami oraz dążenie do poznania bytu samym umysłem. Owa śmierć jest skutkiem dialektycznego myślenia. Wzrost rozumności pociąga za sobą zwiększenie możliwości wnikania w sprawy ostateczne¹⁴. Platon i w tymże dialogu powtarza tezę, iż za sprawą zdolności intelektualno – moralnych dusza dochodzi do oglądu bytu. Ćwiczenie się w śmierci jest filozoficznym sposobem życia. Na płaszczyźnie teoriopoznawczej jest to skupienie się duszy na sobie samej, zaś na płaszczyźnie moralnej oddalenie się od tego, co cielesne. Jeśli myślenie spekulatywne jest przedsiönkiem mistyki, to warunkiem jego zaistnienia jest zaniechanie dotychczasowego sposobu życia. Nawrócenie się duszy (*periagoge*) ku sobie w rezultacie jest początkiem mistycznej drogi. Śmierć jest etapem, który poprzedza samo doświadczenie mistyczne. Schemat inicjacji jest bliski drodze wyznaczonej przez Logos. Po śmierci następuje życie. Filozof nie musi powtarzać pewnych rytów, by w pełni w sposób właściwy mógł żyć. Ćwiczenie się w śmierci jest procesem wyrwania się z mroków niewiedzy, a nie zstępowaniem do ciemności na płaszczyźnie świata fizycznego, by w niej doświadczyć cierpienia. Konwersja duszy jest procesem; na każdym etapie drogi dialektycznego myślenia jest ona stopniowym odrywaniem się duszy od zmysłowego sposobu postrzegania rzeczywistości. Stan, w którym dusza byłaby w pewnej aporii – kłopotcie, prowadzi do zwrotu ku prawdzie – przechodzenia myśli od tego, co nie jest, do tego co jest.

Mistyka

Z pewnością sam Platon rozumnego widzenia Dobra nie nazwałby mistyką. Jak podaje B. McGinn, znakomity badacz historii mistyki, ten termin jako rzeczownik: *la mystique* pochodzi z końca XVII w. n. e. Greckie słowo *mystikos* i jego rozmaite derywaty istniały w kulturze dużo wcześniej. Choć trudno ustalić pierwsze adekwatne użycie tego słowa, wiemy, że chrześcijanie już od końca II w. n. e. dość często używali określenia „mistyczny”¹⁵.

¹⁴ Por. Platon, *Fedon*, tłumaczył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Ryszard Legutko, Znak, Kraków 1995, s. 153.

¹⁵ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, przeł. T. Dekert, UJ, Kraków 2009, s. 17.

J. Sudbarck daje etymologiczną wykładnię tego pojęcia. Mistyka pochodzi od greckiego słowa *myein*, co należy tłumaczyć jako „zamknięcie oczu”, „zatkanie uszu”, czyli szukanie wewnętrznego doświadczenia, którego nie można osiągnąć poprzez doświadczenie zmysłowe¹⁶. To znaczenie przeniesione na grunt platońskiej filozofii wskazuje na korelacje między czymś, co nazywamy mistyką, a epistemologią. Platon swoim adeptom proponuje taką metodę, w której zmysły nie odgrywają znaczącej roli. Należy pamiętać, że znaczenie doświadczenia zmysłowego odgrywa pewną rolę przy tworzeniu się wiedzy prawdziwej, aczkolwiek jest ona marginalna, niezbyt istotna¹⁷. Celem filozoficznych zmagania rozumu jest poznanie, które, jak się okazuje ostatecznie, nie ma charakteru pojęciowego.

Jeśli zdefiniujemy mistykę jako szczególnego rodzaju doświadczenie, to okaże się, że w platońskiej koncepcji mistyka będzie doświadczeniem umysłu. Jest ona poznaniem poza poznaniem spekulatywnym, jest intuicyjnym bezpośrednim oglądem. Intelkt jest miejscem owego widzenia Bytu. Poprzez niego w tym doświadczeniu uczestniczy cała dusza. Jest to więc rodzaj mistyki intelektualnej. Pojawia się ona jako odpowiednie widzenie rzeczy. Filozof w świecie *intelligibilnym* widzi wszystko takie jakie jest – nieprzemijające. Oglądać świat to nic innego, jak doświadczać obecności jego przyczyn. To oznacza w pierwszej kolejności przejść przez zasłonę świata zmysłowego mocą dialektycznego rozumowania. Platońska filozofia jest zachętą powrotu do swych źródeł. Platon niekiedy nazywa umysł boskim pierwiastkiem duszy - jako taki jest on pokrewny ideom. Tłumaczy w ten sposób cel filozoficznego poznania. Na mocy pokrewieństwa człowiek dąży do poznania bytu. Boski oznacza tyle, co doskonały poprzez wieczne trwanie, czyste istnienie. Ogląd mistyczny jest najwłaściwszym sposobem bytowania człowieka, jest powrotem do początku i spełnieniem swego przeznaczenia.

¹⁶ Por. J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tł. B. Białecki, WAM, Kraków 1996, s. 24.

¹⁷ Analizując platońskie dialogi można zauważyć, że ich autor nie zajmuje wyraźnego stanowiska w kwestii roli zmysłów w poznaniu istoty rzeczy - idei. Chociażby w *Fedonie*, czy w *Menonie* opowiada się za porzuceniem doświadczenia zmysłowego zaś w *Uczie* czy dialogach okresu późnego dowartościowuje rolę zmysłów w tworzeniu się wiedzy.

Jak trafnie zauważa K. Albert, w doświadczeniu mistycznym można wyróżnić pewne elementy. Na ów odmienny stan świadomości składają się:

- 1) odczucie terażniejszości, odrzucenie tego, co przemijające,
- 2) bezpragnieniowość, która jest skutkiem absolutnego nasycenia się i ustania wszelkich pragnień,
- 3) holistyczna wizja rzeczywistości, odrzucenie wielości na rzecz jedności, czy inaczej: rozszerzenie świadomości do granic całej rzeczywistości, objęcie wszystkiego w jednym akcie spojrzenia,
- 4) stan błogości, stan najwyższej radości,
- 5) doświadczenie swojego głębokiego „ja” i zarazem doświadczenie wyjścia na zewnątrz siebie, tj. stan ekstazy,
- 6) stan wewnętrznego spokoju,
- 7) doświadczenie jedności z czymś absolutnym¹⁸.

Stanów tych nie można opisać, ani jasno wyrazić poprzez pojęcia. Momenty mistycznego doświadczenia są obecne w niebiańskiej podróży duszy i jej oglądzie Dobra samego. Dochodzi w nim do przekształcenia jej dotychczasowego bytowania. Doświadczenie mistyczne jest wpisane w filozoficzne myślenie.

Pragnę w tym miejscu rozgraniczyć platońskie rozumienie mistyki od *unio mystica* u Plotyna, gdzie następuje całkowite zjednoczenie podmiotu i przedmiotu widzenia. Zaprezentowany przez autora dialogów moment widzenia Dobra sugeruje jedynie możliwość mistycznej jedności. Jednak w sposób jednoznaczny nie możemy stwierdzić, czy w owym oglądzie następuje stopienie się podmiotu i przedmiotu mistycznego doświadczenia. Według K. Alberta mistyka w sensie zjednoczenia się podmiotu z przedmiotem w myśli Platona nie jest jasna i jednoznaczna. Z tą tezą nie zgadza się Bernard McGinn. Za Festugièr'em nie waha się on nazywać Platona mistykiem, choć wie, że jest to kwestia dość kontrowersyjna¹⁹. K. Albert twierdzi zaś, że u Platona można jedynie mówić o intuicji mistycznej, co akcentowałoby

¹⁸ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Antyk Kęty 2002, s. 21 – 45.

¹⁹ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. 31.

jakiś szczególny rodzaj poznania jako bezpośredniego szczególnego oglądu. W *Uczcie*, gdzie Platon prezentuje finalny ogląd Piękna, pojęcia *monon* i *syneinai* oznaczają przede wszystkim „bycie razem”²⁰. Na tym etapie dialektycznej drogi daje się zauważyć pewną aporię. Chociaż ogląd Dobra jest jego rozumnym widzeniem, to jest stanem, który wymyka się ścisłemu racjonalnemu ujęciu. Ponieważ myślenie i język są ze sobą ściśle powiązane, próba przekazania wiedzy o Jednym – Dobru jest niezmiernie trudna. Jeśli język potraktować jako środek wyrazu tego, co poznane (przy czym samo poznanie miałoby charakter pozajęzykowy), a nie jako coś co umożliwia jakiegokolwiek myślenie i poznanie, to okazuje się, że w tej sytuacji można jedynie posłużyć się metaforą, która daje wiedzę prawdopodobną, a nie ścisłe ujęcie zjawiska czy przedmiotu²¹.

Pewne fragmenty *Fajdrosa*, *Uczty*, *Listu VII*, *Państwa* oraz *Timajosa* zawierają prawdę o doświadczeniu przez duszę tego, co Najwyższe. Od momentu zwrotu ku światu rzeczywistemu – *periagoge*, dusza ludzka jest aktywna. Dopiero u kresu drogi, kiedy obcuje z przedmiotem swych pragnień, dusza pozostaje w szczególnej bierności. Na tym etapie nie musi trudzić się myśleniem spekulatywnym, bowiem ma bezpośrednio i naocznie dane to, co jest. Jest to moment pewnego spoczynku duszy. W omawianych przeze mnie fragmentach platońskich dialogów można rozpoznać słowa – klucze, które charakteryzują moment doświadczenia mistycznego. W *Fajdrosie* pod wpływem widzenia Piękna, dusza doświadcza szczęścia, w *Uczcie* - nieśmiertelności, w *Liście VII* – światła, które płonie w niej „samo siebie podsycając”. W *Państwie* w metaforycznym obrazie jaskini ów moment bezpośredniego oglądu Dobra wiąże się z pojęciem światła i poznania, zaś w *Timajosie* - naśladownictwa, które przyczynia się do harmonii duszy. We wszystkich tych fragmentach jest obecny platoński pogląd o wartości tej chwili, w której człowiek oczami duszy ogląda Dobro. Szczęście, jakiego doświadcza dusza, jest powodem, dla którego warto podejmować wysiłki filozoficznego myślenia. Szukanie bytu jest słuszną drogą. Platon zaś w sposób przekonywujący uzasadnia, dlaczego to jest jedyna właściwa postawa życiowa.

²⁰ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 110.

²¹ Por. *tamże*, s. 175n.

W *Fajdrosie* Platon tymi słowami opisuje finalne widzenie Piękna: „A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie i umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi rozradowuje aż ją obręcz drogi znowu na to miejsce przyniesie”²². (...) „A piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Zeusem, a inni za innymi bogami (...)”²³. Opisywane przez Platona szczęście jest pewnym stanem różnym od zadowolenia, jakie dają rzeczy w świecie zmysłowym. Przede wszystkim jest to stan szczęścia w stopniu najwyższym, możliwy do osiągnięcia przez duszę ludzką. Dotychczasowe dążenia osiągnęły swój cel. Uczucie szczęścia pochodzi z nieprzemijalności bytu, na który kieruje się dusza. Radość, czy zadowolenie osiągnięte dzięki rzeczom zmysłowym, pochodzi z zewnątrz, dlatego jest przemijające, rodzi wkrótce nowe pragnienia. W odczuciu istnienia bytu człowiek czuje się uwolniony z więzów codziennego myślenia – wkracza w inny wymiar myślenia i przeżywania²⁴. Ten stan łączy się z czymś, co można by nazwać „bezpragnieniowością” duszy. W obliczu istnienia, tj. Dobra, człowiek nie dąży już do niczego więcej. Przedmiot widzenia, czyli Piękno - Dobro najwyższe jest określane jako „nie ubrana w barwy ani kształty istota istotnie istniejąca²⁵”, co wskazuje na jego absolutne istnienie. Inspiracje platońskiej drogi ku Dobru mają swoje źródło w misteriach sprawowanych w Eleusis²⁶.

Charakter tego oglądu jest wzorowany na religijnym doświadczeniu Absolutu. Rudolf Otto, analizując stany, które towarzyszą człowiekowi obcującemu ze sferą sacrum, wyróżnia pewne istotne elementy takiego doświadczenia. Doświadczeniu boskości towarzyszy poczucie *numinosum*, czyli niezwykłości. Przedmiot *numinotyczny* stoi w kontraście do tego, co światowe. Można go określić

²² Platon, *Fajdros*, 247 d.

²³ Tamże, 250 c.

²⁴ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, ss. 47n.

²⁵ Por. Platon, *Fajdros*, 247 c.

²⁶ Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Homini, Bydgoszcz 2001, s. 162.

jako coś „ponadnaturalnego” i „ponadświatowego”²⁷. Dzięki temu, że ów przedmiot doświadczenia przekracza i przewyższa wszystko, co jest, daje poczucie najwyższej radości i uniesienia. *Fascinans* opisany zostaje jako najwyższa radość, stan błogości, czy egzaltacji, który jest jakościowo inny od zwykłej racjonalnej radości²⁸. Platoński ogląd Dobra pod pewnymi względami różni się od doświadczenia religijnego, jakie opisuje R. Otto. Nie ma w nim elementu odczucia grozy, poczucia małości wobec wielkości upragnionego przedmiotu, jak również uczucia zależności wobec tego przedmiotu.

W *Uczcie* Platon również stosuje terminologię zaczerpniętą z misteriów. Celem tego zabiegu jest wtajemniczenie w najwyższy stopień wiedzy. Podobnie jak w misteriach, następuje oczyszczenie. „*Katharsis* było wstępnym elementem każdego wtajemniczenia, *mystai* musieli go dokonać, by móc dostąpić zaszczytu obcowania z tym, co boskie – musieli zmyć z siebie piętno przynależności do świata ludzkiego. Widzimy jak od tego momentu struktura *Uczty* powiela scenariusz misteryjnej inicjacji”²⁹. Myśl Platona inspirowana misteriami nabiera charakteru praktycznego. Celem uczestnictwa w misteriach jest jakiś rodzaj zbawienia, zaś celem oglądu Dobra - osiągnięcie doskonałości intelektualnej i moralnej. Zarówno filozof, jak i uczestnik misteriów, poprzez doświadczenie czegoś Najwyższego oddalają się od gorszej sfery, wyzwalają się od jakiegoś zła. Świątowanie misteriów powinno być zdarzeniem niezapomnianym, które przemienia całą ludzką egzystencję³⁰. Było to niewątpliwie doświadczenie czegoś niezwykłego, co mogło wpłynąć na całe życie *epoteia*, który się jemu poddał. Można zatem przypuszczać, że nie bez powodu Platon na kanwie religii misteryjnej tworzy obrazy ostatecznego widzenia Jednego – Dobra. Język misteriów służy Platonowi do zilustrowania jakichś odmiennych intelektualnych i emocjonalnych stanów³¹. W *Uczcie* rolę *mystagoges* pełni na początku Sokrates, później Diotyma. Objawia ona tajemnice bytu – Piękna samego. Owo wtajemniczenie ma dokonać w duszy adepta filozofii wewnętrznej przemiany;

²⁷ Por. Rudolf Otto, *Świętość. Elementy Racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 33, 64.

²⁸ Por. tamże, s. 64n.

²⁹ P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, s. 96.

³⁰ W. Burtkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 161.

³¹ Por. tamże, s. 163.

upodobnienia się do boga³². Dusza w obliczu przedmiotu swego pragnienia staje się **nieśmiertelna**. Za sprawą rozumnego widzenia przekracza przemijanie i jednostkowość. Myślenie dialektyczne wznosi się ze sfery jestestw w świecie do samego ich źródła – Jednego Pięknego. Pomimo, iż stan nieśmiertelności duszy jest chwilowy, tak jak chwilowe jest widzenie, powstaje on pod wpływem uchwycenia tego, co jest. Nieprzemijalność rzeczy, którą się karmi umysł, daje odczucie **teraźniejszości**. Myślenie uniwersalne uwolnione od jednostkowości bytu, który nie „jest” ale „staje się”, daje doznanie **trwania**. Dusza w owej teraźniejszości nie musi wychylać się ku przyszłości, gdyż nie pragnie już innych rzeczy. Filozoficzne myślenie wyrywa człowieka nie tylko ze zwykłego sposobu myślenia o rzeczywistości, ale też ze zwykłego sposobu bytowania. Dusza pod wpływem myśli sama ulega zmianie. Jak opisałam to wyżej, owa zmiana jest procesem zapoczątkowanym w momencie zwrócenia się ku Jednemu – Dobru. Na każdym etapie dialektycznej drogi odkrycie prawdy o rzeczywistości wiąże się z pewną postawą wobec niej i wobec siebie samego. Jednak w odróżnieniu od dialektycznych wysiłków i zmagania duszy ze sobą, finalny ogląd Dobra jest jej przemianą dokonywaną się w bierności pod wpływem widzianego przedmiotu. Prawdziwe Piękno, a nie jego pozory, sprawia, że dusza zyskuje nieśmiertelność. Pojawia się również koncepcja tworzenia – płodzenia rzeczy pięknych pod wpływem Pięknego: „(...)bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste”³³. Pojęcie idea (*eidos*) pierwotnie oznaczała wzór³⁴. Piękno, które też zarazem jest Dobrem i bytem sprawia, że dusza stykając się z nim, sama staje się doskonała, a będąc taką, może tylko tworzyć dzielność rzeczywistą. Ogląd rzeczywistego przedmiotu powoduje istotną zmianę w podmiocie; taką, iż ten staje się na wzór widzianego bytu. W *Uczcie* pada mnóstwo określeń dotyczących Pięknego. Jest ono: nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne, piękne samo w sobie, czyste, wolne od obcych pierwiastków, niesplamione ludzkimi wnętrzościami i barwami i wszelką lichotą śmiertelną³⁵. Przedmiot widzenia jest czymś, co posiada boski charakter. Nie tylko w sensie ontologicznym jest

³² Por. Platon, *Uczta*, 212 a.

³³ Tamże, 212 a – b.

³⁴ Por. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 17.

³⁵ Por. Platon, *Uczta*, 211e.

umiejscowione poza sferą empiryczną. Przymiotniki, których Platon używa, wskazują na separację od tego, co jest złe, zwykłe, pospolite, śmiertelne, zmysłowe. W tym sensie Piękno objawia się jako doskonałe oraz transcendentne i jako takie umożliwia uczestnictwo wszelkim innym przedmiotom. Eros na poziomie ziemskim i duchowym jest dążeniem do zespolenia z upragnionym przedmiotem. Widzenie prawdy służy przywróceniu doskonałości duszy.

Nieco inną koncepcję Piękna, jak i rodzaj jego doświadczenia, ukaże Platon w *Timajosie*. Według spostrzeżeń byt jest wielością, zaś według pojęcia (logos) jest on jednością. Piękno świata wynika z doskonałego modelu i natury Demiurga, który jako dobry wprowadza porządek w dotychczasowy chaos³⁶. Mit staje się opowieścią o charakterze *psychagogicznym*. Należy bowiem naśladować działalność Demiurga, wprowadzając ład i porządek do swojego wnętrza. Do tego ma człowieka prowadzić kontemplacja natury. Wiedza jest wznoszeniem się do Duszy Świata obejmującej całość wszystkiego, co jest. Upodabniając się do swego pierwowzoru, jednostkowa dusza ludzka może przedrzeć się przez powłokę zmysłowości i zjawiskowości, by uchwycić to, co uniwersalne. Mityczne opowiadanie o tworzeniu świata zawiera sugestię, że powrót do początków zakłada holistyczną wizję rzeczywistości. W tym zawarta jest także eschatologia: „Ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy”³⁷. Taki człowiek jest oczyszczony z wielkiej masy złożonej z czterech żywiołów, które tworzą świat zjawiskowy.

W *Liście VII*, podobnie jak w *Państwie* w metaforze jaskini, mamy pojęcie światła, które staje się podstawowym narzędziem opisu doświadczenia mistycznego. Doświadczenie opiera się na antytezach, na poruszaniu się pomiędzy skrajnościami; od przerażenia po szczęście, od wysiłku i napięcia po spokój i spoczynek, wreszcie od ciemności do światła. Wysilek filozofa zostaje uwieńczony spokojem i doświadczeniem światła, które wytryska w duszy dzięki wiedzy: „(...) nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy

³⁶ Por. Platon, *Timajos*, 30 a – b.

³⁷ Tamże, 42 b – c.

światło i płonie, już odtąd samo siebie podsycając”³⁸. Ten passus również nasuwa myśl o podobieństwie filozoficznego doświadczenia do misteriów³⁹. Po długotrwałych wysiłkach nagle dusza doświadcza czegoś niezwykłego. Nie ma już czegoś „naprzeciw” ale w niej samej jest jasność, do której dążyła. Pojęcie światła jest symbolem możliwości czystego widzenia (takie znaczenie ma metafora słońca w *Państwie*), jak również doświadczenia niezwykłego stanu radości.

Motyw wyrwania się duszy z okowów zła świata ziemskiego, by zażywać spokoju i szczęścia w sferze *intelligibilnej*, staje się głównym przesłaniem platońskiej *psychagogii*. Filozofia staje się sposobem osiągnięcia tego stanu, wtajemniczeniem w świat pozaempiryczny, gdzie przebywa przedmiot godny najwyższego pożądania. Dialektyczne poznanie w finalnym punkcie sytuuje się poza poznaniem, jako szczególnego rodzaju doświadczenie, które ostatecznie przemienia poznający je podmiot. Akt poznania w końcowym etapie podróży duchowej jest czymś, co Platon nazywa terminem *noesis* i może być rozumiany jako forma bezpośredniej intuicji. Według słów E. R. Doddsa: „Najwyższy akt poznania nie będzie w ten sposób aktem w całości ściśle poznawczym, ale będzie zawierał w sobie moment urzeczywistnienia potencjalnej identyczności pomiędzy Absolutem w człowieku i Absolutem poza człowiekiem”⁴⁰. W tym ujęciu szczytem platońskiej kontemplacji byłaby świadomość, że jest się tożsamym z obecną Ostateczną Zasadą, rzeczywistym Bytem. Obcując z tym, co prawdziwe, dusza ostatecznie przemienia swój byt, tj. już nie staje się, ale jest czysta, doskonała, piękna, czyli taka, jaką być powinna. Przedmiot rozumnego widzenia niewątpliwie, jako coś najdoskonalszego, jest czymś boskim.

Bogowie w filozofii Platona

Znamienne w platońskiej filozofii jest to, iż przedmiot mistycznego doświadczenia jest tożsamy z przedmiotem dyskursywnego myślenia. Platon od początku swojej twórczości do jej

³⁸ Platon, List VII 341 c – d w: Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska, PWN, Warszawa 1987.

³⁹ Por. W. Burkret, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 164.

⁴⁰ E. R. Dodds, *The „Parmenides” of Plato...*, s. 141 w: B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. 43.

końca starał się sformułować teorię idei – bytu w sposób właściwy. Wiemy, iż w okresie średnioakademickim przedstawiał idee na sposób eleacki. W późniejszym okresie chciał wyeliminować możliwe błędy w koncepcji idei. Jako przyczyny rzeczywistości i warunek widzenia rzeczy, nie mogą być obiektami izolowanymi. Nadał więc im Platon charakter relacyjny. Nadal przysługuje im predykat wieczności. Wyróżniona idea Dobra, przyczyna istnienia wszystkiego, co jest, stoi na szczycie zhierarchizowanej i rozwarstwionej rzeczywistości. Jak dowiadujemy się z przekazu pośredniego, w nauce wykładanej w Akademii jest to zasada Dobra. Rodzi się pytanie – czy możemy mu przypisać pojęcie Boga (*theos*) zakorzenione w tradycji religijnej, którą znał Platon?

Jedno – Dobro jest czymś, co przewyższa wszystko inne. Jako przyczyna istnienia (*Państwo*) pełni rolę porządkującą i jednoczącą wielość. Do niego odnoszą się atrybuty, jakie posiada byt - istnienie. W *Fajdroście* pada określenie, które najpełniej wyraża charakter tego istnienia – istota istotnie istniejąca.

Opowieści Homera przedstawiają bogów jako nadludzi obdarzonych niezwykłą mocą. Są to istoty doskonałe, obdarzone życiem wiecznym, posiadają cechy ludzi, ale w odróżnieniu od tamtych cieszą się szczęściem nieprzemijającym. Cała sfera boskości stanowiła według przekonań Greków jedność. Bogowie przede wszystkim są synonimem siły. „Siły te, nierówne, o działaniu różnorodnym i różnej potędze mogły być ze sobą w stanie walki. Przekonanie, że kosmos jest terenem, na którym rozgrywają się konflikty między boskimi siłami kryje się za najrozmaitszymi opowiadaniem mitologicznymi o walkach między bogami i pokoleniu bogów”⁴¹. Bogowie dzierżą władzę nad światem i człowiekiem; chociaż są obdarzeni siłą nadprzyrodzoną, nie są wszechwładcy i wszechwładni jak Bóg chrześcijan. Każdego boga ogranicza bowiem obecność innych bogów oraz Mojra, czyli prawo rządzące kosmosem⁴². Bogowie pełnią określone role, które funkcjonują w powiązaniu z całością świata boskiego i występują w pewnym kontekście kulturowym. Oprócz postaci bogów w religii greckiej pojawiają się demony (*daimonion*). Mają status nieco niższy od bogów, choć od czasów Platona *daimonion* zaczął oznaczać osobną

⁴¹ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, s. 301.

⁴² Por. tamże, s. 301.

kategorie istot boskich. Z czasem uformowało się przekonanie, że każdy człowiek ma ducha, który się nim opiekuje. Mógł on być dobry bądź zły. Jak wiadomo, platoński Sokrates przyznawał się do posiadania ducha opiekuńczego, który mu nakazywał pełnić rolę filozofa - wychowawcy. Dzięki niemu, pełniąc swoją misję, mógł powoływać się na boski autorytet: „(...) posłucham boga raczej aniżeli was (...)”⁴³. Filozofia zostaje przez Sokratesa nazwana „służbą bożą”. Jest w tym reminiscencja heraklitejskiej i parmenidejskiej myśli, że prawdziwa mądrość jest rzeczą boską.

Z czasem w tradycji greckiej zaczyna zanikać pojęcie boga nadczłowieka na rzecz pojęcia istoty doskonałej moralnie. Bóg obdarzony wiecznością nakazuje żyć według określonych reguł moralnych. Stoi na ich straży. Nowy rozdział w kulturze greckiej otwierają poeci, chórzyci, prawodawcy, którzy wystawiając potęgę bogów dają wskazówki etyczne. Tragediopisarze – Ajschylos, Sofokles, przestrzegają przed naruszeniem moralnego porządku, które może jedynie przywrócić gniew bogów. Bóg jest strażnikiem porządku świata, jego odwiecznych praw, które człowiek powinien przestrzegać. Jeśli człowieka dotyka kara bogów, to po to, by mógł on dzięki cierpieniu oczyścić swoją duszę. Dla Platona bóg to istota nadprzyrodzona, obdarzona życiem i szczęściem nieprzemijającym, doskonała moralnie. Bogowie są kwestią wiary a nie wiedzy. Podstawą wiary dla każdego Greka jest szczególny stan ducha – *deisidaimonia*, czyli lęk przed bóstwem⁴⁴. Dla Platona zaś ważne staje się zachowanie tradycji, gdyż jest dobra. W niej objawia się mądrość przodków. Pozwala ona zachować ład i porządek w społeczeństwie. Bóg nie może być przedmiotem dowodzenia, tak jak przyczyny rzeczywistości – idee. „Nieśmiertelnym zaś, bez żadnej logicznej podstawy, tylko dzięki naszej fantazji, wyobrażamy sobie boga, któregośmy ani nie widzieli ani nie pojęli należycie, niby jakąś istotę żywą, a nieśmiertelną (...)”⁴⁵. W innym miejscu, tj. w *Timajosie*, Platon powie, że należy wierzyć, bo tak karze obyczaj⁴⁶. W platońskiej filozofii bogowie pełnią rolę **wzorczą**. Dla duszy, która jest nękana cierpieniami przez swą niewiedzę, oni jako istoty, którym obce

⁴³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 29 d w: Platon, *Dialogi*, t. I przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.

⁴⁴ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, s. 299.

⁴⁵ Por. Platon, *Fajdros*, 246 c – d.

⁴⁶ Por. Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, 40 e.

są nieszczęścia, są godni naśladowania. W *Fajdroście* czytamy, iż bogowie kontemplują wieczny byt. Są przedstawieni jako istoty cieszące się wiecznym szczęściem z powodu widoku idei. Celem ich życia, jak i duszy ludzkiej, jest kontemplacja wiecznych idei. Z *Teajteta* wiemy, iż najwłaściwszym sposobem życia jest upodobnienie się do boga na miarę możliwości⁴⁷.

W platońskiej filozofii bóg nie jest wybawicielem człowieka. Jeśli bóg jest, to jako doskonała istota kontempluje wieczne niezmiennie idee. Platon stara się w ten sposób przekazać pewną prawdę. Doskonałym (pod każdym względem) jest się wtedy, gdy pojmuje się umysłem to, co istnieje. Prawdziwym wybawicielem człowieka jest więc umysł. Uwalnia on człowieka z wszelkiego nieszczęścia. Człowiek nie potrzebuje boga, żeby ten przemienił jego los. Nie potrzebuje innych misteriów oprócz tych, które może dać mu rozum.

Podsumowanie

Platońska mistyka wyrasta z umiejętności posługiwania się dialektyką. Pojawia się jako konsekwencja filozoficznego sposobu życia. Współczesna Platonowi kultura, a w tym religia i rodząca się myśl filozoficzna, umożliwiły stworzenie przez autora dialogów takiego a nie innego obrazu rzeczywistości, w której człowiek ma szczególną pozycję. Zajmuje on miejsce (a ściślej: powinien je zajmować) tam, gdzie świat jest doskonały. Wektor życia duszy jest skierowany ku bytowi, który jest wieczny i doskonały. Rozumny ogląd bytu jest naturalnym stanem duszy, a zarazem doświadczeniem czegoś niezwyklego, odmiennego. O kształcie życia człowieka nie decydują bogowie, ale rozum. Filozofowie, jako ci, którzy są zdolni do dialektycznego rozpatrywania bytu, prezentują się jako elita sięgająca po boską wiedzę. Podobnie jak poprzedni myśliciele, tak i Platon stwierdza, iż jest ona możliwa po odrzuceniu partykularnych opinii, błędnych ludzkich mniemań opartych na doświadczeniu. Mistyka jest wewnętrznym spojrzeniem na to, co najbardziej powszechne i istniejące. W tym doświadczeniu duszy chodzi o uzyskanie siebie przemienionego, doskonałego. Człowiek dostrzega wówczas odmiennosć sfery bytu od tej, która rodzi się i ginie.

⁴⁷ Platon, *Teajtet*, 176 b – c, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.

Szczęście duszy wypływa wówczas z ustania wszelkich pragnień i nieprzemijalności rzeczy. Mistyka jest propozycją dla tych, którzy mają świadomość ograniczoności swojej i świata. Dzięki tej świadomości człowiek może zwrócić się do swojego wnętrza i wznieść się do na poziom bytu, do swojej ojczyzny, by dostąpić prawdziwych święceń i by jak bogowie dostąpić nieśmiertelności.

ABSTRACT

THE JUDICIOUS PERCEIVING OF GOOD AS ITS MYSTICAL EXPERIENCE

The Plato's mysticism arises from a conviction of an existence of two realities. The world of phenomena cannot be recognized by a human, it can only be seen. The whole world of our experience should be put in brackets. The reality which is a subject of our cognition contains an existence inside itself. The speculative thinking is a method of capture an existence by mind. Thus only a philosopher can reach the top of intellectual mysticism. It is a specific experience of mind. Dialectic cognition in its final point is placed beyond speculative cognition. It is a direct seeing of the Good Itself. The communion with It changes the human. Contemplation brings to mind that you are identical with the Final Principle, the Real existence. Judicious perceiving of existence is a natural state of a soul and at the same time an experience of something unique and unusual. The Plato's mysticism is an inner look at what is the most common and existing. The philosophers are presented as an elite reaching the god's wisdom, capable of dialectical considering of an existence. Mysticism is an offer for those who are awesome of the world elapsing. Due to this awareness, a human can get his inside and rise to the level of existence in his homeland as well as be granted the true holiness and reach the immortality as gods.



TOMASZ STĘPIEŃ

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

ZNANY – NIEZNANY BÓG. UWAGI NA TEMAT ROZWOJU DOKTRYNY NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA U CHRZEŚCIJAŃSKICH AUTORÓW OD II DO VI WIEKU

Począwszy od II w. po Chrystusie w greckiej filozofii w coraz większym stopniu ujawniają się tendencje, które można nazwać mistycznymi. Wyraz kierunku tych zmian możemy odnaleźć już w twórczości Filona z Aleksandrii, który za cel filozofii uznaje zjednoczenie się z Bogiem. Wynika to nie tylko z faktu, że autor ten był Żydem, ale także, w równym stopniu, jest podjęciem wątków obecnych już u „boskiego Platona”. Filozofia jest przecież, zgodnie ze słynnym zdaniem z Teajteta, tak często przywoływanym przez medioplatoników, „ucieczką stąd w górę (...), a ucieczka ta jest połączeniem się z Bogiem”¹. Jednak postać Filona z Aleksandrii, jest dla niniejszych rozważań istotna nie tylko dlatego, że zapoczątkował on w dużym stopniu takie właśnie rozumienie filozofii, ale także z tej racji, że jego pisma, w których w duchu platońskim komentował pięcioksiąg, były niezwykle często cytowane przez chrześcijan². Apologeci, którzy w II w. po Chr. będą bronić prześladowanego chrześcijaństwa, znajdą w jego tekstach postać filozofii, która była im szczególnie bliska. Dla kolejnych niechrześcijańskich autorów należących zarówno do nurtu średniego platonizmu, jak i później do neoplatonizmu, traktowanie filozofii jako drogi wstępowania duszy ku Bogu jest już całkowicie oczywiste.

¹ Platon, *Teajtet*, 176 A-B (tł. W. Witwicki, Kęty 1999).

² Zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 35. Autor podkreśla, że pisma Filona zachowały się do naszych czasów właśnie dzięki chrześcijanom, dla których był dużo ważniejszy, niż dla autorów żydowskich. Stwierdza on także, że prezentowana przez niego postać platonizmu „stanowi intelektualne tło wielu Ojców [Kościoła] i użycza formy dla zrozumienia idei wstępowania duszy wzwyż ku Bogu”.

Powyższe uwagi pozwalają zrozumieć dlaczego w okresie, który mam zamiar zaprezentować, problem znajomości Boga i tego, co w ogóle możemy o Nim wiedzieć, staje się jednym z podstawowych zagadnień. Skoro celem filozofii jest zjednoczenie z Bogiem, to realizacja takiego zamierzenia nie jest możliwa bez posiadania jakiejś wiedzy o Bogu, którą ma człowiek chcący się z Nim zjednoczyć. Prawdziwa wiedza na temat rzeczy boskich stanie się więc także pośrednim celem rozważań autorów chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Jednak ci pierwsi będą zawsze starali się wykazać, że ich wiedza o Bogu jest pewniejsza i pozwala lepiej osiągnąć zamierzony cel. W przypadku chrześcijan będziemy mogli zobaczyć, że nie był to tylko przedmiot polemiki z Grekami, ale także, w późniejszym okresie, problem wiedzy o Bogu stał się niezwykle istotnym zagadnieniem sporów doktrynalnych w łonie samego chrześcijaństwa.

Chciałbym jednak zaznaczyć, że celem moich rozważań nie jest pełne ukazanie tej problematyki, ponieważ jest to zagadnienie daleko przekraczające ramy tego tekstu. Dlatego chciałbym jedynie przedstawić, posługując się tekstami wybranych autorów, w jaki sposób następowała ewolucja poglądów na temat poznawalności Boga. Okazuje się bowiem, że chrześcijańscy autorzy IV i Vw. po Chr. będą w tej kwestii zajmować stanowisko całkowicie przeciwstawne temu, które prezentowali apologety. Bóg znany chrześcijanom staje się stopniowo coraz bardziej niepoznawalny. To właśnie przejście od poznawalności do niepoznawalności Boga chciałbym zarysować, usiłując także wskazać przyczyny takiego właśnie rozwoju chrześcijańskiej doktryny.

Prawdziwa wiedza o Bogu znana chrześcijanom

Jak już wcześniej zaznaczyłem, początki chrześcijańskiej nauki o poznawalności Boga są bardzo mocno związane z apologetycznym charakterem pierwszych chrześcijańskich tekstów. Jeżeli bowiem bronią oni chrześcijaństwa obecnego w rzymskim świecie, to ich celem jest z jednej strony pokazanie, że chrześcijanin jest częścią Imperium, uznającym jego polityczny ład i kulturę. Dlatego właśnie apologety usiłują znaleźć takie jej elementy, które mogą być ukazane jako korzenie ich własnych przekonań. Z drugiej strony odmawiają oni przecież oddawania czci bożkom pogańskim i dlatego w pewnym

wymiarze w tej kulturze się nie mieszczą. Z tej racji cechą prawie każdej apologii będzie wykazywanie, że wiedza o Bogu jaką posiadają chrześcijanie jest nie tylko prawdziwa, ale także lepsza od tej, jaką posiadają poganie. W ten sposób już na samym początku chrześcijańskiej teologii pojawia się problem możliwości poznania Boga.

Oczywiście, taka argumentacja nie byłaby możliwa, gdyby nie było owego punktu stycznego, a więc poglądów do których chrześcijanie mogliby się odwołać. Okazuje się, że autorzy ci nie polemizują wcale z pogańskim kultem i wiedzą o bogach, która pochodzi z mitologii. Jest ona dla nich całkowicie obca i dlatego odrzucają ją całkowicie. Jak trafnie zauważa Jozef Ratzinger, chrześcijanie nie widzieli w greckiej kulturze żadnych punktów stycznych z religią pogan, natomiast tym, co w zastanej kulturze antycznej przyciągało ich uwagę i budziło szacunek, była grecka filozofia³. Fakt ten sprawia, że pisma apologetów są niejako naturalnie tekstami odwołującymi się dzieł greckich filozofów.

Apologeci byli jednak dalecy od twierdzenia, że filozofowie (obojętnie z jakiej szkoły), wypowiadali jakieś nieprawdziwe twierdzenia na temat Boga. Oni raczej twierdzili, że Grecy poznali prawdę na temat rzeczy boskich, ale wiedza ich była na tyle niepewna i fragmentaryczna, że różne szkoły filozoficzne nie były w stanie dojść do porozumienia odnośnie tego, co w tej materii jest prawdą. W swoich twierdzeniach apologeci prawie dokładnie kopiowali stanowisko św. Pawła⁴, który w słynnym fragmencie listu do Rzymian przyznaje, że poganie odkryli to, co „o Bogu można poznać” (Rz 1, 19)⁵. Jednak to prawdziwe poznanie nie zaprowadziło ich do oddania czci Bogu i to stało się przyczyną ich moralnego upadku: „A ponieważ nie uznali za

³ Zob. Jozef Ratzinger, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 11-14.

⁴ Pogląd o tym, że stanowisko apologetów (nawet w przypadku autorów najbardziej radykalnych, jak choćby Tacjan Syryjczyk) nie polegało na całkowitym odrzuceniu filozofii greckiej, ale jedynie na pokazywaniu jej nieskuteczności w realizacji celu zjednoczenia z Bogiem, uzasadniłem w moim tekście: „Chrześcijanie przeciwko greckiej filozofii. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów”, *Warszawskie Studia Teologiczne*, XX, 1, 2007, s.103-111. Główną tezą tego artykułu jest stwierdzenie, że takie stanowisko było w zasadzie rozwinięciem i kontynuacją tego, co znaleźli oni u św. Pawła w cytowanych fragmentach listu do Rzymian.

⁵ Tłum. *Bibilia tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2002.

słuszne zachować prawdziwego poznania Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak, że czynili to, co się nie godzi.” (Rz 1, 28) Rozwijając myśl św. Pawła, apologeti krytykowali filozofów za to, że toczyli ze sobą ciągłe spory i spory te właśnie sprawiły, iż nie można było nic ustalić w sposób pewny. Świetnie wyraża to św. Justyn Męczennik wraz ze słynną doktryną fragmentów jednego logosu: „Wyznaję, że modlę się i ogromnie pragnę, aby uznano mnie za chrześcijanina. Nie dlatego bynajmniej, że nauka Platona jest całkowicie różna od nauki Chrystusa, lecz dlatego właśnie, że nie jest z nią identyczna, podobnie zresztą jak również nauka innych: stoików, poetów i pisarzy. Każdy bowiem z nich widział z rozsianego Logosu tylko część, dla niego zrozumiałą i o tym mówił dobrze. Ponieważ jednak w punktach zasadniczych głosili oni poglądy wzajemnie sprzeczne, wynika z tego jasno, iż nie posiadali wiedzy pewnej, ani właściwego poznania.”⁶

Innymi słowy, poznanie filozofów okazało się nie tyle nieprawdziwe, ile raczej fragmentaryczne nieskuteczne. Aby potwierdzić powyższe słowa można przytoczyć tu jeszcze wiele fragmentów Justyna, Hermiasza, czy Tacjana⁷. Już teraz jednak widzimy wyraźnie sposób, w jaki apologeti zarzucają filozofii nieskuteczność w prowadzeniu człowieka do szczęścia. Prawdziwa wiedza to nie tylko taka, która odpowiada rzeczywistości boskiej, ale taka, która także pozwala dojść do zjednoczenia z tym, co głosi. Niepewność filozoficznej mądrości faktycznie ją więc dyskwalifikuje. Nie sprawia to jednak, że apologeti negatywnie oceniali możliwość samego poznania Boga. W ich oczach nawet greckie umysły nie oświecone łaską były wielkie. Tym

⁶ Św. Justyn Męczennik, *2 Apologia*, 13,2-3 (tł. L. Misiarczyk, Kraków 2004).

⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, 3, 7: „Dlatego też nie dajcie się zwieść spotkaniom owych miłośników bardziej próżności niż mądrości, którzy uczą rzeczy sprzecznych między sobą, bredząc, co każdemu ślina na język przyniesie. Liczne zresztą są pomiędzy nimi kłótnie. Nienawidzą się wzajemnie i walczą ze sobą, a próżność popycha ich do pragnienia najwyższych miejsc.”; Hermiasz, *Satyra na filozofów pogańskich*, 5: „Ponieważ filozofowie ci nie są zdolni wypracować żadnej wspólnej opinii na temat duszy człowieka, jeszcze mniej byli w stanie ukazać prawdę o bogach i świecie. Mają oni jednak odwagę, by nie rzec, że są wręcz szaleńcami, w ogóle się do tego zabierając. Ci, którzy nie potrafią odkryć natury własnej duszy, wysilają się aby określić naturę bogów. Nie znają własnego ciała, a silą się na poznanie natury świata.” (tł. L. Misiarczyk).

bardziej umysł chrześcijanina jest w stanie w bardzo dużym stopniu poznać Boga, a wiedza w tym przypadku nie płynie tylko i wyłącznie z poznania czysto rozumowego, ale także z Objawienia. Nawet jeżeli bardzo nisko oceniali poznawcze możliwości człowieka, to jednak ciągle mogli powiedzieć za Pismem Świętym, że przede wszystkim to Bóg daje się poznać człowiekowi. Dlatego często powoływali się oni na prolog do Ewangelii św. Jana, w którym czytamy, że Boga nikt nigdy nie widział, a dopiero Jezus Chrystus pouczył o nim człowieka (J 1,18)⁸.

Należy jednak już w tym miejscu powiedzieć, że Pismo Święte wcale nie jest jednoznaczne w kwestii poznania Boga. Z jednej strony głosi (zwłaszcza Nowy Testament) objawienie się Boga, ale z drugiej także głosi niepoznawalność istoty Tego, który zamieszkuje „światłość niedostępną” i „którego drogi nie są ludzkimi drogami”. Jak zobaczymy, późniejsi autorzy będą podkreślali znaczenie owych fragmentów Pisma Świętego. Na razie jednak chrześcijanie w obliczu konieczności obrony wiary ciągle zachowują optymistyczne przekonanie o możliwości poznania Boga. Jeżeli jakieś poznanie Boga jest możliwe, to na pewno w formie najdoskonalszej posiadają je chrześcijanie.

Stopniowe umacnianie się myśli chrześcijańskiej skłania jednak do przekonania, że prawda o Bogu jest udziałem jedynie chrześcijan, a poganie nie byli jej w stanie poznać. Najlepszym przykładem jest tutaj Klemens Aleksandryjski, który w sposób bardzo ciekawy wykorzystuje poglądy filozofów przeciwko nim samym. Zna on bardzo dobrze greckie poglądy dotyczące niepoznawalności Najwyższej Przyczyny. Dlatego zaczynając fragment *Kobierce*⁹ poświęcony niemożności pojęcia Boga przez intelekt, odwołuje się do fragmentu platońskiego *Timajosa*¹⁰, mówiącego o tym, że trudno jest znaleźć Ojca i Twórcę wszystkiego i mówić o Nim. Klemens łączy ten fragment z werselem listu VII, który także potwierdza niemożliwość mówienia o Bogu¹¹. Dalej Aleksandryczyk rozwija swój wywód na temat niepoznawalności Boga twierdząc, że te słowa, które mówi „kochający prawdę Platon”, musiały

⁸ Twierdzenie o niemożliwości zobaczenia Boga znajdziemy także w *Liście do Tymoteusza* (1 Tm 6,16).

⁹ Por. *Kobierce*, V, XII, 78, 1 – 82, 4.

¹⁰ Zob. Platon, *Timajos*, 28 C.

¹¹ Por. Platon, *List VII*, 341 C; por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tł. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa 1994, t. II, s. 63, przypis 257.

być przez niego usłyszane w jakiejś formie objawienia, ponieważ traktują one o tym samym, co Księga Wyjścia (Wj 20, 21). Mojżesz wstępujący na górę „przez świętą kontemplację wspiął się na szczyt tego, co tylko intelektem jest do objęcia”¹². Wstąpienie Mojżesza w ciemność, gdzie przebywał Bóg, oznaczało, że Bóg jest niewidzialny i niewyraźalny słowem, a sama ciemność wyraża niewiarę i niewiedzę ogółu ludzi, które stoją na przeszkodzie poznaniu prawdy¹³. W dalszej części swojego wywodu Klemens cytując greckich poetów i filozofów z całą mocą podkreśla, że prawda o niepoznawalności Boga była znana poganom¹⁴. Następnie wylicza on kategorie Arystotelesa, aby podkreślić, że Bóg nie mieści się w żadnym z rodzajów bytu, ponieważ wszystkie byty powołuje do istnienia¹⁵. Także imiona Boga są zupełnie nieadekwatne i kiedy nadajemy je Bogu, „wskutek zupełnej bezradności posługujemy się pięknymi nazwami, aby nasza świadomość mogła się na nich oprzeć, nie będąc zdana na błędzenie gdzie indziej”¹⁶. Wszystkie imiona mają nam jedynie pomóc „w drodze do wyobrażenia sobie mocy Wszechmocnego”¹⁷. W końcu nie możemy utworzyć żadnej definicji Boga, ponieważ, zgodnie z nauką Arystotelesa¹⁸, można ją uzyskać tylko na podstawie cech przysługujących przedmiotowi poznania albo z przesłanek poprzedzających i lepiej nam znanych, a przecież żadnego z tych sposobów nie możemy zastosować do Boga.

Mimo to człowiek może poznać Boga, ale tylko dlatego, że prawdziwe poznanie Boga zostało dane chrześcijanom. Na potwierdzenie tej tezy Klemens cytuje listy św. Pawła. Apostoł pisze przecież, że mądrość, o której mowa, nie jest mądrością tego świata (1 Kor 2,6-7), ale jest ukryta w Chrystusie (Kol 2,2-3)¹⁹. Aleksandryjczyk przywołuje w tym miejscu fragment listu do Koryntian, w którym św.

¹² *Kobierce*, V, XII, 78, 1.

¹³ *Kobierce*, V, XII, 78, 1.

¹⁴ Klemens przywołuje tutaj Orfeusza, 78, 4; jeszcze raz platońskiego Timajosa, 79, 3-4; Solona, 81, 1 i Empedoklesa, 81, 2; odwołuje się do Filona Aleksandryjskiego, 80, 4; Plutarcha, 80, 9 i Arystotelesa, 82, 3.

¹⁵ Por. tamże, 81, 5-6.

¹⁶ Tamże, 82, 2.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Analitiki wtóre*, I, 2, 71 B (tł. K. Leśniak, Warszawa 1990).

¹⁹ *Kobierce*, 80, 4-5.

Paweł opisuje swoje mistyczne przeżycie. Fragment ten będzie później często przywoływany przez chrześcijańskich autorów w kontekście mistycznego poznania Boga. Podczas tego wydarzenia Apostoł został uniesiony do trzeciego nieba i usłyszał słowa niewypowiedziane, których człowiekowi wypowiedzieć nie wolno (2 Kor 12,2-4). Według Aleksandryjczyka św. Paweł robi tutaj aluzję do „niewyraźnego istnienia Boga”, którego opisanie nie leży w naturalnych możliwościach człowieka. Jednak św. Paweł usłyszał jakieś tajemne słowa i jakoś poznał Boga, choć nie dokonało się to dzięki naturalnym możliwościom ludzkiego intelektu²⁰. Teza ta zostanie rozwinięta w dalszej części *Kobierców*²¹.

Widzimy zatem, że Klemens Aleksandryjski bardzo radykalnie formułuje naukę o niepoznawalności Boga, jednocześnie twierdząc, że chrześcijanie mogą Go poznać przez Chrystusa. Jednak wiedza chrześcijan jest tu przeciwstawiona niewiedzy pogan. Opis mistycznego przeżycia św. Pawła potwierdza, że nawet dla chrześcijan istnieją różne stopnie poznania Boga, a prawdziwa wiedza jest dostępna jedynie dla tych, którzy wznieśli się na najwyższe stopnie mistycznego zjednoczenia. Mimo wszystko Klemens podtrzymuje przekonanie, że człowiek dzięki łasce może poznać Boga swoim intelektem. Chrześcijanin jest posiadaczem prawdziwej gnozy, czyli wiedzy o Bogu, która jest jego udziałem dzięki łasce. U Klemensa Aleksandryjskiego obserwujemy także bardzo ważne przesunięcie akcentów. Wcześniej chrześcijanie posiadali lepszą wiedzę o Bogu, ale nie łączyła się ona koniecznie z wysokim poziomem życia duchowego. Ona była po prostu dostępna chrześcijanom. Klemens, podkreślając różne stopnie wiedzy o Bogu, jednocześnie pisze o nich w kontekście doświadczenia mistycznego. Aby osiągnąć „wyższe” poznanie Boga, nie wystarczy już sam chrzest. Nawet życie chrześcijanina może stać się drogą duszy ku górze, ku zjednoczeniu z Bogiem, które w jakimś stopniu może być osiągnięte już tu na ziemi, nie tylko po śmierci. Takie mistyczne tło

²⁰ Tamże, 97, 1-2.

²¹ Por. tamże, V, 13, 83, 1 – 88, 5. Najmocniej chyba potwierdza ją Klemens we fragmencie 87, 1, gdzie pisze, że „(...) tylko za pośrednictwem Chrystusa należy poznawać prawdę, aby doznać zbawienia, nawet jeżeli uprzednio gorliwie uprawiało się filozofię helleńską”.

zagadnienia poznawalności Boga będzie się ciągle pojawiać i rozwijać u następców Klemensa z Aleksandrii.

Najlepszym przykładem umacniania się tendencji mistycyzujących są pisma Orygenes. U niego także jednym z podstawowych kontekstów rozumienia wiedzy o Bogu, jest już nie tylko życie człowieka ochrzczonego, który zwyczajnie modli się i przystępuje do sakramentów, ale doświadczenie mistyka, którego dusza wspięła się ku Bogu, aby go oglądać w sposób doskonalszy. Bóg z jednej strony przewyższa wszystko, ale z drugiej człowiek może w pewnym stopniu go poznać²². Opisując mistyczną drogę człowieka do Boga Orygenes twierdzi, że intelekt człowieka dostępuje oczyszczenia dzięki łasce i może wtedy poznać sprawy dotyczące Boga. Wyjaśniając, co znaczy widzenie chwały Bożej, Orygenes pisze: „Jeśli zaś chodzi o sens alegoryczny, to oglądaną chwałą Bożą można nazwać dokładne poznanie spraw dotyczących Boga oraz to, co się postrzega intelektem (nous), który jest do tego zdolny dzięki doskonałemu oczyszczeniu: oczyszczony intelekt, który wykracza ponad wszelkie sprawy materialne, zostaje ubóstwiony przez to, na co patrzy, aby mógł wyraźnie doświadczyć oglądu Boga.”²³

Zatem ludzki intelekt może jakoś poznać Boga i jasno widać, że jest to możliwe dzięki łasce. Bóg może być w pewien sposób poznany, a Orygenes odnosi się niechętnie do twierdzenia o całkowitej niepoznawalności Boga²⁴. Jeszcze lepiej pokazują to fragmenty, w których wyjaśnia, że ciemność, w której ukrył się Bóg, staje się dla człowieka zjednoczonego z Bogiem światłością i może jakoś zostać poznana²⁵. Jak mówi sam Orygenes: „bywa bowiem, że Pismo przedstawia ją [ciemność] w świetle dodatnim”²⁶. Dalsze rozważanie poświęca on wyjaśnieniu, co oznacza ów dodatni wymiar ciemności. Jest on rozumiany

²² Warto w tym miejscu przytoczyć celną uwagę M.J. Edwards'a, że dla Orygenes niepoznawalność Boga jest całkowicie niezaprzeczalna, ale jednocześnie nie jest stwierdzeniem, które powoduje, że nie można nic więcej o Bogu powiedzieć. Niepoznawalność Boga postuluje jedynie konieczność pozytywnego Objawienia, zob. M.J. Edwards, *Origen against Plato*, Ashgate 2002, s.61.

²³ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, XXXII, 27, 338 (tł. S. Kalinkowski, Kraków 2003).

²⁴ Por. A. Louth, dz.cyt., s. 96.

²⁵ Por. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, II, 27, 171-174.

²⁶ Tamże, II, 27, 171.

tylko przez tych, którzy już doświadczyli oświecenia i dzięki temu mogą przebywać w ciemności, która dla nich stała się światłością²⁷. Ten świetlisty wymiar ciemności usiłuje on wytłumaczyć w ten sposób, że niewiedza człowieka jest ciemnością, która dąży do światłości Boga i z czasem sama staje się światłością wtedy, kiedy człowiek wiedzę uzyska. Twierdzi wręcz, że zbliżając się do Boga człowiek jeszcze nie jest do końca świadomy niewiedzy, która jest w nim i dopiero w momencie, kiedy rozpoznaje w sobie ciemność niewiedzy, zostaje ona zapełniona światłością poznania Boga²⁸. Intelktualne światło, którym Bóg rozświetla intelektualną rzeczywistość, jest nie tylko udziałem Chrystusa i Ducha Świętego,²⁹ ale w jakimś sensie może go doświadczyć także intelekt człowieka. Warto tu zaznaczyć, że zadanie Orygenesusa jest w tym miejscu tym trudniejsze, że jako jeden z pierwszych usiłuje na gruncie chrześcijańskim tak głęboko opisać mistyczne doświadczenie, w którym człowiekowi wierzącemu nieustannie towarzyszy łaska.

Widzimy jednak wyraźnie, że dla Orygenesusa, nawet kiedy Bóg ukrywa się w ciemności, pozostaje w pewien sposób znany. Zachowuje on optymistyczną postawę odnośnie możliwości poznawczych ludzkiego intelektu, musimy jednak cały czas pamiętać, że nie jest to intelekt w stanie czysto naturalnym. Jest on nieustannie wspomagany przez łaskę, która nie tylko pozwala mu poznać więcej, ale także wspomaga proces oczyszczenia dokonujący się przez praktykowanie ascezy i zdobywanie cnót. Pozytywne nastawienie do możliwości poznania Boga sprawia, że nawet ciemność, o której pisze Orygenes staje się światłością. Jak zobaczymy późniejsi autorzy pisząc o boskiej ciemności będą przekonani, że ciemnością pozostanie ona zawsze i nie będzie w życiu mistycznym takiego momentu, w którym dla ludzkiego intelektu stanie się ona światłem.

²⁷ Por. tamże, II, 27, 174.

²⁸ Por. tamże, II, 28, 174. „Jeszcze bardziej paradoksalnie mógłbym powiedzieć o ciemności pojmowanej w sensie pozytywnym, iż spieszy ona ku światłości, ogarnia ją i z czasem sama się nią staje. Ma to miejsce dlatego, że niedostrzegana ciemność tak dalece zmienia się w oczach tego, kto nie zauważa jej potęgi, że po uzyskaniu pouczenia zaczyna on stwierdzać, iż zdomowiona w nim ciemność, po rozpoznaniu jej, stała się światłością”.

²⁹ Tamże, II, 27, 172.

Niezrodzoność jako istota Boga, która jest znana człowiekowi – argumenty Eunomiusza na temat poznawalności Boga

Ten chrześcijański optymizm odnośnie możliwości poznania Boga ulega bardzo istotnej przemianie w wyniku kolejnego spotkania chrześcijaństwa z filozofią. Możemy nazwać to spotkanie kolejnym, ponieważ dokonało się w całkowicie nowych okolicznościach. Choć wcześniej chrześcijaństwo znało różne herezje, to jednak nie były one tak bardzo nośne i nie wywołały takich kontrowersji jak Arianizm. Zwolennicy Ariusza po raz pierwszy użyli na taką skalę filozofii, uzasadniając swoje tezy w polemice z przeciwnymi im chrześcijanami. Choć Ariusz i jego uczniowie nie stworzyli żadnego nowego systemu filozoficznego, to jednak ich związki z filozofią są niewątpliwe mimo, iż nie mamy nawet jasności, czy bardziej wpłynął na nich Arystoteles czy Plotyn. Sami tak często odwoływali się do Stagiryty, że ariańska analiza problemu Trójcy Świętej traktowana była przez niektórych Ojców Kościoła, jako zastosowanie pism logicznych Arystotelesa do rozumienia Boga. Dlatego też nawet Stagirytę nazywano „przywódcą arian”³⁰, a Grzegorz z Nyssy nie wahał się nazwać wykorzystywanej przez arian dialektyki „podłą sztuką Arystotelesa”³¹. Grzegorz z Nazjanzu, zarzucając arianom nadużywanie „technologii” Arystotelesa, sam zaczął się nią posługiwać, aby zwalczać adwersarzy ich własną bronią³².

Niezależnie od wpływów Arystotelesa, Ariusz odwoływał się także do Plotyna³³, którego związki z filozofią Stagiryty, są ostatnio na nowo podkreślane. Intelktualny kosmos Plotyna składał się z trzech hipostaz, które pochodziły od siebie wzajemnie. Jedną z podstawowych zasad tego procesu było to, że hipostaza pochodząca jest zawsze mniej

³⁰ Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 203.

³¹ Por. *Contra Eunomium*, I, 55, 4 (*Gregorii Nysseni opera*, red. W. Jaeger, Leiden 1960, t.1).

³² Por. G. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s.63.

³³ Por. R. Mortley, „The Alien God in Arius”, w: *Platonism in the Late Antiquity*, Indiana 1992, s. 206-215. W konkluzji tego artykułu autor zaznacza, że choć terminologia, której używa Ariusz, jest odmienna od neoplatońskiej, to jednak sama koncepcja Boga wydaje się zbieżna z poglądami Plotyna i wcześniejszych platoników – Attykusa i Albinosa.

doskonała od tej, która dawała jej początek³⁴. W efekcie Arianie, uznając rodzenie Syna przez Ojca za jakąś postać pochodzenia, twierdzili, że z Boga Ojca nie mógł pochodzić ktoś równy Jemu w Bóstwie. Jednocześnie jednak uważali, że Boga najlepiej można zrozumieć ujmując Go jako niezrodzonego, ponieważ On sam od nikogo nie pochodzi. Arianie także twierdzili, czego najlepszym przykładem jest Eunomiusz, którego poglądy są tutaj kluczowe, że niezrodzoność jest przymiotem identycznym z istotą Boga, a mówiąc o Jego niezrodzoności jesteśmy w stanie ją wyrazić.

Wynika z tego, że podstawowymi problemami, przed jakimi stają ortodoksyjni autorzy, jest po pierwsze zagadnienie pochodzenia i tego, jak należy je rozumieć, kiedy zachodzi pomiędzy Osobami Trójcy. Zagadnienie to także ściśle łączy się z problemem odróżnienia stworzenia od Stwórcy. Problemy wielu chrześcijańskich autorów, wynikające z przejścia plotyńskiej teorii pochodzenia, wynikały właśnie z tego, że łączyli ją z zupełnie obcym autorom niechrześcijańskim - biblijnym pojęciem stworzenia³⁵. Jest to o tyle istotne, że konsekwencją oddzielenia Stwórcy od stworzeń jest dużo większa transcendencja Boga w relacji do kosmosu. Bóg przestaje być po prostu jego częścią i, co za tym idzie, możliwości poznania Boga znacznie się zmniejszają, bo przedmiot poznania nie jest już częścią rzeczywistości, ale raczej całkowicie poza nią wykracza. Jak zatem widzimy, spory ariańskie w

³⁴ Rozumienie procesu pochodzenia i zasadę wzajemnego podporządkowania hipostaz przedstawiłem w swojej pracy: *Pseudo-Dionizy Areopagita - chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa 2010, s.140-153.

³⁵ Problem połączenia biblijnej koncepcji Boga-Stwórcy z greckim obrazem świata był widoczny już u Filona z Aleksandrii. Dlatego u niego pojawia się bardzo wyraźnie problem niepoznawalności Boga (A. Louth, dz. cyt., s.36-38). Jednak jak się wydaje dopiero chrześcijańscy autorzy stopniowo zdają się rozumieć konsekwencje jakie dla koncepcji Boga, pociąga za sobą nauka o stworzeniu świata. Można to zauważyć już u Klemensa z Aleksandrii (E.F. Osborn, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, s. 33n). Rozwój tego zagadnienia w pismach Orygenesa analizuje M.J. Edwards (Dz. cyt. s. 61-74). Najbardziej obszerne studium dotyczące konfliktu pomiędzy biblijnym obrazem świata i platońskim Timajosem zaprezentował J.Pelikan (*What Athens to do with Jerusalem: Timeus and Genesis in Counterpoint*, Michigan 1997). Ukazuje on rozwój chrześcijańskiego obrazu świata zarówno u Ojców Kapadockich, jak i autorów łacińskich, św. Ambrożego, św. Augustyna i Boecjusza.

sposób nieuchronny prowadziły do drugiego, najbardziej nas interesującego, problemu możliwości poznania Boga.

Jeżeli chodzi o pierwszy problem, to najobszerniejszą polemikę dotyczącą tego, jak należy rozumieć pochodzenie, skierował przeciwko Arianom łaciński autor – Mariusz Wiktoryn. Jego polemika jest znamieną, ponieważ pokazuje, że Arianie popadli w błąd niewłaściwie rozumiejąc pochodzenie, jako proces zewnętrzny wobec natury Boga i zarazem proces hierarchizujący Boskie Osoby. Główną oś polemiki Mariusza Wiktoryna opiera się na stwierdzeniu, że Arianie, źle rozumiejąc pochodzenie, zwyczajnie je uprościli. Innymi słowami, Mariusz Wiktoryn zarzuca Arianom, że zbyt słabo poznali filozofię, którą się posługują, a ma on do tego pełne prawo, ponieważ sam, przed swoim nawróceniem, był neoplatonikiem świetnie znającym poglądy Plotyna i Porfiriusza³⁶.

Jednak polemika Mariusza Wiktoryna jest przez niego prowadzona z pozycji dużo bardziej skomplikowanej – porfiriańskiej teorii pochodzenia. Bezpośrednio na poglądy Arian reagowali Ojcowie Kapadocy, których oponentem w tej kwestii był przede wszystkim Eunomiusz z Kyziku. Jego postać jest dla nas tym ciekawsza, że broni on ariańskich tez przede wszystkim odwołując się do naturalnej teologii, a centralne zagadnienia jego argumentacji oscylują wokół problemów epistemologicznych³⁷. Był on jednocześnie pośród wszystkich Arian najbardziej wykształconym i utalentowanym, posługującym się arystotelesowską dialektyką „techno-logiem”³⁸.

Dla Eunomiusza stwierdzenie, że Bóg jest niezrodzony nie oznacza wcale, że nazywamy Go imieniem, które tylko i wyłącznie jest

³⁶ Argumentację Mariusza Wiktoryna, która oscyluje wokół problemu właściwego rozumienia pochodzenia przedstawiłem w artykule: „Neoplatońskie źródła problemu pochodzenia Osób Boskich”, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 42(2003) 1, s. 41-58.

³⁷ Referując poglądy Eunomiusza opieram się przede wszystkim na ustaleniach A. Rade-Gallvitz'a, które zawarł w opracowaniu: *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*, New York 2009, s.96-112. Autor w swojej analizie najpełniej rekonstruuje poglądy Eunomiusza posługując się nielicznymi dziełami ocalałymi z jego bogatego dorobku. Rade-Gallvitz broni tezy, że zagadnienie możliwości poznania istoty Boga jest centralne dla rozważań Eunomiusza oraz, że podstawowa dla jego epistemologii jest koncepcja prostoty Boga.

³⁸ Zob. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale 1993, s. 25.

mu nadawane zgodnie z niedoskonałym ludzkim sposobem poznania, ale przede wszystkim oznacza stwierdzenie tego, że Bóg jest tym, kim jest³⁹. Jego argumentacja opiera się na tym, w jaki sposób człowiek może ująć Boga przy pomocy pojęć, które tworzy. Choć twierdzi on, że nie możemy mieć adekwatnego pojęcia (epinoia) Boga, to jednak jednocześnie uważa, że możemy poznać Boga nie przy pomocy zwykłych pojęć, ale raczej „ujęć” (ennoia), do których zalicza właśnie niezrodzoność⁴⁰. Eunomiusz zdaje sobie sprawę, że nie wystarczy tutaj uzasadnić tego, że możemy mieć jakieś ujęcie Boga, ponieważ takie ujęcia mogą być różnorakie. Trzeba także wykazać, jak możemy poznać, które ujęcia Boga są prawdziwe, a które nie. Aby tego dokonać, przywołuje on stoicki pogląd dotyczący ujęć nazywanych „naturalnymi” albo „wspólnymi”. Ujęcia takie posiadają wszyscy ludzie i dlatego można powiedzieć, że wynikają one z natury, ponieważ w jakiś sposób są w niej zapisane. Inne ludzkie pojęcia są zaś już tylko interpretacją owych podstawowych pojęć, a ta interpretacja ma właśnie najczęściej postać konceptualizacji, czyli takiego dookreślenia naturalnego ujęcia, że powstaje pojęcie całkowicie zgodne z ludzkim sposobem pojmowania rzeczy. Jak słusznie zauważa Rade-Galvitz, Eunomiusz nigdzie nie mówi, tak, jak czynili to stoicy, że takie podstawowe ujęcia są zapisane w ludzkiej naturze przez Boga, albo prawo Bożej Opatrzności⁴¹, pozostaje więc ciągle pytanie skąd one pochodzą. Niemniej ważnym kryterium prawdziwości owych pierwotnych pojęć jest to, co Eunomiusz nazywa „nauczaniem Ojców”. Owo nauczanie, do którego zalicza zarówno Pismo Święte, jak też pisma Ojców Kościoła i tradycję, mają według niego także zawierać niespaczoną prawdę o Bogu⁴². Takie niespaczone przez ludzką konceptualizację i ograniczenia umysłu ujęcie Boga, to przede wszystkim rozumienie Go jako niezrodzonego. Eunomiusz twierdzi także, że „niezrodzoność” nie jest ujęciem negatywnym, ponieważ negacja oznacza zaprzeczenie czegoś, co istniało wcześniej i już zostało poznane. Natomiast w Bogu nie ma żadnego następstwa i czegoś bardziej pierwotnego od Niego i dlatego, ponieważ jest On czystym i prawdziwym Bytem, „niezrodzoność” po

³⁹ Zob. A. Rade-Galvitz, dz. cyt., s.97.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 101.

⁴¹ Por. tamże, s. 103.

⁴² Zob. tamże.

prostu opisuje to, kim Bóg jest⁴³. Niezrodzoność tak ujęta, musi także być właściwie rozumiana, nie chodzi bowiem o niezrodzoność jakiejś części, czy przymiotu Boga, ale Bóg musi być niezrodzony w swojej istocie.

Argumentacja Eunomiusza zmierza do nieuchronnej konkluzji, że niezrodzoność najlepiej wyraża i opisuje Boga i jest z nią identyczna. W polemice ze św. Bazylim, Eunomiusz stawia nawet pytanie, którym otwiera jeden ze swoich listów do Bazylego: „Czy czcisz to, co znasz, czy to czego nie znasz?”⁴⁴. W dalszej argumentacji, rozwinięcie powyższego pytania, doprowadza do konkluzji, że albo zna się istotę Boga, albo nie zna się Go wcale⁴⁵. Eunomiusz oczywiście twierdzi, że zna Boga w jego istocie i może oddawać mu cześć, ponieważ zna Go jako Niezrodzonego. Istota Boga jest więc dla człowieka w pewnym stopniu poznawalna, a przynajmniej może on uzyskać o niej wiedzę pewną, o której wie, że jest prawdziwa. To stwierdzenie właśnie wywoła gwałtowną polemikę Ojców Kapadockich i najbardziej jasne jak dotąd w historii chrześcijańskiej myśli sformułowanie niemożliwości poznania Boga.

Teologia negatywna Ojców Kapadockich

Pytanie Eunomiusza z pewnością nie było łatwe. Przecież właśnie Grecy wedle słów św. Pawła mieli czcić to, czego nie znali (Ap 17,23), podczas gdy Apostoł głosił im na Areopagu wiedzę o tym nieznanym Bogu. Całkowite zaprzeczenie poznawalności Boga byłoby więc równoznaczne z twierdzeniem, że Chrześcijanie w właściwie są w takiej samej sytuacji jak greccy słuchacze apostoła. Poza tym takie stanowisko byłoby w jawnej sprzeczności ze słowami św. Pawła, który z pozycji chrześcijańskich głosił Boga, którego zna. Kluczem do rozwiązania tego problemu i odpowiedzi na pytanie Eunomiusza, było właśnie utożsamienie znajomości Boga ze znajomością Jego istoty i to właśnie stanowi centralny punkt argumentacji Bazylego. Będzie on więc argumentował, że nie możemy znać Boga nie znając jednocześnie

⁴³ Zob. tamże, s. 104.

⁴⁴ Zob. List 234, 1,1 (cytuje za A. Rade-Galvitz, dz. cyt., s. 109).

⁴⁵ Zob. tamże, dz. cyt., s. 109n.

Jego istoty⁴⁶. Jak zauważa Rade-Gallvitz, polemika Bazylego zaprowadzi go do sformułowania zupełnie nowego spojrzenia na teologiczną epistemologię⁴⁷.

Bazyli przede wszystkim przeciwstawia się sposobowi, w jaki to, co Eunomiusz nazywał „powszechnymi ujęciami” stosujemy do Boga. Jego adwersarz uważał, że wszystkie te terminy w przypadku stosowania ich do Bytu Absolutnego są homonimami. One znaczą to samo, ponieważ określają Jego doskonałą prostotę. Dla Bazylego twierdzenie, że terminy takie jak „światłość” i „życie” w przypadku Boga oznaczają to samo, jest nie do przyjęcia. Skoro różnią się one w języku oznaczającym rzeczywistość ziemską, muszą także w pewien sposób różnić się w odniesieniu do Boga. Oczywiście nie mogą być rozumiane w ten sposób, że w przedmiocie jest jakieś zróżnicowanie. Ich poprawne stosowanie wymaga oczyszczenia z materialnego i zmysłowego kontekstu⁴⁸. Bazylemu jednak nie wystarcza samo sformułowanie takiego argumentu. Uzasadnia on swoje stanowisko podając różne logiczne i językowe rozróżnienia, przy pomocy których pokazuje, jak ma się dokonywać proces oczyszczenia ludzkich terminów w momencie, kiedy zaczynamy je stosować w teologii⁴⁹. One wszystkie, włącznie z terminem „niezrodzony”, określają tylko to, „jak Bóg jest”, ale nie mówią nam tego „czym Bóg jest”, a to właśnie jest właściwe określenie istoty bytu.

Choć w tym krótkim rozważaniu nie zamierzam ukazać jak dokładnie Bazyli rozumie powyższe stwierdzenie, a także pominię jego dalsze rozważania nad tym jak przeprowadza on pozytywną

⁴⁶ Dlatego odpowiadając Eunomiuszowi Bazyli odpowie: „Jeżeli odpowiem: <Czczę to, co znam> to natychmiast pytający odpowiedzą <Jaka jest istota przedmiotu, tego, czemu oddajesz cześć?> Wtedy, jeżeli wyznam, że istota jest mi nieznaną, to znowu zwrócą się do mnie i powiedzą: <Zatem czcisz jednak to, czego nie znasz!> Odpowiem im, że słowo <znać> ma wiele znaczeń. Mówimy, że znamy wielkość Boga, potęgę Boga, mądrość Boga, dobroć Boga, Opatrzność Boga, którą sprawuje nad nami oraz prawość i sprawiedliwość Boga, ale nie samą istotę (ousia) Boga.” List 134,1 (red. Y. Courtonne, Paris, 1957) (tł. aut.).

⁴⁷ Zob. Rade-Gallvitz, dz. cyt., s. 113.

⁴⁸ Zob. tamże, s.117n.

⁴⁹ A. Rade-Gallvitz podaje bardzo szczegółową analizę tych rozróżnień zawartych w traktacie Bazylego *Contra Eunomium*, zob. dz. cyt., s. 122-140.

rekonstrukcję procesu konceptualizacji ogólnych ujęć⁵⁰, to jednak podstawowy wniosek wydaje się jasno widoczny. Aby właściwie ukazać to, jak ludzkie terminy możemy stosować w odniesieniu do Boga, trzeba poprawnie rozumieć negatywność tych określeń. Zarówno Bazyli jak i Eunomiusz zgadzają się w tym, że te określenia zawierają prawdę na temat Boga. Jednak nie zgadzają się co do tego, czym różni się stosowanie tych zaprzeczeń w określaniu Boga od ich powszechnego użycia dla opisaną bytów stworzonych. Rozumienie negatywnego orzekania o Bogu zajmuje więc centralną rolę w całej polemice. Jak to błyskotliwie zauważa J. Pelikan, centralną rolę w procesie transformacji teologii naturalnej, który obserwujemy u Ojców Kapadockich odgrywa to, co nazywa on „językiem negacji”⁵¹. W swojej dalszej analizie słusznie zauważa on, że Ojcowie Kapadoccy nie tylko głoszą konieczność negatywnego języka, który musi być używany, ponieważ Bóg przekracza kategorie języka. Teologia negatywna jest konieczna, ponieważ przekracza on możliwości poznawcze ludzkiego intelektu. Innymi słowy, całkowita nieadekwatność pozytywnego mówienia o Bogu nie jest spowodowana jedynie ułomnością języka, ale raczej ten język jest niewystarczający, ponieważ sam intelekt nie jest w stanie ująć przedmiotu, jakim jest Bóg⁵². Należy zaznaczyć, że Ojcom Kapadockim nie chodzi jedynie o to, że ludzki rozum nie może poznać Boga, ponieważ jest osłabiony i zniszczony poprzez grzech. Jest to dla nich całkowicie oczywiste. Odmawiają oni możliwości poznania istoty Boga jakimkolwiek stworzonemu intelektowi, nawet jeżeli jest to intelekt anioła. Zostaje tu bardzo wyraźnie zarysowana granica pomiędzy transcendentnym Stwórcą a stworzeniem. Ponieważ Bóg jest jedynym Stwórcą, nic nie może się z nim równać i nie jest także częścią stworzonego świata, w Jego całkowitej transcendencji ma swoje najgłębsze podstawy negatywna teologia⁵³.

Na potwierdzenie wszystkich tych tendencji przywołajmy jeszcze niezwykle charakterystyczne fragmenty słynnych mów teologicznych Grzegorza z Nazjanzu, a zwłaszcza słynnej Mowy 28,

⁵⁰ Rade-Gallvitz szczegółowo przedstawia to w cytowanym opracowaniu, zob. s. 143-174.

⁵¹ Zob. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture...*, dz. cyt., s. 57.

⁵² Zob. tamże, s. 50.

⁵³ Zob. tamże, s. 52n.

traktującej właśnie o możliwości poznania Boga. Odwołuje się on w niej do rozróżnienia pomiędzy poznaniem tego, czy coś jest i czym coś jest. Podział ten stosuje on do istoty i istnienia Boga. Człowiek może poznać, że Bóg jest, ale nie może poznać, jaki Bóg jest⁵⁴. To rozróżnienie prowadzi Grzegorza z Nazjanzu do twierdzenia, że człowiek może poznać istnienie Boga na podstawie piękna i harmonii świata widzialnego⁵⁵. Mimo to, poznanie istoty Boga jest całkowicie niemożliwe. Grzegorz powołuje się nawet na znany nam fragment z Timajosa, w którym Platon mówi o tym, że trudno jest poznać Boga, a wyrażenie tego poznania słowami jest w ogóle niemożliwe⁵⁶. Komentując ten fragment, Grzegorz twierdzi, że to, czego nie można wypowiedzieć, nie jest także w żaden sposób poznawalne przy pomocy rozumu: „Rzecz zaś tak wielką rozumem objąć jest zupełnie niemożliwe i nie do osiągnięcia, nie tylko dla ludzi o umyśle przytępionym i przyziemnym, ale i dla bardzo wzniosłych duchem i kochających Boga i tak samo dla całej zrodzonej natury, jak i dla tych, którym drogę do pojęcia prawdy przesłania ta mgła i to ciężkie i słabe ciało.”⁵⁷ Z tej racji nawet teologia negatywna, choć najbardziej odpowiednia wcale nie rozjaśnia istoty Boga. Nieznajomość samej istoty powoduje, że negatywne określenia w bardzo małym stopniu przybliżają nam Tego, o którym mówimy. Zatem także niezrodzoność, która jest dla św. Grzegorza także określeniem negatywnym, nie określa wcale Bożej istoty⁵⁸.

Zauważmy jednak, że jednocześnie poznanie Boga jest jednak ciągle w jakiś sposób możliwe, choć ciągle nieadekwatne. Jest to, jak mówi św. Grzegorz, „mały odbłysek wielkiego światła”, które w pełni będzie oświecać nasz intelekt w życiu przyszłym. Choć nie wyklucza on wcale możliwości poznania Boga, to jednak uważa, że takie wysiłki na tej ziemi są bezcelowe. Największym umiłowaniem mądrości

⁵⁴ Por. Mowa 28,5,11n: Rozróżnienie to Grzegorz z Nazjanzu zaczerpnął od Arystotelesa, por. M. D. Philippe, *L'être à Dieu*, Paryż 1974, s. 137.

⁵⁵ Por. tamże, 28, 6.

⁵⁶ Por. tamże, 28, 4, św. Grzegorz z Nazjanzu powołuje się tutaj na fragment platońskiego Timajosa, 28 C.

⁵⁷ Mowa 28, 4, 8-12. (św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 284-311).

⁵⁸ Por. tamże, 28, 9.

(największą filozofią) nazywa on oczekiwanie na pełne poznanie Boga w życiu przyszłym⁵⁹.

Teologia negatywna i mistyczne poznanie Boga

Ostatni aspekt, który pozwoli nam ukazać w pełni rozwój poglądów chrześcijańskich, dotyczących niepoznawalności Boga, także zaznaczył się bardzo wyraźnie u Ojców Kapadockich. W pewnym sensie jednak nigdy nie zginął on z myśli chrześcijańskiej. Chodzi tutaj o fakt, że poznanie Boga nigdy w zasadzie nie było rozważane przez starożytnych autorów jako zagadnienie czysto teoretyczne. To, w jaki sposób mówimy o Bogu, zawsze w sposób bardzo ścisły łączy się z drogą duszy w górę, ku zjednoczeniu z Nim. Uważam, że tylko w tym znaczeniu teologia negatywna może być w pełni nazywana teologią apofatyczną. A przynajmniej, jak zobaczymy, takie właśnie będzie w tej kwestii stanowisko Pseudo-Dionizego Areopagity, do którego poglądów wrócimy na końcu naszych rozważań. Nie możemy jednak zapominać, że podkreślanie wagi teologii apofatycznej nie będzie widoczne u wszystkich autorów chrześcijańskich. Część z nich, do których możemy zaliczyć Orygenesza, Ewagriusza, czy w końcu samego św. Augustyna, będzie opisywać doświadczenie mistyczne w sposób bardziej pozytywny czy intelektualny. Pozostali, do których należy zaliczyć przede wszystkim św. Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagite, będą nieustannie podkreślać, że jakiegokolwiek zbliżanie się do Boga łączy się z całkowitą ciemnością, a nawet, że jest ono możliwe tylko poprzez niewiedzę, która jest jakąś ponadintelektualną postacią wiedzy o Bogu⁶⁰.

⁵⁹ Tamże, 28, 17. „Czym w ogóle jest Bóg w naturze (physis) swej i w istocie (ousia), tego nigdy żaden człowiek ani nie zbadał, ani niech nie bada. A czy kiedyś zbadać potrafi, niech nad tym myślą i głowę sobie łamią ci, co mają po temu ochotę. Znajdzie zaś [człowiek] odpowiedź, moim zdaniem, wtedy, kiedy to, co jest do Boga podobne i Boskie, to jest myśl (nous) nasza i rozum (logos) zmiesza się z tym, co mu jest pokrewne i obraz dojdzie do swego pierwowzoru w niebiosach, za którym teraz tęskni. I to wydaje mi się być wielką filozofią, że my kiedyś poznamy, w jakim stopniu zostaliśmy poznani. Życie zaś terazniejsze, w całości jakie nam się dostaje, jest jakimś krótkim wytryskiem i jakby małym odbłyskiem wielkiego światła.”

⁶⁰ Te dwa nurty zauważa świetnie pokazuje A. Louth, on właśnie nazywa mistycyzm Orygenesza, Ewagriusza i Augustyna „intelektualnym”, a mistycyzm Grzegorza z Nyssy

Jak się wydaje, mimo owej dwoistości, spuścizna wczesnochrześcijańskiego mistycyzmu będzie jednak łączona z tym drugim nurtem i to nie tylko na Wschodzie, ale także i na Zachodzie, do czego w największym stopniu przyczynili się Grzegorz z Nyssy i Pseudo-Dionizy Areopagita⁶¹. W moim przekonaniu obydwaj autorzy mogli sformułować tak radykalne stwierdzenia o niepoznawalności Boga, dzięki wpływowi, jaki wywarła na nich niechrześcijańska filozofia neoplatońska. W przypadku Grzegorza z Nyssy był to neoplatonizm Plotyna, a w przypadku Pseudo-Dionizego był to Proklos i ostatni neoplatonicy ze szkoły ateńskiej.

W swoim słynnym dziele „Życie Mojżesza”, Grzegorz z Nyssy w sposób alegoryczny komentuje Księgę Wyjścia ukazując wstępowanie duszy do Boga. Możliwość poznania Boga jest tu cały czas ściśle związana właśnie z tą drogą. Komentując drugie objawienie się Boga Mojżeszowi, autor zauważa, że jest ono całkowicie inne od pierwszego. Wcześniej objawił się On w światłości (ognistym krzewie), a za drugim razem Mojżesz widzi go w ciemnym obłoku. Grzegorz wyjaśnia, że te dwa objawienia nie są ze sobą sprzeczne, ponieważ ukazują kolejne etapy wstępowania duszy ku Bogu. Na początku drogi „poznanie religijne jest światłem dla tego, do kogo przychodzi. To, co sprzeciwia się pobożności, jest ciemnością, a odwrócenie się od ciemności jest równoznaczne z uczestnictwem w światłości”⁶². W miarę jak dusza czyni postępy i osiąga zdolność kontemplacji, stopniowo odrzuca wszystko to, co Bogiem nie jest. Odrzuca więc wrażenia zmysłowe, ale także pojęcia, które tworzy rozum, aby w końcu dotrzeć do tego, co niewidzialne i tam ujrzeć Boga. Jak pisze Grzegorz: „Na tym bowiem polega poznanie tego, czego szuka, a prawdziwa wizja polega na zrozumieniu, że Bóstwo jest niewidzialne, przedmiot dociekań przekracza wszelkie poznanie, otoczony ze wszystkich stron niemożnością zrozumienia jak ciemnym obłokiem”⁶³. Poznanie Boga jest nieosiągalne, nie tylko dla ludzi, ale dla każdego stworzenia - „wszelkiej istoty rozumnej”. Jednak Bóg nie tylko przekracza ludzkie

„mistycyzmem boskiej ciemności”. Są to dwa wzorce przyjęte przez wszystkich późniejszych autorów chrześcijańskich (A. Louth, dz. cyt., s.217n.

⁶¹ Por. tamże, s. 218.

⁶² Zob. św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, II, 162 (tł. S. Kalinkowski, Kraków 2009).

⁶³ Tamże, II, 163.

rozumowanie i wszelkie pojęcia, które człowiek może utworzyć. On przekracza także przedkonceptyjną możliwość pojmowania (noesis)⁶⁴, a zatem nie może istnieć nie tylko adekwatne pojęcie, ale żadne w ogóle, nawet niejasne ujęcie tego, kim On jest. Wyjaśniając dalej pouczenie, które Mojżesz otrzymał, kiedy już znalazł się w obłoku, Grzegorz twierdzi, że zostało ono udzielone przez Słowo Boże, czyli drugą Osobę Boską. Jednak nawet to pouczenie, które wyraźnie już wykracza poza poznanie naturalne, także dotyczy odróżnienia utworzenia obrazu Boga od poznania samego Boga. „Otrzymujemy tu pouczenie, że wszelka idea powstała dzięki jakiemuś uchwytnemu wyobrażeniu w skutek rozmyślania albo domyślania się Boskiej natury, prowadzi do stworzenia obrazu Boga, ale nie do Jego poznania”⁶⁵. Zatem posługiwanie się jakimikolwiek ludzkimi kategoriami jest przeszkodą, ponieważ nie pozwala człowiekowi na poznanie Boga takim, jakim on jest.

Jak widzimy, Grzegorz z Nyssy głosząc niewystarczalność ludzkich kategorii, nie twierdzi nigdzie, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, ale, że jest jakaś wiedza o Nim, która jest ponadintelektualna. Cały czas jednak musimy pamiętać, że duszy wstępującej do Boga wcale nie chodzi o to, aby mieć jakieś Jego poznanie. Naczelnym i najwyższym celem jest zjednoczenie z Bogiem, a wiedza jest tutaj tylko środkiem, nie celem samym w sobie.

Rozumienie niewiedzy jako czegoś pozytywnego znajdzie kontynuację i doprecyzowanie w poglądach Pseudo-Dionizego Areopagity. Ten chrześcijański neoplatonik w swoich pismach polemizuje z ostatnimi niechrześcijańskimi filozofami ze szkoły ateńskiej - głównie z Proklosem. Jego pisma są jednak także chrześcijańskim przekształceniem tego, co znalazł u pogańskich autorów, także w kwestii poznawalności Boga⁶⁶. Pseudo-Dionizy w sposób kategoriyczny twierdzi, że natura Boga przekracza każdy rozum i intelekt⁶⁷, ale nie oznacza to, że jest całkowicie niepoznawalna. W

⁶⁴ Zob. tamże, II, 164.

⁶⁵ Tamże, II, 165.

⁶⁶ Tezy tej starałem się dowieść w swojej, cytowanej wyżej monografii (*Pseudo-Dionizy Areopagita - chrześcijanin i platonik...*). Podobnej tezy bronią także S.Klitenic Wear i J.Dilon (*Dionysius Areopagite and the Neoplatonist Tradition - Despoiling the Hellens*, Ashgate 2007).

⁶⁷ *Imiona Boskie* VII, 3, 869 D-C.

pewnym stopniu możemy poznać Boga, ponieważ jest on przyczyną wszystkich rzeczy, jednak prawdziwa wiedza o Nim to wiedza mistyczna. Sam Dionizy wyraża to najlepiej w pisząc: „Słusznie bowiem mówimy to wszystko o Bogu, który jest wielbiony we wszystkich bytach, analogicznie do wszystkiego, czego jest przyczyną. Istnieje jednak najbardziej boska wiedza o Bogu, która wypływa z niewiedzy, ze zjednoczenia przewyższającego intelekt (hyper noun henosin), kiedy intelekt odwraca się od wszystkich rzeczy, a następnie porzuca również siebie i jednoczy się z promieniami najwyższej jasności, i przez nie i w nich zostaje oświecony przez nie dającą się zbadać głębię mądrości.”⁶⁸ Ponieważ wiedza ta jest ponadintelektualna, każdy, kto twierdzi, że rozumie to, co widzi, wcale nie oglądał samego Boga, lecz tylko byty, które od niego pochodzą⁶⁹.

Niewiedza, o której tu mowa, zyskuje zatem wyraźnie pozytywny aspekt. Aby ten nowy wymiar nieco przybliżyć, należy sięgnąć do ostatnich rozdziałów krótkiego traktatu „Teologia mistyczna”. Autor, który wcześniej oddzielił katafatyczny sposób orzekania o Bogu od apofatycznego⁷⁰, podaje w nich szereg zaprzeczeń na temat Boga. Najpierw wyklucza on, że Bóg może być czymkolwiek ze świata zmysłowego⁷¹, a następnie, iż może być czymś ze świata intelektualnego. Swój traktat kończy on słowami: „...nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego twierdzić, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko.”⁷²

Powyższy tekst w moim przekonaniu najlepiej pokazuje, że Pseudo-Dionizy wcale nie uważa, iż najwyższą postacią wiedzy o Bogu

⁶⁸ *Imiona Boskie* VII, 3, 872 A (tł. M. Dzielska, Kraków 2005).

⁶⁹ List I, 1065 A. „I jeżeli ktoś, oglądając Boga, twierdzi, że rozumie, co widzi, to wcale nie oglądał Boga samego, lecz tylko jakieś byty dzięki Niemu i istniejące, i dające się poznać. On sam bowiem osadzony ponad wszelkim intelektem i substancją, całkowicie niepoznawalny i nieistniejący i jest nadsubstancjalnie, i daje się poznać ponad intelektem (hyper noun).”

⁷⁰ Zob. *Teologia mistyczna*, III, 1032D-1034D.

⁷¹ Tamże, IV, 1040D.

⁷² Tamże, V, 1046D-1048B.

jest negatywna teologia. Niewiedza, o której mówi, jest nawet ponad wszystkimi negatywnymi sformułowaniami. Zarówno pozytywne, jak i negatywne mówienie o Bogu służy tutaj konkretnemu celowi - doprowadzeniu duszy do zjednoczenia z Nim. Kiedy czyta się te fragmenty, w których autor po kolei wymienia owe zaprzeczenia, nie sposób nie ulec wrażeniu, że sam tekst jest jakąś formą duchowego ćwiczenia się w zaprzeczaniu wszystkich rzeczy o Bogu. Zatem także słowa samego traktatu mają pomóc temu, który wstępuje do góry, aby u kresu, kiedy nie można już niczego o Bogu zaprzeczyć, osiągnąć milczenie i oczyścić umysł z wszelkich obrazów oraz pojęć. Dopiero w takim stanie „wyczyszczenia” i pustki intelektu może dojść do zjednoczenia, które dopiero wtedy będzie prawdziwym zjednoczeniem z Bogiem⁷³. Dopiero w tym miejscu zaczyna się niewiedza rozumiana jako coś pozytywnego. Innymi słowy ona nie jest „niczym”, czy pustką, ale może zostać osiągnięta tylko wtedy, kiedy intelekt zostanie dzięki apofatycznej teologii całkowicie oczyszczony.

Pseudo-Dionizy, usiłując w jakiś sposób określić ten rodzaj niewiedzy, rozwija myśl św. Grzegorza z Nyssy, który twierdził, że poznanie Boga najpierw jest światłem, a następnie ciemnością. Odróżnia on ignorancję (agnoia), czyli brak wiedzy, od mistycznej niewiedzy (agnosia). Całkowitej ignorancji towarzyszy ciemność, która jest zupełnym brakiem światła (skotos). Taka ciemność może być rozproszona przez intelektualne światło, natomiast niewiedzy w sensie pozytywnym odpowiada ciemność, która jest nadmiarem światła i jest ona określana przez Pseudo-Dionizego terminem gnophos⁷⁴. Taka właśnie mistyczna niewiedza, będąca wynikiem oświecania przekraczającego intelekt człowieka, nie może być przez nic rozświetlona, gdyż jest najwyższym rodzajem wiedzy. Ta niewiedza nie może być w żaden sposób intelektualna także dlatego, że nie jest czymś statycznym. Ujęcie intelektualne oznacza zawsze osiągnięcie pewnego zamkniętego stanu, nadanie granic, „ustalenie” przedmiotu. Niewiedza mistyczna jest pewnym typem poznania, które jest stanem nieustannie

⁷³ Por. tamże, III. „Tutaj natomiast, gdy wstępujemy od tego, co powyżej, do tego, co wznosi się ponad wszystkim, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, aby u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z Niewysłowionym.”

⁷⁴ Te rozróżnienia analizuje Y. de Andia (*Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 418-420).

dynamicznym, ciągle zmieniającym się ekstatycznym przeżyciem. Dlatego nie tylko Bóg w nim poznawany, ale nawet ono samo, nie daje się opisać i wyrazić⁷⁵.

Pseudo-Dionizy próbując opisać ten specyficzny rodzaj niewiedzy, usiłuje więc przedstawić coś, co z samej swej natury jest nieopisywalne. Jego celem jednak nie jest badanie tego stanu w jakiś studyjny sposób. Celem napisania traktatu „Teologia mistyczna” było zachęcenie czytelnika, którego uosabia tutaj Tymoteusz⁷⁶, do tego, aby ów stan osiągnąć oraz, aby, na ile to możliwe, nie pomylić tego stanu z niczym innym. Dzięki apofatycznej teologii można dopiero dojść do zjednoczenia z Bogiem, nie myląc zjednoczenia z Nim samym ze zjednoczeniem z jakimś Jego obrazem, utworzonym dzięki poznaniu bytów niższych. Taka właśnie jest ostatnia faza ewolucji negatywnego orzekania o Bogu, które staje się tutaj narzędziem mistycznego zjednoczenia, służącym tylko osiągnięciu prawdziwej niewiedzy. Jednocześnie możemy u Pseudo-Dionizego zaobserwować najdoskonalszą postać dialektyki poznawalności i niepoznawalności Boga. Droga do Jego prawdziwego poznania, które jest ponad wszelkim poznaniem, wiedzie tylko poprzez uznanie Jego całkowitej niepoznawalności.

Podsumowanie

Przedstawiona przeze mnie analiza ewolucji poglądów Ojców Kościoła dotyczących możliwości poznania Boga, z konieczności miała tylko charakter ramowy i opierała się na wybranych autorach, których teksty uznałem za najbardziej reprezentatywne. Pozwoliła jednak ukazać, że kluczowym czynnikiem, który na nią wpływał i ją nieustannie stymulował, była grecka filozofia. Dobrze jest jeszcze raz w tym miejscu przytoczyć pogląd Jozefa Ratzingera, że młode chrześcijaństwo w filozofii właśnie widziało ten aspekt kultury pogańskiej, który mogło uznać za korespondujący w pewnym stopniu z Objawieniem zawartym w Piśmie Świętym. Do filozofii więc będą

⁷⁵ Dynamiczny charakter tego doświadczenia jest oddawany przez Pseudo-Dionizego poprzez używanie przyimka *pros*, który oznacza nieustanny ruch ludzkiego ducha ku zjednoczeniu z Bogiem (zob. Y. de Andia, dz. cyt., s. 416).

⁷⁶ Zob. *Teologia mistyczna* I, 1, 997B-1000A.

odwoływali się apologetyci chcąc przedstawić swoje twierdzenia jako doskonalszą prawdę o rzeczach boskich. Tworzą oni w ten sposób pewien archetyp pokazując, że z jednej strony chrześcijaństwo nie jest całkowicie nowe, a filozofowie mogą być uznawani za tych, którzy nie znając Objawienia, doszli do części prawdy. Z drugiej strony Objawienie przynosi wiedzę doskonalszą i wykraczającą poza wszystko, co byli w stanie odkryć Grecy. W późniejszym okresie, choć ten apologetyczny aspekt nie był już potrzebny, pisarze patrystyczni ciągle jednak sięgali i twórczo wykorzystywali filozofię neoplatońską, aby stworzyć swoje własne systemy. W tym późniejszym okresie głównym bodźcem skłaniającym do sięgania do ustaleń filozofów były spory doktrynalne, co najlepiej obrazuje spór Ojców Kapadockich z Arianami. Cały czas jednak podstawową inspiracją były teksty z Pisma Świętego, mówiące z jednej strony o możliwości poznania Boga, a z drugiej o tym, że przekracza On wszelkie ludzkie wyobrażenia. Ta dialektyka możliwości i niemożliwości poznania była także w pewnym stopniu wspólna autorom pogańskim i chrześcijańskim. Jednak Ojcowie Kościoła traktują ciągle filozofię raczej jako narzędzie służące opisywaniu i wyjaśnianiu Objawienia zawartego w Piśmie Świętym.

Drugi, nie mniej istotny czynnik, to wznoszenie się duszy ku zjednoczeniu z Bogiem. Choć był on nieustannie obecny od początku myśli chrześcijańskiej, to jednak jego wpływ szczególnie mocno zaznaczył się pod koniec chrześcijańskiej starożytności. Można nawet postawić tezę, że dla autorów tamtego okresu poznanie Boga miało w ogóle sens o tyle, o ile rozważano je z pozycji dążenia do zjednoczenia z Nim. W myśli chrześcijańskiej, która już nie musiała walczyć o swoje miejsce w kulturze późnego Cesarstwa, ten aspekt w sposób naturalny staje się najistotniejszy i odgrywa pierwszoplanową rolę.

Mam także nadzieję, że powyższe rozważania ukazały, jak twórczy i dynamiczny był okres kształtowania się poglądów o poznawalności Boga u starożytnych autorów chrześcijańskich. Był to czas na tyle istotny, że jego wpływ na stanowiska późniejszych autorów jest nie do przecenienia. Nie chodzi tutaj tylko o pisarzy średniowiecznych, ale także nowożytnych i współczesnych, u których pojawia się jakaś koncepcja Absolutu i Jego poznawalności.

ABSTRACT

KNOWN - UNKNOWN GOD. REMARKS ON DEVELOPMENT OF THE DOCTRINE OF UNKNOWABILITY OF GOD IN CHRISTIAN AUTHORS FROM SECOND TO SIXTH CENTURY

The Fathers of the Church from the beginning of the Christian thought were under a strong influence of the Greek philosophy which was in this time understood mainly as the path to unity with the Supreme Being. Christian Apologists tried to convince in their apologies that Christianity is the true philosophy because it allows to reach its goal in the best and the most certain way. Apologists commonly claimed that thanks to the biblical revelation Christians have the knowledge of God which is the most perfect and accurate. We can observe such claims also in the writings of Alexandrian Fathers for whom God is somehow known even at the highest mystical experiences. The Christian doctrine of the knowledge of God changed radically in the fourth century AD in the writings of Cappadocian Fathers who defended the orthodox faith against the Arians. The most famous of them - Eunomius claimed that the essence of God is to be unbegotten. Basil the Great and Gregory of Nyssa answered him that we cannot know the essence of God and none of his attributes can be understood as his essence. The Cappadocian Fathers were the founders of the Christian doctrine of unknowability of God, and they formulated it in the precise philosophical language. They also made a great contribution to the further development of this doctrine. Dialectic arguments showed only one aspect of unknowability of God; another one was the darkness in the ultimate mystical experience. Gregory of Nyssa explained it well in his *Life of Moses*, but this teaching reached its ultimate figure in writings of Pseudo-Dionysius Areopagite - unknown author from the end of the fifth century AD. Pseudo-Dionysius claimed that the best knowledge which we can have of God is ignorance. The man can reach this knowledge only at the highest stage of mystical life at the apophatic way. The conclusion of this brief analysis of unknowability of God in the Patristic tradition is the statement that there were two main stimulants of its evolution: theoretical and mystical. For both of them the key role played the Greek

Tomasz Stępień

Znany – nieznaną Bóg. Uwagi na temat rozwoju doktryny niepoznawalności Boga u chrześcijańskich autorów od II do VI wieku

philosophy which was an inspiration in creative explanation of the Holy Scripture made by the Fathers of the Church.



JÓZEF PIÓRCZYŃSKI
UNIwersytet Łódzki

O NIEKTÓRYCH INTERPRETACJACH ECKHARTOWSKIEJ KONCEPCJI BOGA

Mistrz Eckhart należy do tych nielicznych postaci kultury europejskiej, które ciągle fascynują czytelników, mimo upływu stuleci. Jako myśliciel, filozof, mistyk, postać niezwykła, Mistrz Eckhart został odkryty i zidentyfikowany na początku XIX wieku. Choć wcześniej bullą niesławnej pamięci papieża Jana XXII został pozbawiony prawa uczestnictwa w życiu zbiorowym, jego myśl była obecna w nawiązującej do niego mistyce niemieckiej, w anonimowo wydawanych jego pismach, nierzadko kompilowanych z tekstami innych pisarzy, na przykład z kazaniami wiernego mu w wielu poglądach Taulera, w czternastowiecznej anonimowego autora *Teologii niemieckiej*, którą Luter wydał po raz pierwszy drukiem w 1516 roku, poprzedzając ją krótkim wstępem. Filip Spener w swoich *Pia desideria*, uważanych za dzieło inauguracyjne pietyzmu, zaleca studiowanie Taulera i *Teologii niemieckiej*. W całym tym okresie żyła pośród niemieckiego ludu pamięć wielkiego mistrza, o którym krążyły legendy. Oto jedna z nich:

Mistrz Eckhart i nagi chłopiec

Mistrz Eckhart spotkał pięknego, nagiego chłopca. Zapytał go, skąd przybywa? / (A chłopiec) odparł: „Przybywam od Boga.” / „Gdzie go zostawiłeś?” / „W cnotliwych sercach.” / „Dokąd chcesz się udać?” / „Do Boga!” / „Gdzie Go znajdziesz?” / „Tam, gdzie uwolniłem się od wszystkich stworzeń.” / „Kim jesteś?” / „Królem.” / „Gdzie twoje królestwo?” / „W moim sercu.” / „Bacz, by nikt nie posiadał go wraz z tobą!” / „Czynię to.” / Wtedy Mistrz zaprowadził go do swej celi i rzekł: „Weź sobie opończę, jaką chcesz.” / „Nie byłbym wtedy królem!” - (odparł chłopiec). / I zniknął. / Był to sam Bóg, który tak sobie zeń zażartował¹.

¹ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 313.

Mistrz Eckhart był tym, który organizował zbiorową świadomość niemiecką. Można zapytać: dlaczego tak się działo? Dlaczego jemu przysługiwała taka rola? Potępienie papieskie - jak powiedziano - tłumiąc myśl Eckharta, nie zdołało jej jednak na tyle obezwładnić, by pogrzebać ją w niepamięci historii. Jeżeli coś nie ginie w obliczu destruujących je sił, musi samo w sobie zawierać regenerujące moce, autentyczne niewyczerpane źródła. To jest ta niezwykłość Eckhartowskiego przesłania, pierwotność ożywczego podłoża, które zmienia nasze spojrzenie, rozbija potoczne oczywistości, pozwala nam - jak pisał Josef Quint - jeść, gdy inni poszczą, spać, gdy inni czuwają, milczeć, gdy inni się modlą².

Kiedy się czyta pisma Eckharta, czuje się, że mamy do czynienia z osobistością wybitną, oryginalną, głęboką, stroniącą od utartych kolein myśli, umysłem potrafiącym w naszej mowie potocznej, a także w formułach wybitnych myślicieli, odkryć sensory niebanalne, nieoczekiwane, sięgające istoty rzeczy. Ten, kto mówi w kazaniach Eckharta, mówi jak ktoś współczesny, i wielokroć bardziej wnikliwie niż ktoś współczesny. Eckhart ciągle zaskakuje, zadziwia, fascynuje, pokazuje nam sprawy od strony, której dotąd nie dostrzegaliśmy lub którą uważaliśmy za nieistotną czy banalną. Coraz trudniej jest dzisiaj powiedzieć coś nowego, jeśli nie gubi się pamięci historii. Myśl Eckharta wszelako ciągle wydaje się świeża, nowa, jej wielowątkowość, zakorzenienie w różnych nurtach myślowych, nie pozbawia jej jednolitego wyrazu jako odczytania chrześcijaństwa w głęboki sposób, docierający do tego, co wydaje się w nim najistotniejsze. Te opinie wyraził wielki szyderca, Artur Schopenhauer, powiadając, że w mistyce niemieckiej, tej zainaugurowanej przez Mistrza Eckharta, ujawnił się najpełniej duch chrześcijaństwa³. Nie litera, lecz duch. I nie było to zdanie ignoranta. Schopenhauer znał mistykę niemiecką. Gdy tak patrzemy na myśl Eckharta, opinia czternastowiecznych teologów, opatrzona nazwiskiem niesławnego papieża, może znaczyć niewiele, tym bardziej, że w pewnych kwestiach ontologicznych rozstrzygnięcia Eckharta, nawiązującego do tradycji neoplatońskiej, wydają się lepiej udokumentowane aniżeli rozstrzygnięcia ortodoksyjne.

² J. Quint, *Meister Eckhart*, w: *Die grossen Deutschen*, wyd. H. Heimpel, t. 1, Berlin 1956, s. 257.

³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1938, t. 2; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 1, s. 457.

Z tego właśnie, że Eckhart powiedział coś niezmiernie ważnego o chrześcijaństwie, co odkrywa jego korzenie, wynika niezwykle zainteresowanie pisarstwem tego wielkiego mistyka i filozofa. Jego walory intelektualne to nie szacowny, ale trochę zakurzony składnik myśli europejskiej. To, co znajdujemy u Eckharta, jest nam bliskie przez to, że może funkcjonować i funkcjonuje na równi ze współczesnymi koncepcjami życia religijnego jako jego ożywcze źródło. Pewien polski intelektualista powiedział, że człowiek modli się wtedy, gdy Boga o coś prosi lub gdy mu za coś dziękuje, podczas gdy według Eckharta ten się naprawdę modli, kto o nic Boga nie prosi. Wydaje się, że przestrzeń dzieląca owego intelektualistę od Eckharta jest większa niż w ogólności na przykład przestrzeń między chrześcijaństwem a islamem.

Interesujący się Mistrzem Eckhartem zdają sobie sprawę z wartości jego myśli. Toteż przyznają się do niego rozmaite późniejsze prądy intelektualne, filozoficzne i religijne, zasadnie odnajdując w nim załączki swoich koncepcji bądź interpretując jego myśl tak, by można było dojrzeć w nim swoją własną przeszłość i potwierdzenie czy uzasadnienie własnych teorii. To spojrzenie na Eckharta z własnej perspektywy badacza, z punktu wyznawanych przez niego poglądów, to istotna przyczyna dezinterpretacji Mistrza Eckharta. Spotykamy się tutaj z niebywałą beztrąską i wręcz z nonszalancją w podejściu do tego, co znajduje się w pismach Eckharta. Przypisuje mu się poglądy, nie dokonując w istocie analizy jego koncepcji; z góry dekretuje się, jakie jest stanowisko Eckharta. Wygłoszona na ten temat przed kilkoma dziesiątkami lat opinia Gilsona w niczym nie straciła na aktualności: „Wiele niejasności i niekonsekwencji przypisywanych Eckhartowi z powodzeniem może mieć swe źródło w tym, że niektórzy spośród piszących o nim historyków z trudem mogą iść śladem jego plotyńskiej dialektyki. Rzecz jasna, że ci, którzy rozpoczynają od uznania, że Eckhart był zasadniczą tomistą, nie mogą oczekiwać, że znajdą w jego pismach konsekwencje. Myśl Eckharta trudna jest do śledzenia, ale nie wydaje się nam, aby Eckhart, kiedy ujmuje się go na jego własnym doktrynalnym gruncie, był niekonsekwentny”⁴.

Lekceważenie tego, co znajduje się w pismach Eckharta, jest wręcz ostentacyjne. *Ex cathedra* rozstrzyga się problemy, nie próbując

⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1967, s. 702-703.

dyskutować z innymi rozumieniami i interpretacjami. To, co mówi Eckhart, jest tylko punktem wyjścia do mowy dalej już niekontrolowanej odniesieniem do tego, co ma być jej przedmiotem. W wielu wypadkach manipulacja poglądami Eckharta jest tak swobodna, że budzi już nie opór, ale zdziwienie, że można tak intelektualnie nierzetelnie postępować. Nie chodzi tu o to, że został wypracowany modelowy sposób rozumienia Eckharta, jakieś wzorcowe ujęcie jego nauki, a ci, którzy nie chcą tego uznać, mogą być posądzeni o intelektualną nierzetelność czy nieodpowiedzialne postępowanie. Stan badań nad Eckhartem nie upoważnia do takiej konkluzji. I to właśnie, jak się wydaje, wykorzystują różni badacze, sądząc, że pole interpretacji jest tak szerokie, że można mówić i pisać prawie wszystko, zważywszy, że jeszcze czterdzieści lat temu jeden z historyków uznał stan badań nad myślą Eckharta za beznadziejny⁵. Spowodowane to jest m.in. tym, że do analizy filozofii Eckharta konstruuje się kryteria i perspektywy poznawcze, które w ogóle do niej nie przystają, łamią jej wewnętrzną strukturę, sprawiają, że to, co podrzędne, zostaje uznane za centralne. Rozcina się i klasyfikuje myśl Eckharta ze względu na obce jej, zewnętrzne sposoby rozpatrywania, by dojść do zamierzonego w badaniu celu. Z pewnością odczytywanie, rozumienie i interpretacja każdej znaczącej teorii to często długi i skomplikowany proces, ale wydaje się, że dwustuletnie dzieje interpretacji myśli Mistrza Eckharta powinny przynajmniej nauczyć szacunku dla jego tekstów i wstrzeźliwości w ferowaniu sądów luźno tylko nawiązujących do tego, co on napisał. Siła przyciągania właściwa myśli Eckharta, uznanie dla jej wielkości, nawet tylko intuicyjnie chwytanej, sprawiają, że krąg jej czytelników jest dość szeroki, ale mało dbały o poważny nad nią namysł. Ale taki jest los wybitnych myślicieli. Wydaje się też, że chrześcijaństwo nie zdołało jeszcze przyswoić sobie tego, co jest w nauce Eckharta nadzwyczaj istotne.

To, co powiedziano na temat rozumienia i interpretacji nauki Eckharta, chcemy teraz pokazać w odniesieniu do jego nauki o absolutnie, tzn. Boskości i Bogu, konstrukcja ta bowiem jest dwuczłonowa i nawet jeżeli włącza się ją do tradycyjnej koncepcji Trójcy św., co wcale nie jest rzadkim przypadkiem, to pojęcie Boskości

⁵ E. Bracken, *Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1972, s. 34, 41.

musi być w takim ujęciu zauważone i wyjaśnione właśnie tak, by nie naruszało ono tradycyjnego rozumienia Boga. Sposoby pojmowania i wykładni nauki Eckharta są często zaskakujące i zdumiewające; znając punkt wyjścia takiej czy innej interpretacji, trudno jest przewidzieć, w jakim kierunku pójdzie jej rozwinięcie. Znakomitym przykładem jest tutaj Rudolf Otto, teoretyk myśli religijnej, autor głośnego dzieła *Świętość*.

Otóż bardzo wnikliwie i trafnie analizuje on Eckhartowską koncepcję Boskości jako najwyższej, najdoskonalszej, ponad Bogiem istniejącej rzeczywistości, nieświadomej i nieosobowej. Ale oto nagle o koncepcji Boga jako różnego od Boskości Otto powiada, że „Bóg jest Bogiem świadomym, osobowym, i do tego Bogiem istniejącym w trzech osobach, zgodnie z doktryną kościelną”⁶. O ile w rozpatrywaniu koncepcji Boskości Otto trzyma się wywodów Eckharta, często cytując jego pisma, o tyle przypisując mu tradycyjną kościelną naukę o Bogu, nie przytacza żadnej wypowiedzi Eckharta, z góry uważając, że samo używanie przez Eckharta pojęcia trójcy osób boskich jest rozstrzygające i niepozostawiające miejsca na żadną inną interpretację tej kwestii. Rudolfa Otto nie zastanawia nawet to, że - jak sam pisał - Bóg „staje się” z Boskości oraz że - jak powtarza to za Eckhartem - „Bóg staje się i przemija”⁷. Odseparowuje on ujęcie Boga od ujęcia Boskości, tak że nawet nie pojawia się u niego cień wątpliwości co do innego rozumienia Boga. Tak więc tam, gdzie Otto bazuje na pismach Eckharta, dobrze rozumie jego naukę, natomiast tam, gdzie ignoruje je, wygłasza arbitralną, niczym nieuzasadnioną koncepcję, niezgodną z poglądami Eckharta.

Przytoczmy zatem kluczową w tym względzie wypowiedź Eckharta, która będzie służyć także do oceny innych interpretacji jego nauki o Bogu:

W swym Przedwiecznym Słowie Ojciec wypowiada na sposób rodzenia i poznania całą swoją naturę. Nie wypowiada dobrowolnie aktem woli, tak jak wówczas, gdy za pośrednictwem władzy chcenia mówimy lub czynimy coś, od czego mocą tejże władzy możemy się powstrzymać. Słowo Przedwieczne inaczej pochodzi od Ojca: czy tego chce, czy nie. On musi wypowiadać je i nieustannie rodzić. Z Ojcem

⁶ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 17.

⁷ *Ibidem*.

bowiem, tak się dzieje: cała jego natura polega na tym, że jest On z natury sam korzeniem Trójcy⁸.

Nie ma w pismach Eckharta jednej wyraźnej wypowiedzi o Bogu osobowym i świadomym. Bóg - zdaniem Eckharta - nie może wybierać aktem wolnej woli, bo taka wola mu nie przysługuje. Działanie Boga jest koniecznością wynikającą z jego natury, koniecznością, która urzeczywistnia jego naturę, dzięki której jest on tym, czym jest. Ta autodeterminacja jest wolnością, bo nic Boga nie określa poza nim samym, ale nie wolnością w znaczeniu samowiednej wolności absolutu, który może podjąć taką oto decyzję lub jej przeciwstawną czy w ogóle jakąkolwiek inną. Ojciec jest tylko Ojcem, kiedy rodzi Słowo-Syna; jego bycie Ojcem - jak mówi Eckhart - wyczerpuje się w rodzeniu⁹, i nic innego - ani wolność, ani świadomość - mu nie przysługuje i przysługiwać nie może. Osoby boskie nie są osobami w sensie właściwym, lecz - jak ktoś to trafnie sformułował - „punktami granicznymi” pojmującego siebie nieświadome absolutu. Żeby odrzucić tę koncepcję nieświadomego i nieosobowego absolutu, trzeba by znaleźć w pismach Eckharta twierdzenia zaprzeczające zdaniom tutaj przytoczonym albo tak zinterpretować tamtą jego wypowiedź, że nie wyklucza ona koncepcji Boga osobowego albo zinterpretować w ten sposób inne fragmenty jego pism. Wydaje się, że nikt tego dotąd nie zrobił. Eckhart - jak pisał Gilson - jest bardzo konsekwentny na gruncie tej swojej teorii. Dla myśli chrześcijańskiej, szczególnie tej włączonej w pewne instytucjonalne funkcjonowanie, omawiane kwestia jest ogromnej wagi, bowiem koncepcja Boga nieświadomego jako podstawy wiary wydaje się bardzo trudna do zaakceptowania na takim instytucjonalnym gruncie. I to też jest jedna z ważnych przyczyn owej często bezpardonowej dezinterpretacji myśli Eckharta.

Podobnie jak Otto o koncepcji Boga Eckharta myśli Zbigniew Kaźmierczak - autor obszernej rozprawy habilitacyjnej poświęconej Mistrzowi Eckhartowi i Janowi od Krzyża - prezentując bardzo dobrą znajomość pism Eckharta i szerokie rozeznanie w literaturze

⁸ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 2: *Meister Eckharts Predigten*, oprac. J. Quint, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, s. 434-435. Pisma Eckharta zawarte w *Die deutschen Werke* podajemy w tłumaczeniu Wiesława Sztomony według następujących wydań: *Mistrz Eckhart Kazania*, Poznań 1986, *Mistrz Eckhart, Traktaty*, Poznań 1987.

⁹ *Ibidem*, s. 319-320.

przedmiotu. Znowu, podobnie jak Otto, Kaźmierczak nie przywołuje nawet jednej jasnej, niebudzącej wątpliwości wypowiedzi Eckharta co do koncepcji osobowego charakteru Boga. Argumentem Kaźmierczaka, a nie Eckharta, jest myśl, że „Rodzenie Syna jest do pomyślenia jedynie w ramach osobowej koncepcji Absolutu również dlatego, gdyż jest udzielaniem się typowym dla Ojca”¹⁰. W ogóle zdaniem Kaźmierczaka „nazwanie Boga Ojcem suponuje wyraźnie sens personalistyczny”, a więc już samo użycie terminu „Bóg Ojciec” - to także mówi Kaźmierczak - ma świadczyć o osobowym charakterze jego bytu¹¹. Niemożliwa jest zatem inna koncepcja Boga już tylko dlatego, że posługujemy się terminem „Bóg Ojciec”. Dla Autora omawianej rozprawy mowa o Bogu w innym znaczeniu aniżeli osobowy jest pozbawiona sensu. Zbigniew Kaźmierczak zdaje sobie jednak sprawę z wagi pewnych interpretacji nauki Eckharta. I wbrew temu, co już napisał o Bogu, przyznaje, że w tekstach Eckharta występują „elementy nieosobowej charakterystyki Boga” czy też „pewien rys nieosobowy” Boga oraz powołuje się na potwierdzający to ujęcie fragment przytoczonego przez nas uprzednio cytatu o tym, że Bóg Ojciec „musi wypowiadać i nieustannie rodzić Słowo Przedwieczne”¹². W ogólności jednak Kaźmierczak twierdzi, że owe elementy nieosobowego pojmowania Boga „nie zakłócają w sensie istotnym” koncepcji Boga osobowego¹³. Innymi słowy, Bóg jest prawie w całości osobowy i trochę tylko nieosobowy. Zatem - trzeba zauważyć - mimo wszystko osobowo-nieosobowy, co zaiste jest twierdzeniem kuriozalnym. W analizach Kaźmierczaka widać pewną niezborność i chaotyczność, na przykład w antropomorfazacji Eckhartowskiego pojęcia absolutu czy w uznaniu tej koncepcji za egotyczną i nihilistyczną¹⁴. Tego typu analizy i ich konsekwencje świadczą o nieporadności w ujmowaniu pewnych kwestii filozoficznych. Z powodu owych niedostatków w zakresie kompetencji filozoficzno-historycznych i metodologicznych nie może być należcie wykorzystana przez Autora omawianej tu obszernej rozprawy jego

¹⁰ Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 124.

¹¹ *Ibidem*, s. 134.

¹² *Ibidem*, s. 124-125.

¹³ *Ibidem*, s. 124.

¹⁴ *Ibidem*, s. 135-143.

znajomość pism Eckharta i poświęconych mu opracowań. Główną przyczyną mankamentów interpretacyjnych Zbigniewa Kaźmierczaka jest to, że nie pozwala on sobie na swobodne, nieskrępowane żadnymi założeniami analizy pism Mistrza Eckharta. Sam sformułował to zresztą bardzo wyraźnie: chrystianizm funduje się na przyjęciu teorii osobowego absolutu i teorii łaski¹⁵. Nie chcąc wykluczyć Eckharta z chrześcijaństwa, musiał więc zdeformować jego myśl. Powtarzamy zatem: na potwierdzenie nieosobowego charakteru Boga u Eckharta Autor jest w stanie przytoczyć cytaty z jego pism, na potwierdzenie osobowego rozumienia Boga - nie znalazł ani jednego. Z góry powzięte założenia i schematy interpretacyjne przesłaniają Autorowi to, co ma być interpretowane. Zbigniew Kaźmierczak wszedł głęboko w świat myśli mistycznej Eckharta, potrafił dokonać wielu wartościowych analiz, odsłonić i rozjaśnić pewne kwestie nauki Eckharta, jednak w sprawach zasadniczych jego spojrzenie na tę naukę zostało zmaczone z góry powziętymi, obcymi myśli Eckhartowskiej tezami, a, mówiąc dosłownie, zostało zideologizowane w imię pewnego wzorca prawowierności teorii.

Piotr Augustyniak w obszernej rozprawie *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki* dokonuje swoich analiz i interpretacji z dużym rozmachem i niezachwianą pewnością co do własnych ustaleń¹⁶. Rozprawa w części poświęconej Eckhartowi jest całościowym spojrzeniem na niego jako na myśliciela inspirującego do destrukcji zachodniej metafizyki, spojrzeniem wynikającym - jeśli tak można powiedzieć - z antymetafizycznego napędu Autora, odwołującego się do Heideggerowskiej koncepcji bycia i bytu. Zamierzenia interpretacyjne Autora są zaprezentowane bardzo wyraziście, niejako każde zdanie rozprawy oddycha tym fundamentalnym założeniem, płynącym z Heideggerowskiego widzenia dziejów metafizyki europejskiej, Piotr Augustyniak potrafi bardzo płynnie i wnikliwie analizować zagadnienia i rozjaśniać rozważane koncepcje. Wątpliwości natomiast budzą punkty orientacyjne, założenia, tezy podstawowe, to, od czego się wychodzi, i to, do czego się dochodzi w takich analizach. Dowolnie obrane tezy wyjściowe

¹⁵ *Ibidem*, s. 527.

¹⁶ P. Augustyniak, *Inna Boskość. Mistrz Eckhart. Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*, Kraków 2009.

deformują obraz rozważanej teorii, mimo maestrii prowadzonego wywodu, który niekiedy przechodzi w nie do zniesienia żargon Heideggerowski o charakterze pozbawionej sensu żonglerki słownej.

O ile jednak Kaźmierczakowi wystarczyło przypisanie Eckhartowi uznanie Boga za Boga osobowego, przy jednoczesnej akceptacji nieosobowej Boskości, o tyle Augustyniak jest bardziej radykalny. Idąc śladem wielu interpretatorów nauki Eckharta, dokonuje on istotnego zabiegu redukcyjnego: Boskość jest „wewnętrznością Trójcy Świętej”¹⁷, „wewnętrzną dynamiką Boga-Trójcy”¹⁸, tzn. w istocie, że Bóg ma dynamiczną strukturę (w gruncie rzeczy możemy nie używać terminu „Boskość”) - i to przede wszystkim decyduje, że nauka Eckharta stanowi przewyżczenie metafizyki. Otóż Piotr Augustyniak pomija, nie zauważa, lekceważy, nie analizuje wielu, ogromnej ilości twierdzeń i koncepcji Eckharta, które są całkowicie niegodne z jego rozumieniem i interpretacją nauki Eckharta. Eckhart pisał na przykład: „Tym, co porusza wszystkie rzeczy, jest niezmiennosc Boga”¹⁹. Twierdzenie to w sposób nieusuwalny tkwi w tradycji metafizyki, której przewyżczeniem wedle Autora ma być myśl Eckharta. W trzecim zaś tomie kazań Eckharta, opracowanych przez Josefa Quinta, można wyczytać, że w Bogu ponad działającymi osobami boskimi znajduje się prosty, milczący, „nie działający” byt boży. I dopiero nad tak pojętym Bogiem znajduje się Boskość, tzn. „Bóg w samej głębi”, w którym „nic nie jest otrzymywane ani dawane”²⁰. Tak więc według Eckharta im bardziej coś jest doskonałe, tym bardziej jest bierne, nie działające. Boskość jako najwyższa doskonałość jest - jak mówi bardzo dobitnie Mistrz Eckhart - nie działaniem i tym właśnie różni się od Boga, że nie działa²¹.

W istocie obie wymienione polskie prace nie odbiegają od poziomu rozpraw na temat nauki Mistrza Eckharta, a z pewnych względów są nawet bardziej solidne i wnikliwe. Nacechowane są jednak

¹⁷ *Ibidem*, s. 320.

¹⁸ *Ibidem*, s. 332.

¹⁹ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 1: *Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1958, s. 10.

²⁰ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 3: *Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, s. 123-133.

²¹ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhundertts*, t. 2: *Meister Eckhart*, oprac. F. Pfeiffer. Leipzig 1857, s. 181.

nierzetelnością intelektualną, bo w jednym i drugim przypadku zewnętrzny, z góry przyjęty punkt widzenia deformuje wewnętrzną strukturę i treść teorii Eckharta. Bez wątpienia rozumienie nauki Eckharta ciągle sprawia ogromne trudności. Nie chodzi nam jednak o to, by takie czy inne jej rozumienie i interpretacja rozstrzygały rozważane kwestie, lecz o to, by respektować to, co jest wyraźnie powiedziane w pismach Eckharta, o to, by nie lekceważyć jego poglądów i nie wygłaszać twierdzeń, których nie można poprzeć analizą jego tekstów, którym jego teksty wyraźnie zaprzeczają. Chodzi o elementarną rzetelność intelektualną, o to, by badacz w rozpatrywaniu problemów wyłączył swoje zapatrywania i przekonania. Trzy przykłady, które tutaj przytoczono, przeczą bezstronności postawy badaczy, wydaje się, że wynika to w znacznym stopniu z tego, że Mistrz Eckhart jest za wielki, czy tak wielki, czy też tak współczesny, że po prawie siedmiu stuleciach po jego śmierci trudno zachować wobec niego otwarty i chłodny umysł.

ABSTRACT

OF SOME INTERPRETATIONS OF ECKHART'S CONCEPTION OF GOD

The article shows that popular understanding of Eckhart's God as a personal God is not confirmed by the analysis of Eckhart's texts, but adopted from the most common concept of God. The article presents three of such interpretations.



DAMIAN KOKOĆ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

WERSSET ŚWIATŁA W MISTYCZNEJ INTERPRETACJI AL-GHAZALEGO

Wstęp

Janusz Danecki w swojej monografii *Podstawowe wiadomości o islamie* zauważa, że można spotkać się z opiniami, że islam nie jest religią, która stwarza możliwości do łatwego rozwoju ruchów mistycznych. Dla poparcia tej tezy powołuje się na Majida Fakhry'ego, który wskazuje na trzy przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, w islamie mamy do czynienia z koncepcją Boga jako bytu absolutnie transcendentnego, co w znacznej mierze powstrzymuje wyznawców do podejmowania prób zjednoczenia się z Nim. Po drugie, rytuały w tej religii są stosunkowo proste, a to owocuje tym, że są dokładnie sprecyzowane, co z kolei pociąga za sobą, że trudno je modyfikować i dostosowywać do praktyk mistycznych. Ostatnim powodem jest to, że w ramach islamu doczesność jest tak samo istotna jak rzeczywistość pośmiertna, są one ze sobą bardzo ściśle związane. A w misticie przeważnie mamy do czynienia z przeciwstawianiem sobie tych dwóch sfer¹.

Jednakże obok tych czynników hamujących można, zdaniem J. Daneckiego, również znaleźć elementy, które wspierały i zachęcały do wkraczania na drogę mistyczną. Jedną z takich inspiracji jest koraniczna wizja Boga jako bardzo bliskiego człowiekowi. Jak głosi werset 16 sury 50, Bóg jest bliżej nas niż arteria naszej szyi:

My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza. My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi².

¹ Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002 s. 9-12.

² Kor. L/16. Wszystkie cytaty z Koranu podaje za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.

Zatem z psychologicznego punktu widzenia Bóg nie jest czymś odległym i transcendentnym, ale jest bytem, który jest zawsze przy nas, prowadzi nas *drogą prostą*, widzi zarówno wszelkie nasze dobre czyny jak i grzechy.

W ramach islamu rozwinęło się wiele ruchów i form mistycyzmu. Najpopularniejszą z nich był sufizm³. Początkowo był on celem ataków ze strony teologów ortodoksyjnych, ale z czasem przeniknął w pełni do kultury muzułmańskiej⁴. Ofiarami prześladowań padli m.in. Al-Halladż czy też As-Suhrawardi, których oskarżono o herezje i skazano na śmierć. Bardzo ważną postacią w historii sufizmu był Abu Hamid Al-Ghazali⁵, zaliczany do najwybitniejszych myślicieli

³ Wyłonił się on z ruchów ascetycznych, które rozwinęły się już na przełomie VIII i IX wieku. Na kształt sufizmu miało wpływ wiele czynników wewnętrznych – Koran i Tradycja, jak i zewnętrznych, m.in. chrześcijaństwo, buddyzm, gnostycyzm, myśl neoplatońska czy też dorobek myśli perskiej. Sama nazwa *sufizm* (arb. *tasawwuf*) najprawdopodobniej wywodzi się od słowa *suf* czyli wełna. Powodem nadania tej nazwy jest to, że mistycy nosili włosiennice, aby w ten sposób zmanifestować, że rezygnują z dóbr tego świata i poświęcają się tylko sprawom duchowym. Spotkać się można z próbami szukania etymologii tego pojęcia w greckiej *sofi*, co zdaniem J. Daneckiego jak i Annemarie Schimmel, jest podejściem błędnym. Za pierwszego wielkiego mistyka muzułmańskiego uznaje się Al-Hasana al-Basriego. Zob. J. Danecki, dz. cyt. s. 9-47; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2005 s. 167-194, 245-272; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Fundacja Alatheia, Warszawa 2004, s. 105-123.

⁴ W historii rozwoju sufizmu można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy to okres mistyków niezależnych, który trwa od VIII do XI wieku, następnie okres tworzenia się bractw mistycznych, który trwa od XII do XVI wieku. Ostatni okres, który trwa od XVI wieku, to czas, w którym sufizm staje się stałym elementem kultury muzułmańskiej. Zob. J. Danecki, dz. cyt., s. 15-47.

⁵ Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) urodził się w Hurasanie w mieście Tus. Pochodził z rodziny, w której wykształcenie cieszyło się dużą estymą. Swoją edukację rozpoczął w Tusie oraz w Dżurdżanie. Od 1080 r. studiował w Nisaburze u Al-Dżuwajniego. Pod jego kierunkiem poznawał filozofię, logikę oraz *kalam*, czyli teologię spekulatywną, zwłaszcza doktrynę aszarycką. Po śmierci swojego nauczyciela w roku 1085, związał się z wezyrem Nizamem al-Malikiem, który był mecenasem wielu uczonych i twórcą madrasu w Nisaburze. Wezyr zaproponował mu aby objął stanowisko naukowe w utworzonym przez niego madrasie w Bagdadzie. Ważnym wydarzeniem w życiu Al-Ghazalego było zamordowanie w 1092 roku Al-Malika przez ismailitów. Z tego powodu, latem 1095 roku, podjął decyzję o wycofaniu się z czynnego życia

muzułmańskich, a czasami wręcz nazywany Blaisem Pascalem i Tomaszem z Akwinu świata islamu. Sami muzulmanie nadali mu przydomek *hudżdat al-islam*, co oznacza *dowód na rzecz islamu*, którym tytułowano najbardziej szanowanych uczonych. Jeszcze dzisiaj wielu muzulmańskich teologów i prawników powołuje się na jego autorytet przy formułowaniu swoich opinii. Wszechstronnie wykształcony Abu Hamid Al-Ghazali był nie tylko mistykiem, ale przede wszystkim wybitnym teologiem - przedstawicielem aszaryckiej szkoły teologicznej⁶ i prawnikiem, zajmował się także filozofią oraz pisał

publicznego i nauczania. W tym czasie udał się na pielgrzymkę do Damaszku, Jerozolimy, Mekki oraz Hebronu. Śmierć Al-Malika zaowocowała również tym, że Al-Ghazali zainteresował się mistyką. Podczas swoich podróży oddawał się kontemplacjom i przebywał w odosobnieniu. Do życia publicznego powrócił w 1105 r., a w roku 1106 rozpoczął nauczanie w madrasie w Nisaburze. Al-Ghazali umarł w 1111 roku w Tusie. Zob. K. Pachniak, *Filozofia polityki muzulmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Ghazalego*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2001, s. 13-20; Idem, *Wstęp*, w: Abu Hamid al-Ghazali, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zabłądzeniem*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 13-30; J. Wronecka, *Wstęp*, w: Abu Hamid al-Gazali, *Nisza światła*, tłum. J. Wronecka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. VII-XIV

⁶ Twórcą tej szkoły był Abu al-Hasan al-Aszari (873-935). W początkowym okresie swojej kariery naukowej związany był ze szkołą mutazylicką. Był to nurt w ramach *kalamu*, który odegrał bardzo ważną rolę. Mutazylitów często nazywa się racjonalistami lub wolnomyślicielami islamu. Za panowania kalifów Al-Mamuna (813-833), Al-Mutasima (833-842) i Al-Wasika (842-847), doktryna tej szkoły cieszyła się poparciem władz i była w tym okresie dominującą szkołą teologiczną w kalifacie. Al-Aszari nie zgadzał się z nadmiernym racjonalizmem w podejściu do zagadnień religijnych jaki panował wśród mutazylitów. Uważał, że Bóg w ich wizji przestaje być Bogiem osobowym, a staje się tylko abstrakcyjnym pojęciem. Według niego niektórych problemów teologicznych nie da się rozwiązać wyłącznie drogą rozumowej spekulacji. Jediną odpowiedzią jaką możemy udzielić na tego typu pytanie jest: *bila kajfa* czyli *nie ma pytania o to jak*, co oznacza, że pewne rozstrzygnięcia musimy przyjąć na wiarę. Do głównych elementów doktryny aszaryckiej należy m.in. wiara we wszechmoc Boga. Nie jest On w podejmowaniu decyzji niczym ograniczony, nawet normami etycznymi. Nie jest On przy tym w żadnej mierze niesprawiedliwy, gdyż niesprawiedliwością jest nieposłuszeństwo względem zwierzchników lub wykonywanie czynności, które nie należą do naszych kompetencji, a taka sytuacja nigdy nie zaistnieje w przypadku Boga. Innym ważnym punktem jego koncepcji jest wiara w to, że Koran jest odwieczny, a nie stworzony. Jest wieczny, gdyż stanowi atrybut Boga. Al-Aszari neguje również to, że człowiek dysponuje wolną wolą. Stwierdza, że gdybyśmy to my decydowali o tym, co robimy, to nasze działanie zawsze prowadziłoby do celu, który sobie zakładamy. Jego zdaniem człowiek nie stwarza

traktaty polityczne. Jak stwierdza w autobiograficznym dziele *Ratunek przed zabłądzeniem*, samą mistyką zainteresował się już w późnym wieku i był to wynik kryzysów duchowych i intelektualnych jakie przeżył. Doszedł do wniosku, że tylko mistyka jest w stanie przywieść człowieka do wiedzy pewnej⁷. Dzięki swojej pracy naukowej doprowadził niejako do *pogodzenia* sufizmu z teologią ortodoksyjną. W swoim głównym dziele *Ożywienie nauk religii*, stwierdził, że doświadczenie mistyczne jest ważne, ale równie ważne jest przestrzeganie Prawa, które wynika z Koranu i Tradycji. Józef Bielawski klasyfikuje go do nurtu, który określa jako sufizm filozoficzny, gdyż łączył on przeżycia mistyczne z racjonalnym namysłem nad tym doświadczeniem i nad światem⁸.

Jednym z ważniejszych jego tekstów mistycznych jest *Nisza światła*, w której przedstawia swoją, ezoteryczną interpretację tzw. *wersetu światła*. W traktacie tym rozważania mistyczne są ściśle związane z dociekaniem o charakterze ontologicznym i epistemologicznym. *Wersetem światła* nazywa się werset 35 sury 24, który brzmi następująco:

Bóg jest światłem niebios i ziemi. Jego światło jest podobne do niszy, w której jest lampa; lampa jest we szkłe, a szkło jest jak gwiazda świecąca. Zapala się ona od drzewa błogosławionego – drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu, którego oliwa prawie by świeciła, nawet gdyby nie dotknął jej ogień. Światło na świetle! Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu, kogo chce. Bóg przytacza przykłady dla ludzi. Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!⁹

własnych czynów, ale robi to Bóg, człowiek natomiast je tylko nabywa. Najważniejszymi dziełami tego teologa są: *Kitab al-ibana 'an-usul ad-dijana (Księga wyjaśnienia zasad religii)*, *Maqalat al-islamijin (Opinie muzułmańskich uczonych)*, *Al-Luma' (Urywki)* czy też *Istihsan al-hawd fi 'ilm al-kalam (Najlepsze zgłębienie nauk kalamu)*. Zob. H. Corbin, dz. cyt., s. 105-115; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie* t. I, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002, s. 202-207; K. Pachniak, *Filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 21-26.

⁷ Zob. Abu Hamid Al-Ghazali, *Sprawiedliwa...*, dz. cyt., s. 129-187.

⁸ Na temat racjonalnych aspektów mistyki muzułmańskiej zob. J. Bielawski, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 164-170; D. Kokoć, *Elementy racjonalności w mistyce muzułmańskiej*, w: „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki”, 2011, nr 1, s. 55-68.

⁹ Kor. XXIV/35.

Werset ten stanowił inspirację dla wielu sufich. Nawiązywał do niego m.in. Ibn 'Arabi, który swój zbiór hadisów zatytułował właśnie *Nisza światel (Mishkat al-anwar)*¹⁰ czy też As-Suhrawardi.

Epistemologiczne znaczenie światła

Al-Ghazali rozpoczyna od stwierdzenia, że tajemnica Boga oraz świata ukryta jest za różnego rodzaju zasłonami. Aby móc poznać to, co one skrywają, konieczne jest posiadanie odpowiedniej wiedzy. Jak stwierdza, trzeba wznieść się na szczyt ludzkich zdolności poznawczych, dzięki czemu możliwe będzie dotarcie do tego, co wymyka się naszym zmysłom. Podkreśla jednocześnie, że nie zdołamy nigdy odkryć i zakomunikować innym wszystkich tajemnic jakie tkwią w otaczającej nas rzeczywistości. Wynika to stąd, że nie potrafimy wszystkiego przedstawić w sposób jasny i wyraźny. Powodem takiego stanu rzeczy jest nasza natura, która jest ułomna i ograniczona. Zauważa także, że można spotkać się z opiniami niektórych mędrców, którzy głoszą, że jakiegokolwiek ujawnianie tajemnic Boga jest aktem niewiary. Według Al-Ghazalego, wiedza tego typu powinna być przekazywana, ale wyłącznie wtajemniczonym, którzy dzięki temu, że poznali Absolut, będą zdolni ją zrozumieć i nie zniekształcą jej. Natomiast całkowicie zabronione jest udostępnianie jej niewiernym i ludziom, którzy nie są jej godni, gdyż ich kondycja powoduje, że nie są w stanie jej w żaden prawidłowy sposób przyswoić. I tak jak trzeba ograniczyć niektórym ludziom możliwość korzystania z tej wiedzy, tak nie należy ograniczać dostępu do niej tym, którzy są godni ją poznać.

Wychodząc z tych założeń, aszarycki teolog dokonuje podziału ludzi na trzy grupy: pierwszą jest *ogół ludzi* czyli ludzie prości i nieposiadający specjalistycznej wiedzy, w skład drugiej wchodzi ci, którzy posiadają *specyficzne zdolności duchowe* czyli teolodzy i intelektualiści, a trzecią stanowi *duchowa elita* czyli mistycy. Jego zdaniem przedstawiciele każdego z rodzaju ludzi przypisują inne, specyficzne znaczenie słowu *światło*. Zdaniem samego Al-Ghazalego, prawdziwym *światłem* jest tylko Bóg, a jeśli określamy tym mianem jakiś inny byt, to czynimy to wyłącznie metaforycznie i nie można wtedy odczytywać tej nazwy w sposób dosłowny.

¹⁰ Zob. Ibn 'Arabi, *Divine sayings. 101 Hadith Qudsi (Mishkat al-anwar)*, tłum. S. Hirtenstein, M. Notcutt, Anqa Publishing, Oxford 2004.

Dla osób, które zaliczają się do pierwszej grupy, pojęcie *światło* opisuje byty, które się pojawiają. Al-Ghazali argumentuje, że takie rozumienie jest nieprawidłowe, gdyż kategoria *pojawiania się* odnosi się do czegoś względnego. Stwierdza, że jedna i ta sama rzecz może być jednocześnie widoczna (pojawić się) i pozostawać w ukryciu, gdyż jedna osoba może ją widzieć, a dla drugiej rzecz ta może pozostawać poza zasięgiem zmysłów. Zatem, w tej perspektywie pojawianie się *światła* będzie całkowicie zależne od naszych władz poznawczych, a w szczególności od naszych zmysłów. To właśnie one pełnią najistotniejszą rolę dla przedstawicieli *ogółu ludzi*. Dlatego, zdaniem mużulmańskiego myśliciela, rzeczy, które znajdują się w świecie, można podzielić na trzy rodzaje. Pierwszy to ciała, które określa jako „te, które nie są postrzegane same przez siebie”¹¹, czyli te, które nie świecą ani światłem własnym, ani odbitym. Drugi z kolei to ciała, które są postrzegane same przez siebie, ale nie mają zdolności oświetlania innych bytów, np. ciała błyszczące czy żar z ogniska¹². Do ostatniej kategorii zalicza natomiast byty „te, które są postrzegane same przez siebie i które czynią widocznym inne ciała”¹³ czyli np. gwiazdy, w tym słońce, księżyc, a także lampę czy ogień. To właśnie byty tego ostatniego typu są nazywane przez *ogół ludzi* mianem *światła*.

Zdaniem drugiej grupy ludzi, czyli intelektualistów, natura światła jest uzależniona od poznania intelektualnego. Polega to na tym, że ujawnia się ona w procesie postrzegania, gdyż jest czynnikiem, który je umożliwia. Sam proces percepcji jest niemożliwy bez światła, jak również bez odpowiednich organów, czyli oczu. Dlatego też organizm

¹¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Nisza...*, dz. cyt., s. 6.

¹² W tłumaczeniu Joanny Wroneckiej czytamy: „Te, które nie są postrzegane same przez siebie, ale jednocześnie nie czynią widocznymi innych ciał”, co jest najprawdopodobniej *chochlikiem drukarskim* lub błędem w tłumaczeniu. W angielskim tłumaczeniu tego dzieła czytamy np.: „that which is by itself visible, but cannot make visible anything else”, również w oryginale brak przeczenia w pierwszej części zdania. Zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt., s. 6; Al-Ghazali, *Mishkat Al-Anwar* („*The niche for lights*”), tłum. W. H. T. Gairdner, s. 42, (<http://www.scribd.com/doc/2915520/Mishkat-Al-Anwar-THE-NICHE-FOR-LIGHTS-by-Al-Ghazali> - data pobrania: 26.06.2012); Abu Hamid Al-Ghazali, *Mishkat al-Anwar*, Ad-Dar al-Qawmijja li-at-Tiba'a wa an-Naszr, Kair 1964, s. 41-42. Pomocy i konsultacji przy analizie tekstu oryginalnego tego fragmentu *Niszy światła* udzielił mi Łukasz Piątek.

¹³ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Nisza...*, dz. cyt., s. 6.

żywy jest niezbędnym elementem w procesie postrzegania, ale nie może on wpływać na *światło*. Według przedstawicieli tego rodzaju ludzi, widzenie odbywa się nie poprzez światło, ale niejako w *jego obecności*. Dlatego mianem *światła* określają oni właśnie zmysł wzroku.

Al-Ghazali twierdzi, że w rozumieniu przedstawicieli *elity duchowej*, wzrok nie może być *światłem*, a to dlatego, że obarczony jest on wieloma niedoskonałościami. Na poparcie tej tezy wymienia on kilka z jego słabości. Przede wszystkim, nasz wzrok jest zdolny do postrzegania innych bytów, ale nie może widzieć samego siebie. Nie dostrzega rzeczy, które są od nas oddalone. Dostępne są mu tylko zewnętrzne aspekty przedmiotów, które widzi, ale nie dociera do tego, co jest w ich wnętrzu, ani do ich istoty. Nie potrafi percypować wszystkich rodzajów istniejących bytów oraz nie może zobaczyć nieskończoności. Te oraz inne ułomności zmysłu wzroku powodują, że bardzo często się on myli. Według muzułmańskiego myśliciela, obok *oka zewnętrznego*, ludzie posiadają *oko wewnętrzne*, które jest pozbawione tych wszystkich wad. Dlatego też w znacznie wyższym stopniu zasługuje ono na miano *światła*. Jego zdaniem tym *wewnętrznym okiem* jest nasz intelekt.

Przechodząc do charakterystyki intelektu, aszarycki teolog stwierdza, że intelekt dysponuje władzą nie tylko docierania do tego co poza nim, ale także postrzegania samego siebie, tzn., że jest świadomy wiedzy, która się w nim znajduje. Widzi także, że dzięki niej zdobywa nową wiedzę, a dzięki tej nowej wiedzy jeszcze kolejne informacje, i tak w nieskończoność. Dodatkowo intelekt nie jest ograniczony przez przestrzenne położenie przedmiotu, który rozważa. Inaczej niż w przypadku wzroku, nie jest ważne czy jest on daleko czy blisko. Dysponuje on również mocą, która umożliwia mu poznanie zarówno rzeczywistości materialnej jak i duchowej. Kolejną jego cechą jest to, że obok zdolności rozważania zewnętrznych właściwości rzeczy, potrafi dotrzeć do ich istoty. Widzi także wszystkie rodzaje bytów, materialne jak i niecielesne, a co więcej dysponuje pewnym i sprecyzowanym sądem na ich temat.

Funkcja jaką pełni oko polega tylko na dostarczaniu informacji do intelektu. W oparciu o materiał, który od niego pochodzi, intelekt podejmuje decyzje. Zanim zostanie ona podjęta, dane zmysłowe zostają poddane krytycznej analizie. O pozostałych zdolnościach intelektu Al-Ghazali pisze w następujący sposób:

Pięć zewnętrznych zmysłów to obserwatorzy intelektu. Intelekt posiada również inne zdolności wewnętrzne takie jak: zdolność wyobrażania sobie, zdolność tworzenia sądów, zdolność myślenia, zdolność przypominania sobie i zdolność zapamiętywania¹⁴.

Ciekawą rzeczą wydaje się fakt, że opis zdolności intelektu jaki zawarł w *Niszy światła*, wykazuje duże podobieństwo do charakterystyki *rzeczy myślącej* jaką zaproponował Kartezjusz w swoich *Medytacjach o pierwszej filozofii*:

Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje¹⁵.

Jeśli chodzi o same przedmioty poznania intelektualnego, to intelekt postrzega je w sposób nieograniczony, a co za tym idzie, zdaniem muzułmańskiego uczonego, jest on w stanie dostrzec nieskończoność, co jest niemożliwe dla oka zewnętrznego. Inną ich cechą jest to, że nie wszystkie przedmioty poznania intelektualnego znajdują się w intelekcie w tym samym stopniu. Można wśród nich wyróżnić takie, które sprawiają wrażenie, że znajdują się w intelekcie w sposób bezpośredni. Al-Ghazali stwierdza, że takim przedmiotem jest tzw. wiedza pierwsza. Przykładami takiej wiedzy są m.in.: świadomość, że nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć; że twierdzenie nie może być zarazem prawdziwe oraz fałszywe, czy też, że sąd, jaki wydajemy o jakiejś rzeczy, zostaje potwierdzony inną rzeczą, która jest identyczna z tą ocenianą. Do wiedzy pierwszej należy również przekonanie, że jedna rzecz nie może być wieczna, ale jednocześnie mieć początek w czasie¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 11

¹⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tom 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 34.

¹⁶ W tłumaczeniu J. Wroneckiej czytamy: „Chodzi zwłaszcza o wiedzę niezbędną, jak np. wiedza o tym, iż jedna rzecz może być jednocześnie wieczna, i mieć początek w czasie”. Natomiast w angielskim tłumaczeniu Gairdner’a czytamy: „Its knowledge is in some cases, so to speak, *given*, that is, present in the intelligence, as in the case of axiomatic truths, e.g. that the same thing cannot be both with and without an origin”. Zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt., s. 13, Al-Ghazzali, *Mishkat*, dz. cyt., s. 47.

Al-Ghazali podejmuje również kwestię błędu, który wkrada się w nasze poznanie. Formuluje przy tym tezy, które odnajdujemy później m.in. w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Podobnie jak francuski filozof, stwierdza on, że przyczyną tego, że uczony się myli, jest wyobraźnia lub nasze przypuszczenia. Gdy uda nam się wyzwolić spod ich wpływu, to jednocześnie uda nam się wyzbyć błędów¹⁷. Jednak konkluzja Al-Ghazalego jest dużo bardziej pesymistyczna niż rozwiązanie, które zaproponował Kartezjusz, gdyż zdaniem tego średniowiecznego myśliciela, dopiero po śmierci będziemy mogli w pełni się wyzbyć oddziaływania wyobraźni na nasze poznanie, bowiem uleganie jej jest niezbywalną częścią ludzkiej natury. Pomimo że wyobraźnia stanowi źródło naszych błędów, to jednak nie potępia on jej całkowicie, lecz przeciwnie – uznaje ją za konieczną, aby początkowo kontrolować nasze poznanie intelektualne. Pozwala to uniknąć niespójności, chaotyczności i niepewności.

Kontynuując rozważania na temat procesu poznawczego, Al-Ghazali stwierdza, że intelekt potrzebuje pobudzenia, by mógł zacząć działać. Zdaniem tego myśliciela, jedyną rzeczą, która może skłonić go do wypełniania zadań, które są mu właściwe, jest *język mądrości*. To tylko dzięki niemu nasz intelekt, ma możliwość przejścia od pozostawania w potencji do poznawania w akcji. Al-Ghazali podkreśla, że najwyższą mądrością, która pobudza intelekt, są słowa Boga, dlatego też, jego zdaniem, wersety zawarte w Koranie pełnią tę samą funkcję wobec intelektu, co słońce wobec oka. Są zatem czymś wręcz niezbędnym w procesie poznawczym człowieka.

Rozważania ontologiczne dotyczące pojęcia światła

Po przedstawieniu swoich rozważań dotyczących teorii poznania, Al-Ghazali przechodzi do rozważań o charakterze ontologicznym. Stwierdza, że rzeczywistość ma hierarchiczną strukturę. Takie uporządkowanie *świateł ziemskich*, czyli bytów materialnych, jest obiciem porządku *świateł niebiańskich*, czyli bytów niematerialnych, które stanowią podstawę egzystencji rzeczywistości zmysłowej. To ten byt, który znajduje się najbliżej źródła istnienia czyli Boga, najbardziej zasługuje na miano *światła*. Samą hierarchię bytów Al-Ghazali opisuje w następujący, metaforyczny sposób:

¹⁷ Zob. Kartezjusz, dz. cyt., s. 58-67.

Chcąc zrozumieć, jaka jest symbolika tej hierarchii w świecie widzialnym, wyobraź sobie, iż światło księżyca po przejściu przez okno pomieszczenia pada na zwierciadło znajdujące się na ścianie, potem odbija się na ścianie przeciwnej, aby następnie znaleźć się na podłodze, którą oświetla. Rozumiesz zatem, że światło podłogi pochodzi ze ściany, że to pochodzi ze zwierciadła, a to z kolei z księżyca, które czerpie światło ze słońca, bo ono właśnie oświetla księżyc¹⁸.

Istotną rzeczą jest to, że układ bytów nie jest przypadkowy i chaotyczny, każdy z nich ma określoną pozycję w strukturze świata i, co więcej, nie może wykroczyć poza to wyznaczone mu miejsce.

Gdy chodzi o wymiar czasowy wszechświata, to Al-Ghazali stoi na stanowisku, że nie jest on nieskończony, ale posiada on pierwszą przyczynę swojego istnienia. Jest nią Bóg, którego określa mianem *światła samego w sobie*. Absolut jest bytem, który jest niezależny od innych i który istnieje sam przez siebie. Nie otrzymując istnienia od żadnej innej rzeczy, jest tym, który powołuje do egzystencji wszystko inne. Każdy inny byt – *światło*, o ile rozpatrywany jest w swojej warstwie istotowej, nie posiada zdaniem tego uczonego, własnego autonomicznego istnienia. Jest ono dla niego zawsze czymś wtórnym, gdyż nie ma źródła w nim samym. To ingerencja i wola Boga ofiarowuje mu istnienie i podtrzymuje go w nim. Co więcej, żaden byt stworzony nie może odznaczać się, w takim samym stopniu, cechami, które przysługują Transcendencji. Wyjątkiem od tej zasady jest sytuacja, gdy *prawdziwe światło*, kierując się swoją wolą, postanowi obdarzyć kogoś łaską i nadać mu takie właściwości. Ale nawet wtedy będzie to coś danego, a nie coś, co stanowi element istoty obdarowanego.

Tak jak *światło* jest synonimem istnienia, tak ciemność w koncepcji Al-Ghazalego oznacza niebyt. Jeśli chodzi o uniwersum bytowe, to można wyróżnić dwa typy istnienia. Istnienie pierwszego typu przynależy danemu bytowi ze względu na jego istotę, drugiego zaś przysługuje bytowi dzięki jakiemuś innemu bytowi. Ten drugi rodzaj jest przypadłościowy i nawet jeśli uznamy taki byt za istniejący, to tak naprawdę jest on czystym niebytem. Taka klasyfikacja wynika stąd, że

¹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt., s. 18.

zdaniem muzułmańskiego teologa prawdziwym bytem jest tylko i wyłącznie Bóg.

Al-Ghazali podkreśla, że gdy wybrani, czyli mistycy, poznają tę prawdę, będą mogli wtedy wznieść się od istnienia metaforycznego, jak określa on świat ziemski, do szczytów istnienia realnego, czyli sfery transcendentnej. Rzeczywistość materialna ma dla niego wymiar metaforyczny dlatego, że jest ona jego zdaniem, tylko emanacją *światła niebiańskich*. Mistycy dzięki kontemplacji odkrywają, że nie ma żadnego innego bytu jak tylko Bóg¹⁹. Jednak przestrzega on przed panteistycznym interpretowaniem jego słów. Z naciskiem stwierdza, że Bóg, jako stwórca wszechrzeczy, jest przed i ponad stworzeniem, będąc jednocześnie przy nim. Jeśli chodzi o rzeczy stworzone, to mają one niejako dwa oblicza: jedno, które jest skierowane na siebie oraz drugie, które zwraca się ku Absolutowi. Gdy rozpatrujemy przedmiot w pierwszej perspektywie, to jest on niebytem. Wymiar bytu uzyskuje tylko i wyłącznie wtedy, gdy uwzględni się jego nakierowanie się na Transcendencję.

Mistyczna symbolika wersetu światła

Po zaprezentowaniu swoich koncepcji epistemologicznych i ontologicznych, które wynikają z jego mistycznej egzegezy pojęcia *światło*, Al-Ghazali przechodzi do wyjaśnienia, co kryje się pod pozostałymi określeniami, które pojawiają się w omawianym wersecie. Przedstawia prawdziwe znaczenie pojęć *nisza*, *szkło*, *lampa*, *oliwa* i *drzewo*. Rozważania te stanowią dla niego również pretekst do polemiki z tymi, którzy odrzucają element *zahir*, czyli to co widoczne, aspekt egzoteryczny rzeczywistości, na rzecz *batin*, czyli tego co ukryte, wymiaru ezoterycznego²⁰. Zdaniem aszaryckiego teologa, oba te

¹⁹ Koncepcję tą rozwinie później Ibn 'Arabi, który oparł swoją wizję świata na tzw. koncepcji jedności istnienia (*wadat al-wudżut*), która zakłada, że jedynym istniejącym bytem jest Bóg, a cała rzeczywistość stworzona jest tylko epifanią jego Imion. Zob. Ibn 'Arabi *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990; Ibn 'Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995; Ibn 'Arabi, *Droga do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2003; Ibn 'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, tłum. R.W.J. Austin, New Jersey 1980; J. Wronecka, *Ibn 'Arabi i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wudżut)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 2 (140) 1986, s. 33-42.

²⁰ Al-Ghazali ma na myśli głównie poglądy ismailitów, zwłaszcza nurt ismailityzmu reformowanego z Alamutu. Na temat tego ruchu zob. H. Corbin, dz. cyt., s. 71-98; K.

wymiary są konieczne i nie można rezygnować z jednego z nich na rzecz drugiego, gdyż panuje między nimi ścisły, nierozzerwalny związek. Świat materialny stanowi punkt wyjścia dla poznania rzeczywistości dostępnej poznaniu umysłowemu. Al-Ghazali stwierdza, że uniwersum zmysłowe stanowi symboliczne przedstawienie sfery ponadzmysłowej. Gdyby nie było tego powiązania, przejście od poznania zmysłowego do obcowania i poznania Boga byłoby niemożliwe.

Zdaniem Al-Ghazalego, *nisza*, o której mowa w *wersecie światła*, symbolizuje zdolność do odczuwania i odbierania bodźców zmysłowych. Analogia ta wynika stąd, że tak jak w niszy światło wydobywa się z różnych otworów, podobnie jest w przypadku wrażeń zmysłowych. Nawiązują one kontakt ze światem zewnętrznym za pomocą *szczelin* w naszym ciele takich jak oczy, uszy, usta itd. *Szkło* odpowiada natomiast naszej wyobraźni. Jest ono stworzone z tej samej materii, co rzeczywistość zmysłowa. Wyobraźnię charakteryzuje to, że przedmiot postrzegany za jej pomocą upodobia się do podmiotu poznającego. Niejako narzuca on wtedy siebie samego na rzecz. Powoduje to, że *szkło* zaczyna przesłaniać *czyste światło intelektu*. Ale gdy staje się ono *przeźroczyste*, to wyobraźnia zaczyna upodabniać się do poznania intelektualnego. Jest wtedy czynnikiem, który nie tylko nie przeszkadza, ale wręcz pomaga intelektowi. *Lampa* z kolei oznacza wiedzę intelektualną. To dzięki niej możliwe jest dotarcie do mądrości Boga i to właśnie dlatego prorocy, jako ci, którzy jej dostąpili, zasługują na miano *świecącej lampy*.

Ostatnimi symbolami, jakie interpretuje Al-Ghazali, są *drzewo oliwne* i *oliwa*. Pierwszy z nich oznacza moc myślenia. Porównuje ją do drzewa, gdyż jej celem jest ciągle rozrastanie się i wydanie owoców w postaci wniosków. W tych *owocach* tkwią natomiast zalążki dalszej ewolucji, gdyż mogą być ciągle *zapylane* i w ten sposób *rodzić* nowe konkluzje. A ponieważ pomnażają one ilość naszej wiedzy, z konieczności musi to być drzewo oliwne, gdyż jego *oliwa* napędza *lampę* czyli wiedzę:

Symbolem, jaki odpowiada tej mocy w świecie fizycznym, jest drzewo,

Pachniak, *Filozofia polityki...*, dz. cyt.; Idem, *Doktryny isma'ilickie w dziełach Al-Kirmaniego*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2004; F. Daftary, *Ismailici. Zarys historii*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2008.

a ponieważ jego owoce tworzą materię pozwalającą pomnażać światła wiedzy, umieszczać je i dzierżyć, to ani drzewo pigwy, ani jabłoni, ani drzewo granatów, ale drzewo oliwne jako jedyne wśród wszystkich drzew najlepiej symbolizuje to drzewo²¹.

Ponieważ *gałęzie* namysłu prowadzonego przez intelekt mogą rozrastać się w dowolnym kierunku, można powiedzieć, że *drzewo* to nie pochodzi *ani ze Wschodu, ani z Zachodu*. Natomiast sama *oliwa* odpowiada mocy proroczej. Zdaniem muzułmańskiego mistyka, można w niej wyróżnić dwie części. Jedna wymaga dla uzyskania wiedzy pomocy z zewnątrz, druga natomiast może być tak czysta, że sprawia wrażenie, jakby pobudzała się sama i docierała do poznania Boga samoistnie. To właśnie o niej mówią słowa *wersetu światła*, że „prawie by świeciła, nawet gdyby nie dotknął jej ogień”.

Podsumowanie

Rozważania Al-Ghazalego zawarte w *Niszy światła* są jednym z przykładów sposobu, w jaki muzułmańscy myśliciele łączyli swoje doświadczenia mistyczne z rozważaniami filozoficznymi i próbami racjonalnego opisu otaczającego nas świata. Sam Al-Ghazali, pomimo że prezentował postawę krytyczną wobec filozofii, a odpowiedzi na najważniejsze pytania szukał w wierze i objawieniu, a nie w dyskursywnych dociekaniach, to w swoim namyśle nad światem wykorzystywał narzędzia, jakie pozostawili po sobie uczeni antyczni. Dzięki temu odegrał bardzo ważną rolę w historii nie tylko sufizmu czy kultury muzułmańskiej, ale także kultury światowej. Wiele z jego koncepcji zostało podjętych i twórczo rozwijanych przez kolejne pokolenia sufich, m.in. idea jedności istnienia czy *fana al-fana*²², które stanowią ważny element systemu Ibn 'Arabiego. Dużą rolę odegrały jego teksty, w których polemizował z koncepcjami filozoficznymi, m.in. *Rozproszenie filozofów*. Można się wręcz spotkać z opiniami, że doprowadził nimi do zaniku takiego zjawiska intelektualnego jak

²¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Nisza...*, dz. cyt., s 51-52.

²² *Fana* to suficki termin, który oznacza *unicestwienie*. Jest to stan, w którym mistyk zawiesza wszystkie swoje indywidualne cechy. Jego *Ja* zostaje zniesione, by w jego miejsce mógł wejść Bóg. Szczytowym stadium tego stanu jest *fana al-fana*, w którym mistyk traci świadomość tego, że jego *Ja* uległo unicestwieniu. Zob. J. Danecki, dz. cyt. s. 9-47; Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt.; Ibn 'Arabi, *Księga o podróży...*, dz. cyt., J. Wronecka, dz. cyt.

filozofia muzułmańska i że Awerroes był ostatnim filozofem muzułmańskim²³. Jego wpływ wykroczył również poza świat islamu, m.in. oddziaływał w średniowiecznej Europie. Uznaniem cieszyło się m.in. łacińskie tłumaczenie jego *Celów filozofów*, dzięki któremu uchodził wśród łacinników za ucznia Awicenny²⁴.

Ciekawym aspektem jego twórczości są obecne w niej antycypacje poglądów, które stanowiły ważny element w myśli nowożytnych filozofów europejskich. W *Niszy światła* odnajdujemy definicję intelektu, łudząco podobną do sposobu, w jaki pisał o *rzeczy myślącej* Kartezjusz. Tak samo jak ten francuski myśliciel, dostrzega on w wyobraźni źródła naszego błędzenia. Pisząc, że nasz wzrok postrzega inne byty, ale nie jest w stanie zobaczyć samego siebie, sugeruje, że przynajmniej w odniesieniu do poznania zmysłowego, można mówić u niego o pewnych formach transcendentalizmu. W innych jego dziełach, jak np. *Ratunek przed zabłądzeniem*, odnajdujemy dalsze analogie do idei Kartezjusz, szczególnie do tych, które zawarł w pierwszej i drugiej *Medytacji o pierwszej filozofii*. Tak samo jak ten nowożytny filozof, rozpoczyna on od odrzucenia całej dotychczasowej wiedzy, zarówno zmysłowej jak i intelektualnej, i tak samo jak on uważa Boga za gwaranta wiedzy pewnej²⁵. Natomiast w *Sprawiedliwej wadze* zawarł z

²³ Z tezą taką nie zgadza m.in. Henry Corbin, który wskazuje na inne przejawy działalności filozoficznej w świecie islamu również po śmierci Awerroesa. Zob. H. Corbin, dz. cyt., s. 221-310.

²⁴ Interesujące jest to, że samo dzieło *Cele filozofów* jest jednym z dzieł polemicznych z przedstawicielami *falsafy* czyli filozofii (filozofów bazujących na dorobku antycznych, zwłaszcza Arystotelesa, po arabsku nazywano *falasifa*). Al-Ghazalil zarzucał im m.in. bezbożność, a ostrze swojej krytyki wymierzył głównie w myśl Al-Farabiego i właśnie Awicenny. Błędna ocena łacinników stanowiska tego aszaryckiego myśliciela wynikała stąd, że dysponowali oni tłumaczeniem tylko pierwszej części tego dzieła, w którym dokonuje on prezentacji poglądów głoszonych przez filozofów muzułmańskich, nie dysponowali natomiast częścią, w której dokonuje on ich krytyki. Zob. K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2010, s. 80-81; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 197.

²⁵ Oczywiście filozofia Kartezjusza i Al-Ghazalego różnią się w wielu istotnych punktach, chociażby w końcowych wnioskach jakie formułują. Dla Kartezjusza możliwe jest dotarcie do prawdy na drodze dociekań rozumowych, dla Al-Ghazalego dostępne jest to tylko na drodze mistycznej. Ale pomimo tych rozbieżności ich punkt

krytykę indukcjonizmu, w dużym stopniu przypominającą tę, którą sformułował Hume²⁶. Oczywiście, nie można wysuwać na tej podstawie wniosku o bezpośredniej, ani nawet pośredniej inspiracji Kartezjusza, Hume'a czy Kanta myślą Al-Ghazalego, ale te podobieństwa stanowią interesujący wątek w historii filozofii.

wyjścia i argumenty jakie przytaczają są bardzo podobne. Zob. Abu Hamid Al-Ghazali, *Sprawiedliwa...*, dz. cyt., Kartezjusz, dz. cyt.

²⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Sprawiedliwa...*, dz. cyt., s. 120.

ABSTRACT

AL-GHAZALI'S MYSTICAL INTERPRETATION OF *VERSE OF LIGHT*

The verse 35th of the surah 24th of the Quran, better known as *Verse of Light* is one of the part of Holy Book of Islam, which was frequently interpreted by Muslim mystics. Its rich symbolism causes that many scholars tried to decipher its hidden meaning. This verse was an inspiration for such thinkers as Ibn 'Arabi or As-Suhrawardi. The treaty of Abu Hamid al-Ghazali, *Niche of Lights*, is an example of systematic exegesis of this part of the Quran. In this work the mystical deliberations are strictly connected to his ontological and epistemological investigations. In his opinion, the true meaning of *verse of Light* can be understood only by the mystics, because no one but them can acquire knowledge of God's secrets. They comprehend that God is the real Light, while the one which we can be perceived with our eyes is only His emanation. In Al-Ghazali's opinion, reality has two levels: physical and divine. They are both strictly connected to each other and the sensual world is a symbolic reflection of the superior world. Al-Ghazali states that the mystic, who gained the union with God and received some knowledge of reality, can see that nothing except Transcendence has a true existence, because only He exists through His essence, while every created thing has two aspects: one, which is turned to itself and the other one which is turned to God. We can call them a being, only when we consider them as turned to Absolute, but if we consider them while they are turned to itself, they are non-being.



TADEUSZ PÓŁCHŁOPEK
UNIwersytet Rzeszowski

**GALICYJSKI ATEUSZ. PROFETYZM, MISTYCYZM I
ROMANTYZM W TWÓRCZOŚCI
ALEKSANDRA (LESZKA) DUNINA – BORKOWSKIEGO**

Zmieniają się czasy – a z nimi schodzą z widowni ludzie, którzy niegdyś olśniewali błyskami talentu i dowcipu, przodowali talentem, pracą i oświeceniem. Nierzadko skazuje na nieczynność takie potężne umysły zawistny los – zsyłając niemoc i cierpienia – niekiedy wszakże stosunki układają się inaczej – człowiek nie może zmienić swych przekonań i zasad, ustępuje nowym prądom, unosząc w zacisze domowe chlubny sztandar i wyszczerbioną szablę. Dramatyczności pełne takie cofniecie się – ale przyznajemy – zaszczytne. W rzędzie takich osób stoi Leszek Dunin Borkowski¹.

Zjawisko sztuki ujawniającej pozaempiryczne porządki bytu, ukryte sensory rzeczywistości w toku poznania mitopoetyckiego łączy się ściśle z procesami historycznymi, jakimi dla Zachodu była rewolucja francuska, a w Polsce powstanie listopadowe. Wyrastająca z tego procesu poezja współuczestniczyła w znamienym dla świata nowożytnego ruchu przeformowania wiary w możliwości ludzkiego rozumu i konstruowania nowych postaw epistemologicznych. Tekst niniejszy jest próbą rekonstrukcji poglądów Leszka Dunina Borkowskiego – pisarza uwikłanego w ponadczasowy dyskurs kulturowy².

¹ A. B [anonim] *Felieton literacki. Z literatury historycznej*. „Gazeta Narodowa” 1897 nr 161.

² Por. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, Warszawa 1965.

I

Romantycy respektowali różne formy poznania, przyznając im wielorakie funkcje i odmienne możliwości eksploatacyjne, manifestując silny związek literatury z synkretyczną religijnością. Wynikiem tej postawy epistemologicznej był „profetyzm i mistycyzm stanowiący łącznie najważniejszą część romantycznej poezji dywinacyjno-rewelatorskiej”³ mającej swój rodowód w poezji konfederacji barskiej⁴ i dojrzałego klasycyzmu⁵.

Ogół społecznych utopii i doktryn, w których czynniki futurystyczne skupiały się na wieszczbach przyszłej rehabilitacji upadłego człowieka, upowszechniły się z lekturą pism Saint-Martina⁶. Niezgoda na racjonalizm⁷, wiara w możliwość przekształcenia religii w politykę⁸, wobec polistopadowego sojuszu Wiednia, Moskwy i Watykanu⁹ ukształtowała radykalną romantyczną aksjologię. Polistopadowa poezja w gorącym „czuciu” oraz namiętnej „wierze”¹⁰ odślaniała prawdy sygnalizowane w „cząstkowych treściach świadomości kolektywnej”¹¹.

³ B. Dopart, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002, s. 208.

⁴ Por. S. Pigoń, *U kolebki polskiej poezji mesjanistycznej. (Proroctwo ks. Marka)*, [w:] *Przez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, wybór i opracowanie J. Maślanka, Warszawa 1985, s. 68–100.

⁵ Z. Stefanowska, *Oświeceniowe przesłanki problemu*, [w:] *tejsze, Historia i prefacja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa”*, Warszawa 1962, s. 16–32.

⁶ Główne teorie Saint Martina zostały opublikowane w pracach: *Des Erreus et de la Vérité*, Edinburgh 1782, s. 3–76, i *Lettere á u nami sur la réwolution frsnçaise*, Paris 1796.

⁷ Por. W. Tokarz, *Sprzysiężenie Wysockiego i Noc Listopadowa*, Warszawa 1925, s. 9.

⁸ Por. S. Pigoń, *Idee ST. Martina w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego”*, [w:] *Z epoki Mickiewicza*, Lwów 1922, s. 99.

⁹ Por. M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki „Cum primum”*, „Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Warszawa 1935, T. XV, z. 1, s. 293.

¹⁰ Por. E. Kasperski, *Religijność a literatura romantyczna*, [w:] *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, pod red. E. Kasperskiego i O. Krysowskiego, Warszawa 2008, s. 37.

¹¹ M. Janion, *Świadomość polskiego romantyzmu*, [w:] *Proces historyczny w literaturze i sztuce*, pod red. M. Janion i A. Piorunowej, Warszawa 1967, s. 141.

Romantyczna doktryna „radikalizmu francuskiego” pojawiła się w Polsce około 1833 roku, potwierdzając wyczerpanie się idealizmu niemieckiego i dominację nowych zjawisk kulturowych¹². Potrzeba budowania wspólnego horyzontu aksjologicznego odbiorców¹³ legła u podstaw profetyzmu Lamennaisa, Mickiewicza i Leszka Dunina Borkowskiego. Ten rodzaj twórczości, łącząc stylistykę biblijną z hasłami wolnościowymi, poszerzał krąg odbiorców wolnościowej filozofii. Borkowski pisał:

Nie wiercie ludy księżom, targajcie
niewolę!
Nawróćcie się nawróćcie, a ja was wyzwolę.
Przyjdzie dzień mego sądu i jest niedaleki,
I zapalczywość moją jak ogień roznieci.
Władzę królów i księży rozmieie na wieki.
Poślę mego proroka i ludy oświeci¹⁴.

Taki aspekt profetyzmu stał się niebezpieczny dla zaborców, bo budził bunt wśród najniższych warstw społecznych. W uzasadnieniu wyroku przeciw lwowskim wydawcom *Książ narodu i pielgrzymstwa polskiego* napisano:

[...] rzeczona broszura jest w biblijnym stylu pisana i takim sposobem dla średniej i niższej klasy ludzi w największym stopniu niebezpieczna, u których takie nauki najprędzej przystęp mają, gdy pod pozorem religii im się przedstawiają¹⁵.

Doktryna estetyczna determinowała romantyczną potrzebę obrony swej racji wewnętrznej i niezależności, jednak przestrzeń zewnętrzna dostarczała potencjalnych sojuszników czy gwarantów

¹² Por. *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku w dwudziestu prelekcjach mianych w radnej sali miasta Lwow*, Lwów 1866, s. 229.

¹³ Mam na myśli wspólnotę kulturową ukształtowaną przez zjawiska kulturowe lub estetyczne. Por. K. Dmitruk, *Literatura – społeczeństwo – przestrzeń. Przemiany układu kultury literackiej*, Wrocław 1980, s. 59.

¹⁴ Anonim, [L. Dunin-Borkowski], *Wieszczenia Lechowe, które Bóg dał na początku roku chrystusowego 1835*, b.d. i m. wyd., [Kraków 1848] s. 34.

¹⁵ Cyt za W. Wiśłocki, *Tajne druki Zakładu Ossolińskich*, „Pamiętnik Literacki” 1934, z. 1/2, s. 349.

własnej prawdy – obiektów misji proroka czy przywódcy uwikłanego w proces dziejowy i uzależnionego od czynników zewnętrznych¹⁶.

II

Nie ulega wątpliwości, że na realizację profetyzmu Borkowskiego największy wpływ miała lektura dzieł Mickiewicza¹⁷ – *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* i „przykład niewidzianej i niesłyszanej dotąd potęgi słowa [...] wstrząsającej pokoleniem”¹⁸ – *Dziadów* część III. W religijnej historiozofii przejawiało się krytyczne stanowisko Mickiewicza wobec zmaterializowanych dążeń narodów europejskich i fałszywych idei mających ludy¹⁹.

Najważniejszym, filozoficznym patronem *Wieszczów Lechowych* Borkowskiego, a także polistopadowych utworów Mickiewicza był ksiądz Hugues de Lamennais, który wieszczyl zbawienie Europy, sojuszowi reakcyjnych gabinetów przeciwstawiając ideę współpracy i braterstwa²⁰. W środowisku powstańców²¹ nośna była krytyka postawy papieża wobec wolności ludów²². Ta doktryna skonkretyzowana w *Paroles (Słowa wieszce)*, ukazując świat jako królestwo szatana, zyskała miano napisanej przez „nowego Robespiera” „wskazówki dla morderców”, *Marsylianki* chrześcijaństwa i „ewangelii rewolucji”²³. Warto wspomnieć, że *Słowa wieszce księdza Lamenn’ego*²⁴ należały do

¹⁶ Por. M. Janion, *Światopogląd polskiego romantyzmu*, s. 138.

¹⁷ O zjawisku wpływu Mickiewicza na ówczesną twórczość pisała M. Zielińska, *Więźniowie wyobraźni wieszca w teje Mickiewicz i naśladowcy*, Warszawa 1984, s. 63 – 81.

¹⁸ S. Pigoń, *Spojrzenie ku „Dziadów” części III*, [w:] tegoż *Więźniowie historycznoliteracki. Studia i szkice*, Warszawa 1969, s. 148.

¹⁹ Por. T. Gospodarek, *Julia Molińska-Woykowska (1816-1851)*, Wrocław 1962, s. 196.

²⁰ Por. A. Sikora, [wstęp] *Lammenais czyli dramat konsekwencji*, [w:] H. de Lamennais, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 57.

²¹ Por. M. Giergielewicz, *Polityka Watykanu w świetle „Kordiana”*, „Ruch Literacki” 1835, nr 9, s. 243.

²² Por. H. Lamennais, *Daffaires de Rome*, Paris b.d., s. 123.

²³ A. Sikora, [wstęp] *Lammenais czyli dramat konsekwencji*, s. 77.

²⁴ W księgozbiornie Biblioteki Jagiellońskiej zachowały się egzemplarze *Paroles d’un croyant* wydane w Paryżu w 1834 roku w drukarni A. Pinarda, tłumaczone przez Aleksandra Jełowickiego, które przypominają książeczki do nabożeństwa – forma sprzyjająca „uwodzeniu” niewykształconego czytelnika.

urzędowo zakazanych utworów w Galicji, nielegalnie rozprowadzanych w lwowskich księgarniach²⁵.

W 1833 roku Mickiewicz zredagował pismo *Do przyjaciół galicyjskich*, w którym oceniał szanse na powstanie i potępiał zbrojne wyprawy do kraju, gdyż „że porządek europejski nie dojrzał jeszcze tak zupełnie, jak mu się zdawało dawniej, do przewrotu, że prochów nie zapali lada iskra, że trzeba przygotowywać zarzewie długo, pilnie i roztropnie”²⁶, „nakazując przygotowanie trzeźwe, poważne, wytrwałe, „przez budzenie ducha narodowego w masach i przez mądrą, przebiegłą znowę polityczną”²⁷.

Pożyczają obłudnie myśli i uczucie
A serce im nie płonie, nie palą się żądze,
Pozbawiło ich bólu, spodliło zepsucie.
Nuca psalmy hebrajskie jakby pieśni świeże,
Narzekają na ucisk, niewolę, grabieże.
A przecież słysząc co dzień muzykę i tańce,
Mamże wierzyć, że to są więźnie i wygnańce²⁸.

Instrukcja Mickiewicza spowodowała, że spiskowcy galicyjscy postanowili budzić oświatę i uczucia narodowe, kształcić się wzajemnie i przygotowywać szlachtę do usamowolnienia chłopów, żeby rząd wiedeński jej „z wielką szkodą dla sprawy narodowej nie uprzedził”²⁹.

²⁵ Por. J. Krajewski, *Tajne związki polityczne w Galicji (od r. 1833 do r. 1841)*, Lwów 1903 Towarzystwo Demokratyczne Polskie za zgodą autora przetłumaczyło *Księgi ludu*, w których Lamennais pisał do „ludu polskiego”: „W stronie, kędy słońce na długich dniach wschodzi, ujrzałem rozproszone mnóstwo ludu na pięknej i bogatej ziemi, i wszędzie, gdzie się mój wzrok obrócił, były ponure czoła, zasępione lica, nieme usta, i tylko jeszcze same oczy groźne. Wpółśród albowiem tego wielkiego utrapienia, znajdowali się ludzie zbrojni, szukający lada pozorów do prześladowań i katuszy – ludzie, dla których same łzy były nieprzebaczoną zbrodnią. I zapytałem siebie: co to jest za lud? I dopowiedziano mi: jest to Lud-Męczennik. Na nim spełnia się święta tajemnica. Był on na niejaki czas wydany w moc złemu, aby zahartowawszy się w cierpieniu, jak rozpalone żelazo w wodzie, został pogromczym mieczem, który pokona złego ducha ludzkości” (F. Lamennais, *Księgi ludu*, b.m.wyd. 1838, s. 89).

²⁶ S. Pigoń, *Mickiewicz wobec spisków galicyjskich w dobie powstaniowej*, [w:] tegoż, *Studia literackie*, Kraków 1951, s. 166.

²⁷ Por. *tamże*, s. 167–168.

²⁸ *Wieszczona Lechowe, które Bóg dał na początku roku chrystusowego 1835*, s. 54.

²⁹ J. Krajewski, *Tajne związki polityczne w Galicji*, Lwów 1903, s. 21.

Optymistyczne rewelatorstwo III części *Dziadów* i *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* korzystało z przywileju profecji, ale nie określało czasu spełnienia obietnicy³⁰. Natomiast Borkowski wyznaczył określony czas potrzebny do realizacji misji przekształcenia świadomości zbiorowej:

Jeśli po ujęciu ośmiolet tygodni
Ujrzycie w Polsce Niemców i Moskali
Zbójców w koronach[...]
Liżących stopy wyniesionej zbrodni.
Wierni nie mówcie: i gdzie jest sąd Boży³¹.

Naczelnym aksjomatem profetyzmu romantycznego jest autonomia sacrum i usytuowanie jaźni indywidualnej w transcendentnej wobec umysłu rzeczywistości. Ta zasada determinuje epistemologię i estetykę profetyczną, kształtuje niezwykłą pozycję twórcy oraz jego odniesienia do tradycji kulturowej³². W realizacji Borkowskiego jest to zaprzeczenie tradycji kościelnej:

Już mi sprzykrzyły się jego obiady
I już obmierzli mi jego kapłani
Jego kielichy, obrazy, ornaty
I jego ręką lepiące bałwany³³.

Problem racjonalizmu i antyracjonalizmu romantycznego jest uwikłany w sprawę mistyki, fideizmu i katolicyzmu. Bunt romantyczny wynikał ze sposobu postrzegania Kościoła jako zjawiska nadprzyrodzonego i transcendentnego wobec kategorii czasu. Jednak fakt istnienia państwa kościelnego, które musiało przeciwstawić się patriotycznej idei zjednoczenia Włoch, wchodząc w konflikt z wiernymi stojącymi na gruncie rewolucyjnych dążeń epoki i pragnącymi działać w duchu sprawiedliwości społecznej, i wolności, niszczył romantyczną

³⁰ Por. Z. Trojanowiczowa, *Mickiewicz „szalony” i „rozsządny”, [w:]* tejże, *Romantyzm. Od poetyki do polityki*, Kraków 2010, s. 294–295.

³¹ *Wieszczona Lechowe, które Bóg dał na końcu roku chrystusowego 1835*, b.d. i m. wyd., s. 142.

³² Por. B. Dopart, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, s. 223.

³³ *Wieszczona Lechowe, które Bóg dał na końcu roku chrystusowego*, s. 75–76.

religijność³⁴. W realizacji Borkowskiego papież pełni funkcję strażnika niesprawiedliwego porządku świata:

A jak przewodnik w bój idących słońci,
Młotkiem kieruje i w skronie wymierza;
Tak im na głowy z klątwami w dłoni wsadźmy
papieża³⁵.

Dlatego romantycy polscy walczyli z zaangażowaniem politycznym państwa kościelnego, a z drugiej strony nie akceptowali związanej z hierarchicznością świata nierówności³⁶. Dlatego Stefania Skwarczyńska nie akceptowała interpretacji, które umieszczały Mickiewicza – autora *Dziadów* i *Ksiąg* poza kościołem, bo nie akceptował feudalizmu czy propagował powstanie³⁷.

Ksiądz Lamennais, który [...] doszedł do przekonania, że dobro katolicyzmu wymaga zerwania aliansu tronu i ołtarza, dostrzegł, iż wolność, której domaga się lud, jest nie tylko sprawą słuszną, jest nie tylko kwestią sprawiedliwości, ale i – zrealizowana jako zasada życia społecznego – warunkiem swobodnego krzewienia się życia katolickiego i szansą podboju dusz dla Kościoła³⁸

Recepcja Lamennaisa na ziemiach polskich wpływała na ideologię poznańskiego „Tygodnika Literackiego”. W swoich aktualizujących do sytuacji społecznej odczytaniach ewangelii, której interpretację zawdzięczali zwykle inspiracji Lammenais’ego i Constanta wydawcy pragnęli reformować społeczeństwo na drodze odrodzonego chrystianizmu, zgodnego z aktualnym szczeblem rozwoju cywilizacji i ducha ludzkiego. Tego rodzaju doktrynę, odpowiadającą wymogom „roзумu i postępu”, przeciwstawiają oficjalnej nauce Kościoła³⁹.

³⁴ Por. S. Skwarczyńska, *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*, [w:] tejsze, *Spór o Mickiewicza-Katolika*, Warszawa 1957, s. 487.

³⁵ *Wieszczona Lechowe, które Bóg dał na końcu roku chrystusowego 1835*, s. 153.

³⁶ Por. M. Kridl, *Two Champion of a New Christianity: Lamennais and Mickiewicz*, „Comparative Literature” IV (1952), s. 239–267.

³⁷ S. Skwarczyńska, *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru*, Warszawa 1957, s. 488.

³⁸ Tamże, s. 505.

³⁹ Por. T. Gospodarek, *Julia Molińska-Woykowska (1816–1851)*, Wrocław 1962, s. 95.

Chrystusa dziełem było szczególnie utworzyć węzeł między ludzkością a Bogiem, a w dalszym rozwoju tego systemu nadszedł dziś czas, gdzie węzeł pomiędzy samymi ludźmi przez demokrację ma być opleciony, a przez wprowadzenie tej drugiej części nauki Chrystusowej rzeczywisty dopiero chrystianizm w całości, jako jedyna powszechna religia panować zacznie⁴⁰.

W dostosowanym do współczesnych warunków społecznych i politycznych neochrystianizmie dostrzegano tę uniwersalną ideologię, przy pomocy której dałoby się doprowadzić ludzkość do „królestwa Bożego na ziemi” i rozwiązać wszelkie konflikty socjalne⁴¹. Nie jest wykluczone, że jako domniemana autorka recenzji *La Bible de la Liberté*⁴² Woykowska tworzyła utopijną wizję panowania „wiedzy i miłości”, z dzieł Lammenais’go czerpała cytaty i myśli przewodnie dla swoich rozważań, fascynowała ją „wiara w jasną jej przyszłość”⁴³. Chrystus w takim ujęciu pełnił rolę wzorca poświęcenia się za lud i ojczyznę, za Lammenais’em przytacza alegoryczny obraz rolników, których od plonów życia oddziela pokolenie twardych i bezlitosnych wyzyskiwaczy⁴⁴.

III

Wieszczenia Lechowe, które Bóg dał na początku roku chrystusowego 1835, to tekst na wskroś wyrastający z poetyki romantycznej. Jednak poetyka wynikała z programu Stowarzyszenia Ludu Polskiego, w swej działalności zamierzającego wykorzystać lud do propagowania idei niepodległości, jednak z powodów cenzuralnych najważniejsze teksty nie były drukowane⁴⁵, bo propagowały działalność spiskową⁴⁶. Tytuł *Wieszczenia Lechowe, które Bóg dał na*

⁴⁰ W. Kosiński, *Co dziś demokracji pozostaje do czynienia*, „Tygodnik Literacki” 1843, nr 7, s. 51.

⁴¹ Por. T. Gospodarek, *Julia Molińska-Woykowska (1816–1851)*, s. 95.

⁴² Por. *La Bible de la Liberté par L’Abbé Constant*, Paris 1841, „Tygodnik Literacki” 1841, nr 1842, nr 1–5.

⁴³ T. Gospodarek, *Julia Molińska-Woykowska (1816–1851)*, s. 97.

⁴⁴ J. Woykowska, „*Amschaspands et Darvands*” par Lamennais, „Tygodnik Literacki” 1843, nr 28.

⁴⁵ Anonim, *Uwagi nad literaturą w Galicji*, „Tygodnik Literacki” 1842, nr 12, s. 93.

⁴⁶ Por. M. Janion, M. Zmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 345.

początku roku chrystusowego 1835 sugeruje, że powstały w 1835 roku, jednak nad utworem Borkowski pracował już w czerwcu 1833 roku, a fragment *Wysłał Pan wiatry swoje: biegnijcie...*, miał trafić do „Ziewonii”⁴⁷, ale został odrzucony przez cenzurę⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, że profetyzm i mistycyzm Borkowskiego wyrastał z inspiracji mickiewiczowskiej, wyraźne aluzje a nawet trawestacje słyhać w poszczególnych częściach, jak np:

Półmocny tyran nie szczędzi katuszy,
Co będzie jego udziałem?
Biednych wychodźców łzy cieką co dzień
Świszczą kibitki w zamieciach;
A na tron złoty wlał dumny zbrodzień
I na małych mści się dzieciach.
[...]
Panie! wołałem, wskaż mi sposoby!
Odstoń przyszłości oblicze⁴⁹.

Mickiewiczowski motyw ma rodowód oświeceniowy, to poezja schyłku XVIII wieku wypracowała „podstawowy repertuar motywów współbudujących romantyczną wizję Wschodu poddanego carskiemu despotyzmowi”⁵⁰. Natomiast zbawca pojawia się w części noszącej tytuł czterdzieści i cztery⁵¹.

Kolejnym źródłem buntu było publiczne pokazywanie pobożności i demonstracyjny sojusz dworu habsburskiego z kościołem widoczny na ulicach Lwowa:

Z chorągwiami przez ulice,
Słudzy kłamstwa i obłudy
Te mnichy i zakonnice⁵².

⁴⁷ *Świat mój stać będzie...* Przedruk z autografu „Ziewonii” Lwów 1834, rękopis Biblioteki Uniwersytetu im. I. Franki, Lwów, sygn. 830. III, k. 4r. i V.

⁴⁸ J. Kamionka - Straszakowa, *Magiczne zwierciadło – ustęp z dziejów almanachów*, [w:] tejże, *Błękitny kwiat*, Kraków 1983, s. 57.

⁴⁹ *Wieszczona Lechowe, które Bóg dał na początku roku chrystusowego 1835*, s. 63.

⁵⁰ T. Kostkiewiczowi, *Pisarze polskiego oświecenia między Wschodem a Zachodem*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem: Europa Mickiewicza i innych*, pod red. G. Borkowskiej i M. Ruda-Grodzkiej, Wrocław 2007, s. 30.

⁵¹ *Wieszczona Lechowe, które Bóg dał na początku roku chrystusowego 1835*, s. 70.

⁵² Tamże, s. 13.

Władysław Kosiński pisał, że demokracja będzie miała za zadanie połączyć ze sobą ludzi, natomiast Lucjan Siemieński uważał, że mistycyzm Salomona i św. Jana wynikał z ich pokory wobec doskonałości, a połączenie się ich z Bogiem było możliwe przez poświęcenie dla ludzkości, bez romantycznego patosu i przekonania, że „wszyscy dzisiaj jesteśmy Chrystusami”:

[...]każe ziemi uszu nadstawiać, niebu uszy otwierać, jakby właśnie drugi Mojżesz, po świeżej rozmowie z Wszzechmogącym – tchnie wierszem bardzo gładkim objawienie swoje, które, aczkolwiek odnosi do tak wysokiego źródła, są ni mniej ni więcej jak parafrazami lub prostym przerobieniem *Ksiąg wieszczych* i *Ksiąg ludu* Lamenniego. [...] tę myśl, która dziś wojnę wydała społeczności, która z pochodnią zniszczenia i żelazem mordu przebiega świat, myśl upiora co niszczy prawdziwe życie, aby się przy fałszywym utrzymać. Wszystko też od początku do końca tchnie fałszem w tym poemacie nie polskim, ale kosmopolitycznym, a najbardziej śmieszno-jakobińskim[...]⁵³.

Według recenzenta główną wadą profecji było wyzyskanie religii – metafor biblijnych, pozornego „natchnienia”, stylu prorocत्व do politycznego uwodzenia ludu, co pozwoliło porównać autora *Wieszczów* do Pankracego z *Nie-boskiej komedii*. Za fałszywą drogę służenia ludzkości uznano odrzucenie religii, kościoła, władzy królewskiej, związków rodzinnych i własności⁵⁴.

Romantyczna krytyka rzeczywistości z pozycji ideałów religijnych zmieniała się niepostrzeżenie w krytykę instytucji religijnych tworzących ogniwo, sankcję i podporę tej rzeczywistości⁵⁵:

Pan rzekł: jam jest Bóg żywy. Nie chcę, by me imię
Szło jak martwa puścizna po ojcach na dzieci,
Aż się z czasem wykrzywi, zwietrzeje, oszpeci,
Jak go dziś wykrzywiono i spodlono w Rzymie⁵⁶.

Borkowski, podobnie jak Mickiewicz, był mistykiem, który „desperacko starał się działalność i ideologię polityczną wywieść z

⁵³ Anonim, [L. Siemieński], *Krytyka literacka i naukowa. „Wieszczena Lechowe”, „Czas”* 1850, nr 82, s. 3.

⁵⁴ Por. tamże, s. 4.

⁵⁵ Por. E. Kasparski, *Religijność a literatura romantyczna*, s. 40.

⁵⁶ *Wieszczena Lechowe, które Bóg dał na początku roku chrystusowego 1835*, s. 34.

bardzo specyficznych mistycznych założeń⁵⁷, bo jako jeden z pierwszych pisarzy krajowych włączył się w spór o istotę powstania i filozofię trwania narodu w niewoli. Dwa przeciwstawne obozy emigracyjne prezentowały różne koncepcje odzyskania niepodległości. Obóz Czartoryskiego zwalczany później przez Borkowskiego w publicystyce rocznicowej wierzył w wojnę Zachodu z Rosją i szansę Polski w takim rozstrzygnięciu.

Natomiast większość emigrantów należała do Towarzystwa Demokratycznego zrodzonego w atmosferze powstańczej Warszawy 1831 roku, a jej lewy odłamek uważał, że tylko drogą dalekich demokratycznych reform będzie można uaktywnić naród, a zwłaszcza chłopów. Demokraci uważali, że klęska powstania wynikała z działań Czartoryskiego, który pacyfikował nastroje reformatorskie sejmu powstańczego⁵⁸.

Wilhelm Bruchnalski dostrzegł wpływy i zależności formalne między *Wieszczaniami* a *Pieśniami z otchłani* Zygmunta Kaczkowskiego⁵⁹, które pozostawały jednak w rękopisach i zostały odgrzebane w ruinach litewskiego dworu⁶⁰. Jak już wspomniano, tekst pozostawał do roku 1848 w rękopisie, ale o jego znaczeniu pisała administracja lwowska, charakteryzując Borkowskiego:

Od dawna dał się poznać jako nieprzyjaciel austriackiego rządu oraz jako gorący zwolennik republikańskiej Polski. [...] Zdolny, nader czynny, przedsiębiorczy utrzymuje stosunki z koryfeuszami partii rewolucyjnej oraz zepsutymi literatami. [...] W wydany później za granicą utworze *Wieszczania Lechowe* występują na jaw najbardziej przewrotne teorie, skierowane przeciw powadze świeckiej i duchowej⁶¹.

⁵⁷ W. Waintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk i inne studia o poecie*, wybrała i opracowała Z. Stefanowska, Warszawa 1998, s. 14.

⁵⁸ Por. tamże, s. 28.

⁵⁹ Por. W. Bruchnalski, *Przedmowa*, [w:] *Pieśni z otchłani 1846 Zygmunta Kaczkowskiego*, Lwów 1920, s. 63.

⁶⁰ Por. tamże, s. 71.

⁶¹ Warto w tym miejscu podkreślić, że gdy w roku 1860 starostowie cyrkularni otrzymali od władz we Lwowie dokument (*Ausweis über den Stand der politisch notirten und deshalb unter besondere Aufsicht gestellten Insassen in Galizien sammt Krakau mit Ende 1860*), zawierający nazwiska podejrzanych politycznie i pozostających pod nadzorem policyjnym działaczy, listę cyrkułu lwowskiego otwierał

Konflikt Borkowskiego ze środowiskami lojalistycznymi takimi jak „koteria petersburska” i konserwatyści spowodował, że autor *Wieszczów Lechowych* zrozumiał, że są ważniejsze zadania niż praca nad świadomością ludu, bowiem był galicyjski demokratą, który przyłączył się do obozu konserwatystów – Lucjan Siemieński – pisał:

Patriotyczna ta mistyka śpiewaka *Dziadów* owinięta w kwiat poezji,
ma urok niezrównany; idzie przebojem w duszę zaprawna wonią
orzeźwiająca, którą wciągasz pełnymi piersiami. U naśladowców jego
– a miał ich niemało – staje się ckliwą, a często niedorzeczną jak
nadużycie⁶².

IV

Zgięta goryczą świata dawno moja warga
Jest jak lutnia co wichler zerwie i potarga;
Dwie już tylko w sobie czułe struny mieści,
Jedną strunę rozpaczy, a drugą boleści⁶³.

Oprócz pomówień o paszkwilanctwo poważniejszym zarzutem wobec Borkowskiego po napisaniu *Parafiańszczyzny* (1843) było oskarżenie o szarganie świętości i zamach na religię katolicką, w którym autor konfrontował przykazania i zalecenia zawarte w *Biblii* z praktyką „wielkiego świata”. Takie zestawienie pokazuje zakłamanie, fałsz i obłudę arystokracji przestrzegającej tylko formalnych elementów pobożności⁶⁴. Myśl estetyczno-literacka i historiozoficzna stała się elementem zainteresowania prasy, najwyraźniej te aspekty uwidoczniły się w liberalnej Wielkopolsce. Pochwała związanej z programem romantyzmu *Parafiańszczyzny*, napisanej przez człowieka, który był „spokrewniony z całą niemal arystokracją i pseudoarystokracją

Aleksander Borkowski cyt. za S. Schnür-Pepłowski, *Z tajnego archiwum. (Kartka z dziejów Galicji)*, Lwów 1896, s. 35.

⁶² L. Siemieński, *Religijność i mistyka w życiu i poezjach Adama Mickiewicza*, Kraków 1871, s. 117.

⁶³ [Wiersz podpisany] Autor „*Parafiańszczyzny*” [L. Borkowski], *Do E.J**, „Dziennik Domowy” 1844, nr 10, s. 1.

⁶⁴ Por. K. Pecold, *Wstęp do Parafiańszczyzna*, Wrocław 1972, s. XXXVI.

galicyjską⁶⁵, kontrastowała z opinią „że się do tego dzieła wcisnęły niektóre wysłowienia, i że autor na końcu niereligijnie wystąpił”⁶⁶, natomiast po drugim tomie pisano, że autor „wysuwa ją zupełnie spod nóg naszych i zostawia nas w powietrzu bez przewodnika i drogi. [...] Z drugiej zaś strony przyznać wypada, iż na nieszczęście, wiele jest prawdy w jego zarzutach”⁶⁷.

Patriotyczne środowiska emigracyjne uważały, że dyskurs kulturowy autora *Parafiańszczyzny* służy zapobieżeniu błędom przeszłości. Co interesujące, w tej koncepcji nie tylko religia, ale i współczesna filozofia odpowiadała za ciąg narodowych nieszczęść:

W religii odznaczała się parafiańszczyzna odstępstwem, faryzeuszostwem, ultramontanizmem, jezuityzmem [...] albo wiarą w jakichś ciemnej gwiazdy proroków. W filozofii upodobała sobie miejsce na spleśniałych kartach sofizmu niemieckiego⁶⁸.

W liberalnej Wielkopolsce dopuszczono do druku recenzję, w której potępiono cenzurę galicyjską za uniemożliwienie wydrukowania takiej pracy: „Nie masz ohydniejszej niewoli jak niewola myśli”. „Wy to najlepiej pojmujecie, czym dla cywilizacji narodu jest umiarkowana i prawom podległa cenzura, bo rozsądek waszego monarchy dozwolił wam już używać owoców takiego dobrodziejstwa”⁶⁹. Zauważono, że walka z Borkowskim przypomina działanie osoby „chcącej potłuc zwierciadło dlatego, że brzydkie rysy wiernie, a niepochlebnie oddaje”⁷⁰. Julia Woykowska użyła porównania Mickiewiczowskiego:

⁶⁵ J.A. Sierpniak [K. Wróblewski], *Mowy Leszka Dunina Borkowskiego*, „Tydzień” (dodatek literacki „Kuriera Lwowskiego”) 1897, nr 45, s. 353.

⁶⁶ Anonim, *Rozmaitości*, [rec. *Parafiańszczyzny*] „Dziennik Domowy” 1843, nr 4, s. 31.

⁶⁷ Anonim, „*Parafiańszczyzna*” przez Leszka. Tom II-gi, Poznań. Nakładem księgarni J. K. Żupańskiego, 1850, „Przegląd Poznański” 1850, t. 10, s. 215.

⁶⁸ *Zoografia wielkiego-świata wytłumaczona za pomocą „Parafiańszczyzny”*, „Pszonka” 1844, Oddział VI, półarkusz 11 i 12, s. 42. Entuzjazm dla programu Borkowskiego wynikał z bliskości oceny arystokracji: „[...] czas nagą prawdę pokazać, aby kiedy chwila wybije, świat mały, świat pocziwy nie zawierzył znowu Światu-Wielkiemu, niepocziwemu, i znowu za grzechy i zbrodnie Świata –Wielkiego sam na pokute nie poszedł” (s. 42).

⁶⁹ D [Jan Dobrzański], *Korespondencja*, „Tygodnik Literacki” 1842, nr 11, s. 88.

⁷⁰ K [H. Kamiński], *Parafiańszczyzna*, „Przegląd Naukowy Literaturze Wiedzy i Umnictwa Poświęcony”, 1843, nr 27, s. 347.

[...] tak jeżeli nie znajdujemy w nim genialnych rzutów myśli, jeżeli nie znajdujemy ze wszechstronnej znajomości dziejów ludzkości wypływającego wszechrzeczy pojęcia, zestrzelającego wszystkie promienie myśli w jedno wielkie ognisko i dającego im barwę jasną [...] zastępuje ten brak [...] gruntowna znajomość świata i człowieka⁷¹.

Natomiast hierarchia kościelna romantyczny w swej filozofii bunt Borkowskiego przeciw formom zewnętrznym pobożności sprowadziła do filozofii XVIII wieku, przytaczając współbrzmienie opisywanej koncepcji z poglądami autora *Emila*. Zauważono, że pasywizm pedagogiczny w sferze religijnej pozwoli na szerzenie się nie tylko niewiary, ale doprowadzi do zaniku patriotyzmu⁷². Podobnie koteria petersburska zwalczała wystąpienie Borkowskiego, pisząc: „nie chcemy mieć z nim nic wspólnego, kiedy nie umiemy zachować umiarkowania, dochodzi do ostateczności [...] walcząc niby z hipokryzją i przesadami, tyka gruntu naszego wyznania, obyczajów religijnych [...] nie stara się nawet utrzymać pozorów katolickiego pisarza[...]”⁷³.

Środowisko demokratów galicyjskich po 1849 roku zostało podzielone na lojalistyczne obozy, a Borkowski pozostał pozbawiony wsparcia innych. Wystarczy przypomnieć, że cytowany Michał Grabowski w „Dzienniku Warszawskim” z lipca 1851 roku opublikował część rozprawy o literaturze galicyjskiej, która omawiała twórczość Borkowskiego, krytykując połączenie ataku na niemoralność arystokracji z atakiem na kościół:

Ale kiedy widoczna, że to wykrzyki zapaleńca dążącego do czegoś, o czym sam nie ma jasnego pojęcia – wtedy to nawet co słusznie i dobrze mówi, nie sprawia wrażenia, powstaje odraza dla tego głosu namiętnego; złe istotne chowa się za to, co niesprawiedliwie napastowane. Trzecie na czym pan Borkowski szkodzi, że jako pisarz nie tylko nie jest dziecięciem ojczyściej wiary, ale jej wierutnym prześladowcą i wrogiem. Jest to filozof, któremu wystarcza ten chrystianizm bez treści, jaki tworzyć zaczęła reforma, a dokończyły różne terażniejsze filozofie, zostawiając czcze nazwy dla wstydu

⁷¹ Por. J. Woykowska, „Parafiańszczyzna” t.1 Wrocław 1843, Dokończenie, „Tygodnik Literacki” 1843, nr 51, s. 408.

⁷² Anonim, *Słów kilka o wizycie ósmej „Parafiańszczyzny”*, Przemyśl 1843, s. 8–9.

⁷³ M. Grabowski, *O nowszych powieściach polskich*, „Tygodnik Petersburski” 1847, nr 59, s. 378.

ludzkiego albo może dla lepszego podejścia. Uduchowiona ta wiara wypchnęła naprzód Zbawiciela, a potem samego Boga. Dlatego praktyki nasze katolickie są panu Borkowskiemu dziwnie podejrzane i wstrętne. Wyśmiewa bez ogródki spowiedź, cześć świętych, pielgrzymki pobożne. Wszystko to dla niego ciemny zabobon i bałwochwalstwo. To co nazywa dewocją, jest u niego konieczną osłoną najostateczniejszego zepsucia; wiara nie może być niczym jak hipokryzją, pobbłaża, sprzyja rozpuście obu płci⁷⁴.

Krytyka pobożności obrzędowej pokazała, że Borkowski atakował kościół z pozycji protestanckich, w ten sposób podważał najważniejsze dogmaty wiary. W jego krytyce dominowała tendencja do zaprzeczeniu potrzeby i świętości kościoła, bo zdaniem Borkowskiego:

[...] wszelka widoma pobożność jest dla ludzi, nie dla Boga, że jest jezuityzmem, że uczyć pobożności jest jedno, co zwodzić i oszukiwać, a mieć nauczoną, to samo co jej nie mieć lub być oszukanym⁷⁵.

Ultrakatolicka prasa uważała, że Borkowski pozostawał pod wpływem rewolucji francuskiej i myślicieli pragnących nie tylko zreformować, ale zniszczyć kościół. Jej argumentem przeciw Borkowskiemu było przekonanie, że zło nie tkwi w religii, ale w ludziach je czyniących, gdyż kościół nie ma sankcji przeciw takiej pobożności.

Na potwierdzenie swej torii autor chwyta za pędzel szalonej szkoły francuskiej i w obrazy pełne przesady w myślach, a cynizmu pełne w wyrażeniach układa wszystkie bezeceństwa, które pod pozorem nabożności niecnosć i obłuda popełniać zwykłe⁷⁶.

Jednak zauważono, że ten atak na hipokryzję był wymierzony we wszystkich katolików wypełniających obowiązki swej wiary. Taka ostrość sądów była rozczarowująca dla środowisk konserwatywnych, które sugerowały: „mieliśmy nadzieję, że autor po sześciu latach namysłu i doświadczenia, po sześciu tak ciężkich i bolesnych latach dla

⁷⁴ M. Grabowski, *Pamiętniki o literaturze polskiej między 1830-1848. Literatura galicyjska*, „Dziennik Warszawski” 1851, nr 105, s. 1.

⁷⁵ Anonim, „Parafiańszczyzna” przez Leszka. Tom II-gi, Poznań. Nakładem księgarni J. K. Żupańskiego, 1850, „Przegląd Poznański” 1850, t. 10, s. 209.

⁷⁶ Tamże, s. 211.

każdego Polaka, ochłonie ze swej zapalczywości, umiarkuje swe sądy, złagodzi swe wyrażenia”⁷⁷.

W dyskursie religijnym z Borkowskim padło zasadnicze pytanie o sens życia bez religii. Co zostanie po usunięciu spowiedzi, postów, obrzędów religijnych. Zdanie Borkowskiego, że wola Boża najlepiej objawia się w ludzkim rozumie. Nie ma lepszego dowodu na słusność programu Borkowskiego, jak powołanie się na sąd Michała Grabowskiego w „Tygodniku Petersburskim”. Wydał broszurę, która pod pretekstem omawiania wielkopolskiej myśli zaatakowała ultramontański „Przegląd Poznański”, w którym katolicyzm nie tylko został oskarżony o osłabienie wolności ducha, niszczenie wielokulturowości, ale zwłaszcza służenie ideom, które doprowadziły do upadku Rzeczypospolitej:

Póki Polska była niepodległym państwem, nikomu na myśl nie przyszło szukać dowodów miłości w protestantyzmie lub katolicyzmie. [...] Polakami byli jedni i drudzy, różnili się tylko stopniem oświaty. Gdyby ta walka moralna mogła się być rozstrzygnąć przemocą ducha, bez przyzywania w pomoc przemocy fizycznej; czyli innymi słowy, gdyby przemoc fizyczna nie wystąpiła przeciw przyrodzonemu siłowi ducha: to słabsi nie byłiby potrzebowali obcej opieki, nie byłoby wojen kozackich i Rzeczpospolita najprawdopodobniej istniałaby dotychczas⁷⁸.

Polemika Borkowskiego z ultramontanistami była następstwem filozofii *Wieszczów Lechowych*. Nie bez znaczenia był fakt, że główny ideolog tego środowiska J. de Maistre, którego najważniejsze dzieła powstały na emigracji w Rosji, był duchowym twórcą „koterii petersburskiej” podobnie jak on zarodki nieładu dostrzegającej już w naukach reformacji, która negując autorytet religii, prowadziła do emancypacji rozumu ludzkiego. Polska myśl zachowawcza

⁷⁷ Tamże, s. 212.

⁷⁸ Anonim [L. Dunin-Borkowski], *O pismach czasowych W. Ks. Poznańskiego (przeciw Przeglądowi Pozn.)*. Poznań 1850, s. 3–4. Atak na jezuitów był kontynuowany przez zainspirowanych przez Borkowskiego krytyków. Walenty Ostrogski *90cienie „Parafiańszczyzny” Leszka*, Budziszyn 1850, s. 6) pisał o upadku rządu w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej: „[...] do roztropnego zarządu potrzeba podstawy rozumowej i moralnej, potrzeba światła i sprawiedliwości. Tymczasem jezuiti tępiłi oświatę, psuli moralność i podżegali do nadużyć. [...] Nie obca przemoc, nie hordy muzułmańskie, ale religia jezuitska, jakby jemioła, niszczyła siły nasze żywotnie”.

reprezentowana przez Rzewuskiego sądziła, że Zachód pograżył się w chaosie, a egzemplifikacją tego jest rewolucja⁷⁹. W dyskursie podkreślano wyraźny dysonans poznawczy:

My stawiamy dogmaty kościoła katolickiego. Co tylko jest niżej ich, wolno jak najobszerniej roztrząsać. Pragniemy jak najrozleglejszej, jak najwyższej oświaty, nie jesteśmy niewolniczymi stronnikami przeszłości, nie chcemy zawrotu do niej, szanujemy godziwe prawa postępu, wiemy, iż właśnie najdowodniejszą cechą prawd wiecznotrwałych jest onych coraz szersze rozwijanie się i stosowanie; ale z drugiej strony mamy najsilniejsze przekonanie, iż rozum sam sobie zostawiony, uznający sam w sobie przyczynę, musi skończyć na ogłoszeniu siebie lub ludzkości za Boga, jak to dzisiejsza uczyniła filozofia⁸⁰.

Zdaniem krytyków Borkowskiego, praktycznym rezultatem jego postawy jest emancypacja pełnego pychy ludzkiego, jednostkowego rozumu od tradycji i autorytetów, i pozostawienie mu prawa do osądzania świata, w tym i stosunków politycznych oraz projektowania świata lepszego, zbudowanego wedle wskazań rozumu, który gardzi wszelką tradycją i doświadczeniem historycznym. Tymczasem, aby rozum ludzki był zdolny zaprojektować taką nową rzeczywistość, musiałby poznać całościową wiedzę z zakresu socjologii, historii, prawa, ekonomii, zarządzania, psychologii i wielu innych nauk. Ponieważ zaś żaden ludzki rozum nie jest zdolny objąć wszystkich tych nauk, to projektowana przezeń rzeczywistość ma charakter utopijny, jest ideologią zaprzeczającą filozoficznemu realizmowi.

Borkowski sądził, że ultramontaniści, chełpiąc się stałością swoich poglądów, przywołują czasy Zygmunta Wazy, choć „konieczność postępu jest prawem bożym”⁸¹. W kolejnej publikacji Borkowski bronił filozofów oświecenia, którzy zdaniem ultramontanistów doprowadzili do rewolucji francuskiej i zdegenerowali cywilizację⁸². Jednak motywacją ataków Borkowskiego na hierarchię katolicką było jej współdziałanie w Galicji z rządem:

⁷⁹ Por. H. Rzewuski: *Cywilizacja i religia*, „Dziennik Warszawski” 1851, nr 50-52.

⁸⁰ Anonim, „*O pismach czasowych poznańskich*”. Poznań, nakład i druk A. Wojkowskiego 1850. [recenzja rozprawy Borkowskiego], „Przegląd Poznański” 1850, s. 617.

⁸¹ Por. tamże, s. 6.

⁸² Por. tamże, s. 9.

W Polsce rakuskiej, gdzie nie tylko ciało, ale i duch jest obarczony najciaśniejszymi kajdanami, gdzie żelazna stopa despotyzmu ciąży na wszystkim, z większą jak w Prusiech konsekwencją, bo wytępiając zarody niepodległego myślenia w miejscach i przez środki przeznaczone aby je rozwijać, to jest w uczelniach i przez nauki; gdzie tym usiłowaniam ciemństwa świeckiego, dziwnie w pomoc przychodzą starowieczne zasady katolicyzmu, wymagające posłuszeństwa, uległości i ślepej wiary; gdzie hierarchia katolicka jawnie łączy się z rządem, ku utrzymaniu podwójnej niewoli, potępiając, jako odszczepieńców członków swoich, sprzecznych temu przymierzu [...] ⁸³.

Z drugiej zaś strony pojawiały się głosy, że ta rewolucja moralna miała uzdrowić oświatę, wprowadzić filozofię w życie społeczne, utworzyć niepodległe charaktery, rozумы i osobowości a „autor *Parafiańszczyzny* stanowił w prozie polskiej taką epokę, jak Adam Mickiewicz w poezji” ⁸⁴. Natomiast katolicki „Przegląd Poznański” ten romantyczny profetyzm uznał za formę uwodzenia niewykształconej publiczności literackiej:

Oto bierze religię za proste narzędzie i tylko pod tym warunkiem na nią pozwala, uważa ciemnotę za potęgę i każe ją oszczędzać; dopuszcza rozniecać nienawiść, wstręt z różnicy wyznań i przesady, i zagorzałstwo, bo te mogą stać się ważnymi czynnikami politycznymi: nienawiścią i przesądami chce lud pobudzić, by się w rękę inteligencji stał narzędziem; wszędzie ogromnym podstępem odłącza lud od klas wyższych [...] ⁸⁵.

Borkowski zwalczał wszelkie próby oszustwa politycznego, a historia kościoła była dla niego źródłem wiedzy na temat polityki i manipulacji dokonywanej w imieniu wyższych racji ⁸⁶. W dyskursie z przeciwnikami uznał się za grzesznika i prosił swoich przeciwników, by

⁸³ Tamże, s. 11–12 Borkowski uważał, że cała Polska, poza Poznańskiem, jest pod zaborem katolickim, a „Moskale to doskonali katolicy wschodni” (s. 15).

⁸⁴ Por. W. Ostrogski, *Ocenienie „Parafiańszczyzny” Leszka*, Budziszyn 1850, s. 3.

⁸⁵ Por. Anonim, *O pismach czasowych poznańskich. Poznań, nakład i druk A. Wojkowskiego 1850*, s. 619.

⁸⁶ Por. S. Schnur-Pełpowski, *Ludzie z czterdziestego ósmego roku, cz. V. Leszek Dunin Borkowski*, „Kurier Lwowski” 1898, nr 273, s. 2.

go nawrócili siłą przekonujących, rozumowych argumentów⁸⁷. Program Borkowskiego, podobnie jak Mickiewicza, trafił na niewłaściwy czas, w którym pisarze nie mogli być politykami bez konfliktu z otoczeniem kulturowym. Romantyzm, profetyzm i mistycyzm Borkowskiego kolidował z twardymi realiami politycznymi⁸⁸. Nie znalazł Borkowski poparcia dla swej teorii naprawy wiary, zwłaszcza jej dostosowania do potrzeb współczesnego człowieka:

[...] wiara w religię objawioną, u większej części ludzi jest potrzebą duszy oraz rekojmią porządku towarzyskiego i ścisłego wypełniania obowiązków. Zatem uszanowanie ku religii jest obowiązkiem każdego rzetelnie myślącego o dobro ogólne nieobojętnego człowieka. Jakże albowiem może poniewierać to, co w swoim przekonaniu sam prawdą być uznaje; jeżeli zaś jaki zwyczaj tyczący się pobożności nie ma być sprzecznym prawdzie, powinien twierdzenie swe poprzeć i dowieść dowodami gruntownie wyłożonymi; ale nie lekkim dowcipem niczego niedowodzącym i nic nietworzącym; a nawet nieraz niszczącym wiarę i przekonanie w ludziach słabego charakteru⁸⁹.

Aleksander Dunin Borkowski nie był – jak go próbowała zakwalifikować krytyka lojalistyczna – ateuszem, ale ukształtowanym przez lekturę *Słów wieszczych* oraz *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* idealistą marzącym o zbliżeniu kościoła i religii do doktryny księdza Lamennais'a.

⁸⁷ L. Borkowski, *Odpowiedź na krytykę „Parafiańszczyzny”* umieszczoną w „Przeglądzie Poznańskim”, Poznań 1850, s. 5.

⁸⁸ Por. B. Łoziński, *Mowy Leszka Dunina Borkowskiego (1867-1887)*. Przedmowę napisał Stanisław Schnür Pełowski. *We Lwowie 1897*, s. 13, „Kwartalnik Historyczny” 1898, t. 12, s. 181.

⁸⁹ K.T., *Parafiańszczyzna*, „Rok 1844”, t. V, s. 74.

ABSTRACT

THE GALICIAN ATHEIST. PROPHECY, MYSTICISM AND ROMANTICISM IN ALEKSANDER (LESZEK) DUNIN BORKOVSKY'S WRITINGS

Using the example of Leszek Dunin Borkowski's works, the author presents a form of a dialogue with a biblical source which was literary prophecy and mysticism. This philosophical basis converted poetic statement into a cultural discourse with traditional forms of religiousness. The outcome of this aesthetics led to the extension of the liberation ideas supporters' circles as well as to promoting democratic ideas.



JOANNA MIKSA
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE W OPOWIADANIACH *ALEF* I *PISMO BOGA* JORGE LUISA BORGESA

Wprowadzenie.

Jedną z cech wyróżniających pisarstwo Borgesa jest bez wątpienia trudność, jaką sprawia każda próba jego zakwalifikowania. Trudno jest określić przynależność gatunkową jego tekstów, w trakcie lektury często niełatwo jest dociec, które wydarzenia i teksty, o których wspomina zostały przez niego zmyślane, a kiedy odnosi się do faktów. Także rozstrzygnięcie, czy jego teksty są raczej tekstami z dziedziny literatury, czy raczej filozofii wielokrotnie nie jest proste, a w każdym razie trudno wiele z nich nazwać utworami literackimi, nie są to też teksty krytycznoliterackie czy publicystyczne, choć jednocześnie są one fikcyjne. Pytanie o naturę rzeczywistości niewątpliwie jest tematem ciągle na nowo podejmowanym przez Borgesa. Doświadczenie mistyczne, które jest przecież uprzywilejowaną i szczególnie pewną, choć jednocześnie trudną do wyrażenia drogą poznania natury rzeczywistości jest wbrew uzasadnionym oczekiwaniom wątkiem stosunkowo rzadko obecnym w pisarstwie Borgesa. Za sprawą lektury *Świata jako woli i przedstawienia*, śladem wielu innych czytelników Schopenhauera, Borges odbył intelektualną wyprawę do świata wierzeń hinduskich, zapoznał się z *Upaniszadami*. Wiadomo, że w kręgu jego zainteresowań pozostawała także Kabała i pisma mistyków arabskich. Względnie nikła obecność mistycyzmu w utworach argentyńskiego pisarza da się jednak wyjaśnić skoro – przy całej złożoności tego terminu – istotą mistycyzmu jest, ujmując rzecz najprościej, bezpośredni kontakt z bóstwem lub rzeczywistością jako taką. Jego świat jest bowiem światem opuszczonym przez Boga, czyli przez zasadę, która nadawałaby mu porządek, czyniłby z niego kosmos. Świat Borgesa jest labiryntem – wrażeń zmysłowych i fikcji, słów.

Właściwie wypadałoby stwierdzić, że jakakolwiek obecność traktowanych poważnie wątków mistycznych u Borgesa może zaskakiwać. W niniejszym artykule postawię sobie za zadanie po pierwsze wyjaśnić, dlaczego mistycyzm zajmuje tak marginalne miejsce w pisarstwie tego autora. Po wtóre, w części głównej dokonam analizy opowiadań *Alef* i *Pismo boga*. Utwory te bowiem są literackim opisem doświadczenia mistycznego, zostały także wydane w jednym tomie. Nie są to rzecz jasna jedyne teksty w których Argentyńczyk wspomina o doświadczeniu mistycznym, ale są one w całości poświęcone temu zagadnieniu. Dzięki ich analizie można powiedzieć wiele na temat statusu doświadczenia mistycznego w myśli Borgesa w ogóle.

Znikomość roli poznania mistycznego wyjaśniają sympatie filozoficzne Borgesa. Motywy snu, lustra czy też wyobrażenia są kluczami do zrozumienia przekonań argentyńskiego pisarza na temat natury rzeczywistości. Przekonanie, że świat jest tylko czymś snem lub myślą, nieskończonym szeregiem lustrzanych odbić, ewentualnie opowiadaną historią jest bądź wynikiem wpływu, jaki wywarli na argentyńskim pisarzu Berkeley i Schopenhauer, bądź zostało przez lekturę tych filozofów wsparte. Zwłaszcza filozofię Berkeleya Borges przywołuje często - poświęcony jest jej opublikowany w 1946 rok tekst *Nueva refutación del tiempo* (*Nowe obalenie czasu*), włączony w tom eseju *Otras inquisiciones* (*Inne dociekania*). Borges dokonuje w nim krótkiego wykładu doktryn Berkeleya i Hume'a, by następnie skorzystać z argumentów brytyjskich empiryków dla zaprzeczenia realności czasu. Choć w ostatnich słowach eseju podaje swoje rozumowanie w wątpliwość, jednak otwarcie przedstawia się jako zwolennik doktryny idealistycznej. Najbardziej wyrazistą ilustracją wpływu filozofii irlandzkiego biskupa na pisarstwo Borgesa jest pochodzące z tomu *Ficcje* opowiadanie *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*.

Uqbar to przede wszystkim hasło w encyklopedii. Można by zatem zakładać, że istnieje, ale nie da się rozstrzygnąć, czy jest prawdziwy jak Ameryki czy też raczej jego status odpowiada statusowi gryfa bądź chimery, może Atlantydy. Uqbar jest kulturą, o której istnieniu zaświadcza artykuł, zawarty w jednym z egzemplarzy *The Anglo-American Cyclopaedia*, na stronach niejako dodatkowych, bo nie ma ich w powszechnie dostępnych egzemplarzach encyklopedii. Wśród legend Uqbaru znajduje się podanie o planecie Tlön. Od razu jednak trzeba zaznaczyć, że „...literatura Uqbaru ma charakter fantastyczny i że

jej epopeje, podobnie jak legendy, nie odnoszą się nigdy do rzeczywistości, lecz do dwóch wymyślonych rejonów Mlejnas i Tlön¹. Tlön jest planetą zamieszkałą przez idealistów, opisem struktury jej rzeczywistości jest filozofia Berkeley'a i Hume'a. Borges przedstawia niezwykle ciekawą koncepcję języka, jakim musieliby posługiwać się idealisci, ich naukę, sztukę i kulturę, rozwija wywodzącą się z idealizmu ontologię. Jej rozstrzygnięcia należy jednak rozpatrywać jedynie uwzględniając, że „metafizycy Tlönu nie poszukują prawdy ani nawet prawdopodobieństwa, lecz tylko zdziwienia. Uważają metafizykę za gałąź literatury fantastycznej”². Jako że filozofia jest literaturą, sprzeczności jej nie szkodzą, ważniejsze jest raczej wyczerpanie wszystkich dających się pomyśleć możliwości. Stąd „książki o charakterze filozoficznym zawierają niezmiennie tezę i antytezę, rygorystyczne pro i contra każdej doktryny. Książka, która nie zawiera swojej antyksiążki uważana jest za niekompletną”³.

W literaturze przedmiotu mamy pod dostatkiem komentarzy na temat roli inspiracji Berkeleyem w pisarstwie Borgesa. Na przykład jej Raphaël Estève interpretuje opowiadanie *Tlön...* jako wyraz kontynuacji doktryny idealistycznej przez jego autora, ze szczególnym uwzględnieniem Berkeley'a. Za jeden z dowodów ciągłości między Borgesem a Berkeleyem uważa zawarte w opowiadaniu *Tlön* twierdzenie, że wszystkie dzieła literackie w ostateczności są dziełem jednego podmiotu, co miałoby być nową wersją solipsyzmu postulowanego przez Berkeley'a⁴. W opowiadaniu tym pojawia się ponadto przekonanie, że ostateczną materią świata jest język, który nie pełni jednak funkcji reprezentacji, nie odsyła do rzeczywistości pozajęzykowej. To przekonanie miałoby być wnioskiem dającym się uzgodnić z klasycznym idealizmem⁵. Podobnie Volodia Teitelboim, chilijski komentator Borgesa bez zastrzeżeń twierdzi, że Berkeley'a, Schopenhauera i Borgesa można wymienić jednym tchem, ich myśl mogłaby po prostu stanowić trzy etapy rozwoju idealizmu, którego

¹ J.-L. Borges, *Historie prawdziwe i wymyślone*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, Warszawa 1993, s. 157.

² Tamże, s. 164.

³ Tamże, s. 168.

⁴ R. Estève, *L'univers de Jorge Luis Borges*, Paryż 2010, s. 67-69.

⁵ Tamże, s. 69.

istotę by stanowiło przekonanie, że nie ma materii, a rzeczywistość jest tylko ideą umysłu⁶.

Konstatowanie inspiracji Berkeleyem i Hume'm jest przeważnie przyjmowane za dobrą monetę. Wszelako Borgesa jako myśliciela dzieli od Berkeleya przepaść. Podmioty, które śnią lub tylko mają ideę pewnego świata, którego częścią tylko mogą być nasze własne jaźnie, są u Borgesa sobie równe. Nie ma podmiotu, którego realności nie dałoby się już zakwestionować. U Berkeleya nie ma oczywiście takiego regresu *ad infinitum*, Bóg jest wyróżnionym podmiotem, który gwarantuje ważność cudzych idei i ich zasadniczą zgodność. Nawet jeśli Berkeley mówił o świecie i składających się nań rzeczach, że ich *esse est percipi*, nie chciał przez to powiedzieć, że świat jest fikcją. W przypadku Borgesa nie ma tej pewności, wręcz przeciwnie, sugeruje się czytelnikowi, że może on ku swemu przerażeniu być w tej samej sytuacji, co bohater opowiadania *Tlön...* - zaledwie czyimś snem. Nic nie pomaga tu argument, że skoro mówimy o czyimś śnie, to zakładamy kogoś, kto śni, a więc niemożliwy jest nieskończony regres. Nawet jeśli podmiot ów gwarantuje prawdziwość własnego snu, nie jest to podmiot wyróżniony; jego sen i wszystko, co się na ten składa jest zupełnie przypadkowe. Poza tym nic nie wskazuje na to, by Borges wykluczał w tym przypadku nieskończony regres. Nie da się nie zauważyć, że pomimo inspiracji dzieli go od Berkeleya niedająca się zasypać przepaść, równa tej, która dzieli nowoczesność od ponowoczesności. Wynikiem refleksji metafizycznej Borgesa jest uznanie czy też stwierdzenie braku spoiwa, które by ten świat mogło uczynić jednością. Choć metafizyka Tlönu zakłada, że jest tylko jeden podmiot, który jest źródłem wszelkiej narracji, narracje te nie stają się przez to spójne, wszystkie są fikcyjne, zaprzeczają sobie nawzajem i są równie ważne przynajmniej w tym sensie, że żadna z nich nie jest nadrzędna. Świat Borgesa jest bowiem światem bez Boga, świat Berkeleya taki bynajmniej nie był. Choć jeden i drugi jest idealistą, przynależą do zasadniczo różnych porządków metafizycznych. Różnicę tę oddaje bodaj najepełniej zdanie, w którym stwierdza się, że na planecie Tlön metafizyka jest rodzajem literatury fantastycznej. Taka myśl nigdy nie mogłaby powstać w umyśle Berkeleya, jego idealizm nie prowadzi do tego rodzaju wniosków.

⁶ V. Teitelboim, *Los dos Borges. Vida, sueños, enigmas*, Santiago de Chile 1996, s. 90-92.

Wrażenie przypadkowości świata, która w sposób naturalny uzgadnia się z jego fikcyjnością, ulega zwielokrotnieniu w opowiadaniu *Ogród o rozwidlających się ścieżkach*. Opowiadanie to zawiera drugi charakterystyczny dla Borgesa motyw, a mianowicie labirynt. Tekst jest utrzymany w konwencji opowieści szpiegowskiej – w trakcie I Wojny Światowej pracujący na rzecz Niemiec chiński lub japoński agent Ju Tsun ma wykonać misję. W jej trakcie trafia jednak do ogrodu o rozwidlających się ścieżkach labiryntu możliwości i spotyka w nim sinologa Stephana Alberta, z którym rozmawia o księdze, będącej jednocześnie Labiryntem i zawierającej tajemnicę tego, czym jest czas. Księga została stworzona przez Ts'ui Pena, chińskiego mędrca z dawnych, dokładniej nieokreślonych czasów. Odczytanie księgi Ts'ui Pena niesie ze sobą trudności, bowiem została ona napisana jako zagadka, pozornie zresztą absurdalna, bo zawiera sprzeczności. Albert zdołał ją rozwiązać: „We wszystkich narracjach, za każdym razem, gdy człowiek ma do czynienia z różnymi możliwościami, wybiera jedną z nich i wyklucza inne; w narracji nierozwikłanego Ts'ui Pena wybiera - równocześnie - wszystkie. Tworzy w ten sposób rozmaite przyszłości, rozmaite czasy, które mnożą się i rozwidlają”⁷. Labirynt zarówno w tym opowiadaniu, jak i w innych, gdzie ta figura jest przywoływana, nie prowadzi do celu, jest nieskończony, sugeruje, że światu nie jest właściwy porządek. Nie jest też zatem poznawalny, nie da się rozpoznać jego struktury skończonym ludzkim rozumem. W tym kontekście ciekawa jest uwaga literaturoznawcy Jean-François Géraulta na temat opowiadania *Dom Asteriona*, który jest powtórzeniem mitu o Minotaurze. Pisarstwo Borgesa zdaje się być wyzute z emocji, a jednak francuski komentator dostrzega, że tekst ten pokazuje, że w świecie bez uzasadnienia i miejsce centralnego – ponieważ takie możliwe jest tylko w przestrzeni uporządkowanej – każdy czuje się inny, potworny, niezrozumiany i śmierć może w związku z tym postrzegać jedynie jako upragnione wybawienie⁸. Bardzo pięknie o figurze labiryntu w pisarstwie Borgesa pisał Octavio Paz:

poprzez niekończące się wariacje i obsesyjne powtórzenia Borges zgłębiał niestrudzenie jeden temat: człowiek zagubiony w labiryncie czasu utworzonego ze zmian, które są powtórzeniami, człowiek,

⁷ J.-L. Borges, dz. cyt., s. 236.

⁸ Zob. J.-F. Gérault, *Une autre littérature*, Paryż 2003, s. 77.

który sam siebie unicestwia, przeglądając się w lustrze wieczności bez twarzy, który odnalazł nieśmiertelność i zwyciężył śmierć, ale nie czas i starość⁹.

Być może figura labiryntu pozwala dotknąć czegoś intymnego, osobistego, co trudno jest w inny sposób zidentyfikować w klasycznie pięknej, świadomie antyromantycznej i pomijającej emocje ciszą prozie Borgesa. Labirynt jest nie tylko niemożliwą do rozwikłania zagadką: skoro nie kryje sekretu, który by nadawał sens tułaczce, musi przecież budzić trwogę, która być może jest jednym z nienazwanych źródeł twórczości argentyńskiego autora.

Labirynt w tekstach Borgesa jest z reguły nieskończony, nie prowadzi, choć trudno to orzec z pewnością, do żadnego ukrytego celu. Pora bowiem wyznać, że brak pewności co do statusu świata w opisie Borgesa jest prawdopodobnie jego elementem podstawowym. Rozpisywanie się o figurze labiryntu oraz wpływie Berkeleya i Schopenhauera na twórczość argentyńskiego pisarza jest obowiązkowym elementem każdego tekstu na temat jego pisarstwa. Wszechobecność tych motywów w prozie Borgesa jedynie potwierdza to, że w zbiorze metafizycznych spekulacji wyrażonych przez tego autora można odnaleźć wiele prawidłowości, pojawiają się także pewne niekonsekwencje. W rezultacie większość wielkich metafizycznych teorii dotyczących natury świata znanych nam z historii kultury jest narracją dopuszczalną. Jest książką z Biblioteki Babel, niezgodność dowolnej treści z jakimkolwiek, najbardziej uznanym zbiorem narracji, nie jest argumentem na rzecz jej wykluczenia. Zasada sprzeczności nie jest regułą porządkującą prawdy o świecie takim, jakim opisuje go Borges. W świecie fikcji i labiryntu rozmowa o strukturze rzeczywistości nie musi prowadzić do osiągnięcia takiego wyjaśnienia świata, które odznaczałoby się koherencją. Znaczącym przykładem tego rodzaju niekonsekwencji jest sam tekst *Nueva refutación del tiempo*, który można potraktować jako deklarację Argentyńczyka w kwestii jego światopoglądu filozoficznego. Borges uznaje w nim słuszność argumentów Berkeleya i Hume'a, wykorzystując je, przeczy realności czasu i twierdzi, że jest tylko teraźniejszość, po czym, przecząc wszystkiemu, co zostało powiedziane wcześniej, stwierdza: „nasz los

⁹ O. Paz, *Portret Jorge Luisa Borgesa. Łuczniczka, strzała i cel*, tłum. G. Sławińska w: „Literatura na świecie”, 1988/12 (209), s.12.

(...) nie przeraża przez to, że jest nierzeczywisty; przeraża właśnie tym, że jest nieodwracalny i ze stali. Czas jest substancją, z której zostałem uczyniony. (...) Świat jest niestety rzeczywisty; ja, niestety, jestem Borgesem”¹⁰.

Wobec powyższego nie dziwi, że przed opowiadaniem o doświadczeniu mistycznym, *Alef* i *Pismo boga*, które zostały opublikowane w 1949 roku w tomie *Alef* w datowanym na 1941 roku tomie *Ogród o rozwidlających się ścieżkach* znajdujemy opowiadanie *Biblioteka Babel*, w którym wyraża się wątpliwości co do możliwości poznania świata. Biblioteka jest figurą Wszechświata, który każdy zna tylko z własnego doświadczenia, a więc w sposób ograniczony. Wszelkie wypowiedzi na temat jego struktury jako pewnej całości są pewnymi domniemaniami. Narrator wymienia kolejno różne odpowiedzi na podstawowe pytania: czy Biblioteka jest skończona, co znaczą jej księgi, jaki porządek jest właściwy znakom, które się nań składają, czy wszystkie układy znaków mają sens. Wśród możliwych sposobów poznania Biblioteki jest też i droga mistyków. Nie wydaje się jednak zbyt kusząca – wspomina się o niej w nawiasie i stwierdza przy tym, co następuje: „Mistycy utrzymują, że ekstaza objawia im salę kolistą, z wielką okrągłą księgą o nie kończącym się grzbiecie, która obiega ściany; ich świadectwo jest podejrzane, ich słowa niejasne. Tą cykliczną księgą jest Bóg”¹¹. Wśród wszelkich nierozstrzygalnych sporów co do natury Biblioteki-Wszechświata droga mistyków jest wymieniona z uderzającym brakiem zaufania, droga mistyczna jest niezrozumiała i nieistotna jak opowieść dziecka lub człowieka niespełna rozumu. Mistykom poświęca się w całym opowiadaniu dwa zdania.

Dwa teksty, które są literackim opisem doświadczenia mistycznego i których analizy pragnę tu dokonać znajdują się w opublikowanym w 1949 roku tomie *Alef*. Są to: opowiadanie tytułowe oraz opowiadanie *Pismo boga*. Jedno z nich rozgrywa się współcześnie w Buenos Aires, a wśród jego bohaterów jako narrator pojawia się sam Jorge Luis Borges oraz poeta Daneri, brat zmarłej ukochanej autora opowiadania. Mamy zatem mistyków współczesnych. Są to mistycy

¹⁰ J.-L. Borges, *Otras inquisiciones* [w:] *Obras completas*, t. 2, Buenos Aires 2002, s. 148-9.

¹¹ J.-L. Borges, *Historie...*, s.218.

przypadkowi, nie dorastają do doświadczenia, które staje się ich udziałem. W konsekwencji nic nie zmienia ono w ich życiu, pozwalają, by ten skarb wymknął im się z rąk. Z drugiej strony mamy azteckiego kapłana Tzinacana, który jest świadomy i dojrzały duchowo, zdolny przyjąć objawienie.

Pismo boga jest opowiadaniem szczególnym, a to za sprawą jego bohatera, Tzinacána, będącego postacią wyjątkową z dwóch powodów. Po pierwsze, choć Ameryka Południowa z jej losem jest silnie obecna w tekstach Borgesa, dotyczy to przede wszystkim Argentyny i kultury gauchów oraz kultury przedmieść Buenos Aires. Tutaj mamy jednak do czynienia z przedstawicielem rdzennej kultury prekolumbijskiej. Po drugie, bohater jest kapłanem, którego świadectwa Borges zdaje się nie podawać w wątpliwość, nie demaskować jako fikcji lub narracji zaledwie możliwej. W jego opowiadaniach pojawiają się teolodzy, herezjarchowie, duchowo znaczący przedstawiciele archaicznych kultur. Nie są jednak mieszkańcami kosmosu, a raczej wędrowcami zagubionymi w labiryncie lub chociażby tymi, którzy nie są w stanie uwolnić się od błędu absolutyzowania dostępnej im partykularnej perspektywy, żyjąc w nieuchronnie mylnym przekonaniu, że są w posiadaniu prawdy – jak na przykład bohaterowie opowiadania *Teologowie*. Spór Jana z Panonii i Aurelianusa Borges kwituje w ostatnich słowach tekstu następującym stwierdzeniem:

Może należałoby powiedzieć, że Aurelianus rozmawiał z Bogiem, i że Ten tak mało interesuje się różnicami religijnymi, iż wziął go za Jana z Panonii. (...) Słuszniej będzie powiedzieć, że Aurelianus dowiedział się w raju, iż dla niezgłębionego bóstwa on i Jan z Panonii (ortodoksa i heretyk, nienawidzący i zniechęcony, oskarżyciel i ofiara) tworzą jedną osobę¹².

Tzinacán jest z tego punktu widzenia postacią jak na bohatera tekstów Borgesa dość niezwykłą, jest bowiem przedstawiony jako kapłan spełniony duchowo. Rzecz nie w jego przekonaniach, z rzadką mu łaskawością Borges nie każe czytelnikowi dostrzec żadnego szczegółu, które zmuszałyby go do traktowania świadectwa Tzinacana z litościwym dystansem.

¹² Tamże, s. 42.

Analiza doświadczenia mistycznego w *Alefie* i *Piśmie boga*. Postać mistyka i droga do doświadczenia mistycznego.

Zajmijmy się najpierw postaciami samych mistyków. Są oni bardzo różni. W *Alefie* mamy literata grafomana oraz samego Borgesa, w *Piśmie boga* mistykiem jest aztecki kapłan. Doświadczenie Tzinacana jest literacką trawestacją klasycznego doświadczenia mistycznego, doświadczenie opisane w *Alefie* jest opisem ironicznym, być może nostalgicznym rozstaniem z ideą mistycyzmu w ponowoczesności. Pierwszą parę można nazwać mistykami tylko ze względu na sam fakt dostąpienia przez nich doświadczenia mistycznego, żaden z nich na nie się nie przygotowywał i dla obu jest zaskoczeniem. Doświadczenie to jest możliwe dzięki odnalezieniu Alefa, który leży niczym rzecz w piwnicy literata-grafomana Carlosa Argentino Daneriego. Alef - *mikrokosmos alchemików i kabalistów* - jest miejscem, które jest widoczne w piwnicy Daneriego o ile tylko położymy się na podłodze pod schodami i utkwimy oczy w dziewiętnastym stopniu schodów. Daneri, odkrywca Alefa jest scharakteryzowany przez Borgesa jako żenujący grafoman erudyta, odnoszący sukcesy w światku literackim i głęboko przekonany, że pod względem artystycznym osiągnął szczyty, a pod względem poznawczym świat leży u jego stóp. Nie poszukuje oświecenia, ponieważ świat przezeń zdobyty i nie kryje przed jego przenikliwym wzrokiem żadnej tajemnicy. Poeta Daneri przed dostąpieniem doświadczenia mistycznego stworzył epopieję, wzorowaną na tekście *Polybion* autorstwa Michaela Draytona, angielskiego poety późnego renesansu. W poemacie tym opisuje on topografię Anglii, a robi to wyliczając wszystkie jej elementy, od znaczących do zupełnie drobnych, marnych. Jako że doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem całego kosmosu, tekst Daneriego, w którym również chce dokonać ujęcia kosmosu poprzez prostą enumerację składających się nań przedmiotów podkreśla śmieszność tej postaci, pokazuje jej niewydolność, być może jałowość jej ducha. Tekst Daneriego jest napisany w sposób wyszukany, świadomy artystycznych środków, którymi autor się posługuje, adresowany do subtelnych erudytów z elitarnym akademickim wykształceniem.

Sam Borges dokonuje swojej autocharakterystyki tylko poprzez pryzmat miłości do zmarłej kuzynki Daneriego, Beatriz Viterbo. Jest zawiedzionym kochankiem poszukującym śladów obecności kobiety nigdy nie zdobytej i przedwcześnie zabranej przez śmierć w świecie,

który poprzez zmiany, jakie nieustannie w nim zachodzą odbiera mu ciągle postać ukochanej. Borges cierpi żyjąc w świecie naznaczonym przemijaniem, w którym wszystko pojawia się stopniowo, by potem zniknąć. Być może niespełnienie Borgesa jako mistyka jest rymem jego niespełnienia jako miłośnika. Trudno jednak wypowiadać się na ten temat zważywszy na właściwie zupełne wyciszenie emocjonalne jego prozy. Być może jest ono znamienne, nie na darmo według psychoanalityków najważniejsze rzeczy, właśnie ze względu na ich wagę umykają naszej uwadze, zostają wyparte ze świadomości. Wystarczy przypomnieć, że jednego z ważniejszych opisów owocnego poznania w kulturze europejskiej dostarcza tekst *Uczty Platona*, a więc dialogu o miłości.

To kapłan prekolumbijskiego kultu z *Pisma boga* może być nazwany mistykiem w bardziej właściwym znaczeniu tego słowa. Objawienia doznaje w więzieniu, miejscu zniewolenia ciała: poprzedzają je sny, które są znakiem wolności jego ducha. W celi zamknięty jest z jaguarem¹³, wie, że bóg zapisał gdzieś słowa, które dadzą wybranemu władzę nad światem w chwili zagrożenia. Poszukując formuły, kapłan skupia się na swojej duchowości – co jest bardzo ważną różnicą w stosunku do przeintelektualizowanych pseudo-mistyków z opowiadania Alef:

...moja dusza przepełniła się pobożnością. (...) W drugiej celi był jaguar; w tym sąsiedztwie dostrzegłem potwierdzenie mojego przypuszczenia i tajemną łaskę. Poświęciłem wiele lat na nauczenie się rozmieszczenia rysunku na jego skórze. (...) Nie opiszę trudów mej pracy. Czasami krzyczałem w stronę kopuły, że nie jest możliwe odczytanie tego tekstu. Stopniowo konkretna zagadka, która mnie pochłaniała, zaczęła mnie niepokoić mniej niż zagadka, jaki rodzaj sentencji może skonstruować absolutny rozum¹⁴.

Oczywiście, termin *duchowość* z trudem poddaje się satysfakcjonującej definicji, ale można bezpiecznie przyjąć, że jest to

¹³ Borges w opowiadaniu *Pismo boga* mówi raz o tygrysie, innym razem o jaguarze. Jean-François Gérault w swojej książce o Borgesie zwraca uwagę, że Borges od dzieciństwa fascynował się tygrysami, a starzejąc się i tracąc wzrok zwierzę to zaczęło dlań symbolizować kolor żółty, który Borges najdłużej potrafił pomimo postępującej ślepoty rozpoznać (zob. J.-F. Gérault, dz. cyt., s. 79).

¹⁴ J.-L. Borges, *Historie...*, s. 102-103.

pojęcie związane z tradycją religijną, bez którego może obejść się nauka empiryczna. Do opisanego człowieka może też wystarczyć sama jego rozumność i biologia: określając ten termin negatywnie można stwierdzić, że jest to pewien naddatek składający się na kondycję ludzką, pozostawiony nam niejako w spadku przez klasyczną tradycję filozoficzną i zakładany przez różne religie. Nie sposób stwierdzić, czy Daneriemu i Borgesowi jako narratorowi opowiadania *Alef* przysługuje duchowość, z pewnością jednak można ich opisać za pomocą dyskursu, który takiego pierwiastka nie zakłada. W przypadku Tzinacana jest to niemożliwe, gdyż jest on kapłanem.

Doświadczenie mistyczne

Literaci z Buenos Aires są przede wszystkim intelektualistami, do doznania objawienia w zupełności wystarczają władze poznawcze. Opis doświadczenia mistycznego z opowiadania *Alef*, jakiego doznał Borges-narrator, jest niesłychanie precyzyjny, zrozumiały dla każdego czytelnika. Na początku dystansuje się zresztą od statusu mistyka, mówiąc:

Dochodzę teraz do niewypowiedzianego centrum mojego opowiadania; tutaj zaczyna się moja rozpacz jako pisarza. Każdy język jest alfabetem symboli, których używanie zakłada pewną przeszłość, jaką dzielą rozmówcy; jak przekazać innym nieskończonego Alefa, którego moja trwoźna pamięć zaledwie obejmuje? Mistycy, w analogicznej sytuacji szafują symbolami, pewien Pers mówi o ptaku, który w jakiś sposób jest wszystkimi ptakami; Alanus de Insulis, o jakiejś kuli, której środek jest wszędzie, a obwód nigdzie (...) ¹⁵.

Objawienie samego Borgesa jest ostentacyjnie różne od wzniosłości klasycznych modeli, Alef na początku zda się prawie zabawny. Po pierwsze Borges napojony koniakiem przez gospodarza i zostawiony na podłodze ciemnej piwnicy podejrzewa, że został otruty przez wariata. Potem widzi Alefa, a więc niewielką tęczową kulę o średnicy dwóch do trzech centymetrów – choć oczywiście zawierał cały kosmos w skali jeden do jednego, wraz z wszystkimi jego elementami ze wszystkich momentów czasowych na raz. Drobiazgi pojawiają się koło przedmiotów monumentalnych:

¹⁵ Tamże, s. 142.

...ujrzałem mnogość oczu, wpatrujących się we mnie jak w lustro, ujrzałem wszystkie lustra planety i żadne nie rzucało mojego odbicia, ujrzałem na tylnym dziedzińcu przy ulicy Soler te same płyty, które trzydzieści lat wcześniej zobaczyłem w sieni pewnego domu na Fray Bentos, ujrzałem winne grona, śnieg, tytoń, złoża metali, ujrzałem parę wodną, (...)ujrzałem w Inverness pewną kobietę, której nie zapomnę, ujrzałem gwałtowną fryzurę, wyniosłe ciało, ujrzałem raka na piersi (...), egzemplarz pierwszego angielskiego przekładu Pliniusza, dokonanego przez Philemona Hollanda, ujrzałem równocześnie każdą literę z każdej strony (jako dziecko dziwiłem się, że litery zamkniętego tomu nie mieszają się i nie znikają w ciągu nocy)¹⁶.

Doświadczenie kapłana jest bardziej klasyczne, dotyczy struktury wszechświata. Polega ono jednak przede wszystkim na zrozumieniu: opisując je kapłan mówi: „O szczęście rozumienia, większe niż wyobraźni czy odczuwania”¹⁷. Opis doświadczenia mistycznego przedstawia się następująco:

Nastąpiło zespolenie się z bóstwem, ze wszechświatem (nie wiem, czy jest różnica między tymi słowami). Ekstaza nie powtarza swoich symboli; niektórzy widzieli boga w blasku, niektórzy dostrzegali go w mieczu albo w kręgach róży. Ja ujrzałem olbrzymie Koło, które nie znajdowało się przed moimi oczami ani z tyłu, ani z boków lecz wszędzie, jednocześnie. To Koło utworzone z wody, ale również ognia, było nieskończone (choć każdy jego brzeg był widoczny). Wplecione weń, tworzyły je wszystkie rzeczy, które będą, które są i które były, i ja byłem jednym z włókien tego wszechogarniającego wątku, a Pedro de Alvarado, który mnie torturował, był innym włóknem. Były tam przyczyny i skutki, i wystarczyło mi widzieć Koło, aby zrozumieć wszystko, bez kresu¹⁸.

Ostatnie słowa opisu są szczególnie ważne – zrozumienie wszystkiego bez kresu w większości tekstów Borgesa nie jest tym, co osiągają jego bohaterowie, a czego bezskutecznie poszukują. Jeśli najczęściej spotykany bohater Borgesa to najczęściej bohater błądzący po labiryncie, nieszczęśnik bezskutecznie i niczym potępieniec

¹⁶ Tamże, s. 143-144.

¹⁷ Tamże, s. 104.

¹⁸ Tamże, s. 104.

poszukujący prawdy, to Tzinacán byłby antybohaterem, by użyć określenia rodem z planety Tlön. Odwrotnością błędzącego w nieskończoność po świecie-labiryncie, zezwierzęconego Homera z opowiadania *Nieśmiertelny*.

Po doświadczeniu mistycznym.

Literaci z opowiadania *Alef* są nieczuli na doświadczenie, które stało się ich udziałem, są mistykami zanurzonymi we współczesności, trochę oszukany. Po pierwsze rodzinny dom poety Daneriego zostaje zburzony, nie ma jego piwnicy, w której można było zobaczyć Alefa. Nikt już nie zobaczy Alefa, bo nie ma już schodów, pod 19-tym stopniem których można było zobaczyć wszechświat alchemików i kabalistów. Na jego miejscu ma powstać bar mleczny, który jest figurą nowoczesnej tandety. Bar mleczny jest bowiem miejscem, w którym je się pospiesznie, co nie pozostawia miejsca na rozmowę. Stary świat był pełen kawiarni, w których można było filozofować, wyburzenie domu z Alefem pod budowę tego rodzaju przyczółka nowoczesnego zgiełku można by porównać do gestu Schulzowskiej Adeli, która zamiata zamienionego w karalucha Jakuba szczotką do śmieci. Jest to obraz sterylne, higieniczne – bo czystość, a przy okazji także przyjazna jednocześnie wszystkim i nikomu standardowość to dominujące cechy nowego rodzaju jadłodajni – zniszczenia.

Po ujrzeniu Alefa poeta Daneri pisze teksty nie mniej zenujące poprzez ich gadatliwość i pustkę niż przed doświadczeniem mistycznym. Borges doświadczył zaś uczucia znużenia światem, poczucia trywialności sprawami doczesnymi, ale jak pisze: „Na szczęście, po upływie kilku bezsennych nocy, zapomnienie dokonało swojego dzieła”¹⁹. Wbrew jego obawom, nie męczy go uczucie znużenia, ani wrażenie ciągłego powrotu. Co prawda pierwsza podróż metrem po objawieniu jest nużąca, jest bowiem świadom tego, że doświadczył już wszystkiego, ale później objawienie mistyczne go opuszcza. Po prostu je zapomina i wraca do życia je poprzedzającego, jak gdyby nigdy nic się nie stało.

Kapłan Tzinacán jest mistykiem bardziej klasycznym czy też dojrzałym. Po doświadczeniu mistycznym staje się posiadaczem tajemnego zaklęcia, które daje mu władzę nad całym światem. Zaklęcie

¹⁹ Tamże, s. 45.

to zostało umieszczone na skórze tygrysa (jaguara), z którym jest zamknięty w lochu i którego sierść widzi raz dziennie, kiedy do celi wpada światło przy okazji karmienia zwierzęcia. Owo zaklęcie to:

...formuła o czternastu przypadkowych słowach (słowach, które wydają się przypadkowe) i wystarczyłoby mi wypowiedzieć ją głośno, aby zetrzeć kamienne więzienie, aby dzień wszedł w mą noc, aby stać się wszechmocnym (...), aby odbudować piramidę, aby odbudować imperium. Czterdzieści sylab, czternaście słów i ja, Tzinacán, zawładnąłbym ziemiami, którymi władał Montezuma. Ale wiem, że nie wypowiem tych słów, bo już nie pamiętam Tzinacana. Niech umrze ze mną tajemnica zapisana na skórze tygrysów. Kto dojrzał wszechświat, kto dojrzał żarliwe zamiary wszechświata, nie może myśleć o człowieku, o jego banalnym szczęściu, nawet jeśli tym człowiekiem jest on sam²⁰.

Pomimo wszystkich różnic, jakie dzielą Tzinacana od bardziej charakterystycznych dla prozy Borgesa bohaterów łączy go z nimi jedna cecha bardzo szczególna, a jest nią gotowość opuszczenia świata. Postacie z prozy Borgesa to często postacie, które doświadczają śmiertelnego znużenia światem i są gotowe go opuścić lub wręcz gorąco tego pragną. Wśród wyrazistych przykładów postaci dotkniętych tego rodzaju cierpieniem można wymienić Minotaura z *Domu Asteriona*, Homera z opowiadania *Nieśmiertelny* czy wreszcie niemieckiego zbrodniarza wojennego Otto Dietricha zur Linde z *Deutsches Requiem*. W odróżnieniu od nich rozstanie ze światem poznawanym przez człowieka po kawałku, doświadczenie nieskończoności jest w przypadku azteckiego kapłana wynikiem duchowego spełnienia. Tym bardziej należałoby go nazwać antybohaterem. Znużenie bohaterów Borgesa jest bowiem równoznaczne z niemożnością ukojenia, strachem przed labiryntem, który nie kryje żadnego sekretu, który uzasadniałby tułaczkę. Tzinacán pochodzi ze świata, który jest właśnie unicestwiany, tak jak dom poety Daneriego, w którym można zobaczyć Alefa. Nie ma świata azteckiego kapłana, nie ma świata, w którym można było zaznać ukojenia, jakie dać może tylko świadomość, że świat jest kosmosem, czyli порядkiem. Doświadczenie mistyczne, czy też przyjęcie doświadczenia mistycznego nie jest już dostępną ponowoczesnemu człowiekowi możliwością.

²⁰ Tamże, s. 105.

Zakończenie.

Analiza opisu doświadczenia mistycznego w opowiadaniach *Alef* i *Pismo boga* skłania do wniosku, że status tego doświadczenia nie jest dla Borgesa jednoznacznie określony. W pierwszym ze wspomnianych tekstów doświadczenie mistyczne jest jałowe, nie czyni z tych, którzy go doświadczyli ludzi bogatszych duchowo. W *Piśmie boga* doświadczenie jest trwałe i owocne. Teksty te należy jednak rozpatrywać w szerszym kontekście, zważając na zasadnicze przekonania metafizyczne i estetyczne Borgesa. Pisarz ten przedstawia się bowiem jako idealista. Wbrew jego własnym deklaracjom nie czyni go to kontynuatorem czy spadkobiercą Berkeleya, idealizm Borgesa zawiera bowiem przekonanie, że świat jest fikcją, a jego podstawową materią są słowa. Metafizyka Berkeleya tymczasem zakłada istnienie Boga, będącego gwarantem spójności wrażeń doznawanych przez podmioty. Dzięki temu świat nie jest fikcją a przysługuje mu obiektywna ważność. Sam stosunek Berkeleya do mistycyzmu nie wydaje się tu istotny, chodzi jedynie o podkreślenie, że zakłada on jedną rzeczywistość, a prawdziwość tego założenia gwarantuje przyjęcie Boga jako szczególnego podmiotu. W przypadku Borgesa nie ma podmiotu, który pełniłby taką wyszczególnioną funkcję. Można wręcz powiedzieć, że funkcję boga może spełniać każdy narrator tekstu. Trudno jest zatem mówić o jakiejś uprzywilejowanej strukturze rzeczywistości, w rozmaitych tekstach mamy do czynienia z wielością możliwych do przyjęcia wersji. Doświadczenie mistyczne zgłasza roszczenie do absolutnego charakteru, chce być poznaniem rzeczywistości lub bóstwa, które jest jej źródłem – przy uwzględnieniu możliwej wieloznaczności tego słowa. Doświadczenie mistyczne, które w założeniu jest fikcją, jest pojęciem sprzecznym wewnątrznie. Doświadczenie mistyczne poety Daneriego i jego znajomego Borgesa, postaci współczesnych jest jałowe, bo jest niemożliwe. Opowiadanie *Pismo boga* natomiast proponuję uznać za kontrpunkt opowiadania *Alef*. Na zamieszkałej przez idealistów planecie Tlön każda książka ma swoją antyksiążkę, każda prawda musi zostać zaprzeczona by wyczerpać wszystkie możliwości, jakie pomyśleć może jeden, anonimowy podmiot, który jest źródłem wszystkich narracji, jakie są dostępne mieszkańcom tej planety. *Pismo boga* pełniłoby właśnie taką szczególną funkcję. Jego bohater nie przez przypadek jest

przedstawicielem zniszczonej cywilizacji prekolumbijskiej, odległej, marginalnie obecnej w pisarstwie Borgesa. Dla argentyńskiego pisarza, urodzonego tuż przed końcem XIX wieku, punktem odniesienia były raczej herezje świata śródziemnomorskiego, przynależąca do tego świata kultura arabska. Pod tym względem okazał się dzieckiem swojego czasu i potwierdził przynależność do miejsca, w którym wyrósł, jako że europeizacja była świadomym, czasem tragicznym w konsekwencjach wyborem kulturowym Argentyny w ciągu pierwszego stulecia po ogłoszeniu niepodległości od Hiszpanii. Świat, jakim opisuje go Borges jest fikcją: materia, z której został utworzony są słowa a spełniony mistyk kapłan *Tzinacán* jest w hierarchii składających się na opowieść Borgesa narracji fikcją o szczególnie małym stopniu prawdopodobieństwa.

ABSTRACT

MYSTICAL EXPERIENCE IN *THE ALEPH* AND *THE WRITING OF THE GOD* BY JORGE LUIS BORGES

In my paper I undertake an analysis of chosen short stories of Jorge Luis Borges in which the problem of mysticism occupies an important place. I claim that Borges, whose works are known for covering philosophical issues of most fundamental importance, is a writer who describes the impossibility of reaching a mystical experience in the modern world. As far as philosophical background of Borges is concerned there exists a well-spread opinion that Borges, who readily confessed his admiration for Berkeley and Hume, was an idealist himself. My point is that even though the Berkeleyan epistemology influenced Borges, there is a fundamental difference between those thinkers which consists of the fact that in the philosophy of Berkeley there is a place for God. As a result it can be claimed that the world as an object of God's experience has a stable existence. There is no place for such a privileged being neither in the ontology nor epistemology proposed by Borges. The world as described by him can be called a fiction because there is no privileged subject whose experience would not be accidental and private. For that reason the description of mystical experience is always a failure when it refers to modern times. I demonstrate it at length by the analysis of the short story entitled *The Aleph*, while taking into consideration other texts as well.