

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE
W RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH
PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

CHRISTIAN
PHILOSOPHY
VOL.17 / 2020

MYSTICAL EXPERIENCE
IN NON-CHRISTIAN
RELIGIONS
PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

EDITED BY
KRZYSZTOF STACHEWICZ
PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ | FACULTY OF THEOLOGY

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 17 / 2020

DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE W RELIGIACH
NIECHRZEŚCIJAŃSKICH
PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

REDAKTOR
KRZYSZTOF STACHEWICZ
PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU | WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

RADA WYDAWNICZA

Mieczysława Makarowicz, Mieczysław Polak, Andrzej Pryba,
Paweł Wygralak – przewodniczący, Jacek Zjawin

RADA REDAKCYJNA

Pavol Dancák, Tadeusz Biesaga, Tadeusz Gadacz, Marek Jędraszewski (Przewodniczący),
Dariusz Łukasiewicz, Marian Machinek, Ewa Podrez, Marek Rembierz, Antoni Siemianowski,
Krzysztof Wieczorek, Alfred Marek Wierzbicki, Wiesław Wójcik

REDAKCJA

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof Stachewicz
ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO: Jan Grzeszczak
SEKRETARZ REDAKCJI: Rafał Sergiusz Niziński
ADRES POCZTOWY: REDAKCJA „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
ADRES MAILOWY: zsfch@amu.edu.pl
ADRES INTERNETOWY: www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

RECENZENCI TOMU 17

dr hab. Dariusz Barbaszyński – UWM w Olsztynie
ks. dr hab. Jerzy Tupikowski, prof. PWT – PWT we Wrocławiu

REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI: Renata Stachewicz SPNJO UMK,
Dr Mark D. Walsh University Of Manchester
PROJEKT OKŁADKI: Jacek Grześkowiak
OPRACOWANIE REDAKCYJNE I KOREKTA: Mieczysława Makarowicz

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1734-4530

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: publikacjewt@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

DRUK: TOTEM, 88-100 INOWROCŁAW, ul. JACEWSKA 89

SPIS TREŚCI

KRZYSZTOF KOSIOR

Dharma jako praktyczne studium umierania.

Przyczynek do studiów nad podstawami mistyki buddyjskiej 7

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Samopoznanie umysłu w chrześcijaństwie i buddyzmie 19

ROBERT TROCHONOWICZ

Dōgena *Fukan zazengi* jako tekst ujawniający istotne rysy buddyjskiej praktyki 53

TOMASZ SIKORA

Światło z Bezkręsu – pochodzenie pleromy według dzieła

Ocarot Chaim („Skarbce życia”) r. Chaima Vitala – wstęp, tłumaczenie, komentarz 71

KATARZYNA PACHNIAK

Medytacja i doświadczenie mistyczne w okresie formatywnym sufizmu 95

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Żydowska metoda hermeneutyczna na podstawie egzegezy

Pieśni nad Pieśniami Abrahama Ibn Ezra i brata Luisa de León 115

VARIA

SERGIUSZ NIZIŃSKI

El texto de *El ser sobrenatural* como contexto próximo para

entender la noología, la metafísica y la visión de Dios sobre Zubiri 137

JOANNA PICEWICZ

Teologiczna interpretacja pojęcia *arché* u wczesnych filozofów

greckich: w kręgu teologii milezyjskich filozofów przyrody 167

JAKUB MAJCHRZAK

Myśl Wincentego Granata wobec problemów współczesności 179

CONTENTS

KRZYSZTOF KOSIOR

Dharma as a practical study of dying.

A contribution to the study of the foundations of Buddhist mysticism 7

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Self-knowledge of the mind in Christianity and Buddhism 19

ROBERT TROCHONOWICZ

Fukan zazengi by Dōgen as a text revealing
the essential features of Buddhist practice 53

TOMASZ SIKORA

Light from Infinity – the origin of the pleroma according to the work
of *Ocarot Chaim* (“Treasures of Life”) by r. Chaim Vital –
Introduction, Translation, Commentary 71

KATARZYNA PACHNIAK

Meditation and mystical experience in the formative period of sufism 95

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Jewish hermeneutic method based on exegesis
of *Songs of Songs* by Abraham Ibn Ezra and Luis de León 115

VARIA

RAFAŁ S. NIZIŃSKI

The text *El ser sobrenatural* as an indispensable context
for understanding epistemology, metaphysics and the vision
of God in the philosophy by Xavier Zubiri 137

JOANNA PICEWICZ

Theological interpretation of the concept of *arché* in early Greek
philosophers: in the theology of the Milesian philosophers of nature 167

JAKUB MAJCHRZAK

The Thought of Wincenty Granat towards contemporary problems 179

Doświadczenie mistyczne w religiach niechrześcijańskich.
Perspektywa filozoficzna
„Filozofia Chrześcijańska” 17 (2020), s. 7-17

KRZYSZTOF KOSIOR
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Wydział Filozofii i Socjologii

Dharma jako praktyczne studium umierania. Przyczynek do studiów nad podstawami mistyki buddyjskiej

W tytule wykorzystuję platońskie określenie filozofii z dialogu *Fedon: meletê thanatou*. Pierwsze słowo występuje w tekście tego dzieła w trojnym znaczeniu: ‘badania’, ‘medytacji’ i ‘stosownej praktyki’, ‘ćwiczenia się’. W odniesieniu do buddyzmu jest to zamierzona kompleksowa aktywność psychofizyczna czy też konsekwentna droga życiowa zakładająca gotowość na śmierć, śmierć z wyboru, która nie następuje w wyniku zamachu na życie, ale w wyniku ustania jego uwarunkowań obecnych od narodzenia. Tak jak u Platona jest to śmierć szczególna, kwalifikowana, bo obejmująca wszystkie okoliczności jednostkowego życia, a więc narodziny, wzrastanie, starzenie się oraz zaliczający się do nich jego kres, bo inaczej niż w przypadku śmierci niezamierzonej, prowadzi do nieodrądzania się w jakiegokolwiek formie. Zatem, śmierć bezpowrotna. Przygotowanie się do niej, uczynienie siebie gotowym na nią następuje poprzez podjęcie i kultywowanie świętego życia (*brahmachariya*), czyli podążanie drogą wskazaną przez Buddę.

Dodatkowo inspiruje mnie określenie buddyzmu autorstwa Alfreda N. Whiteheada jako „najbardziej imponującego w dziejach przykłady metafizyki stosowanej”¹. Wspierając się wskazaną parą określeń, podejmuję próbę wykazania stałości podstaw buddyjskiej mistyki, a zarazem dowiedzenia spójności jej rozwoju, w szczególności na kierunku dalekowschodnim. Twierdzę, że zostają one zachowane pomimo sporów w odniesieniu do kluczowego pojęcia anatmana (sansk. *anātman*, pali *anatta*), czyli

¹ *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 56.

bez-jaźniowości, nie-substancjalności, a elementy krytyczne i dogmatyczne występujące w związku z toczącą się wokół niego dyskusją, mogą, ale nie muszą, złożyć się na użyteczny pogląd i odgrywać rolę dogodnych czy też zręcznych środków (*upāya kauśalya*; pali *upaya kosala*), wykorzystywanych na jednostkowej drodze do wyzwolenia. Są one potencjalnie ważne, ale nie ważne uniwersalnie, dlatego nie mogą być przeceniane.

Jeszcze uwaga dotycząca tytułowego pojęcia dharmy (pali *dhamma*). Najczęściej to nauka Buddy, odnosząca się do doświadczanej rzeczywistości. To także treść tej nauki, czyli zjawisko czy zjawiska. Rzeczywistość w nauczaniu Buddy jest zbiorem nietrwałych, bo powstających i ustających w sposób warunkowany zjawisk. Dlatego, ponieważ nauka Buddy (dharma) jest zgodna z naturą świata jako zbioru zjawisk (dharma), jest ona prawdą (dharma). Atrybutami zjawisk są nietrwałość (sansk. *anitya*, pali *anicca*), niesubstancjalność, niesamoistność (sansk. *anatman*, pali *anatta*) oraz niedoskonałość, w odniesieniu do istot świadomych wyrażająca się w doświadczeniu cierpienia (sansk. *duhkha*, pali *dukkha*). Przy różnych okazjach kanoniczny Budda oznajmia, że tym, czego naucza, jest wyzwolenie od cierpienia czy też całkowite zniszczenie go (Majjhima Nikāya, dalej MN, 12.2, 26). Dlatego dharma jest przede wszystkim soteriologią, praktyczną wiedzą o warunkach ustania cierpienia.

Swój wywód rozpoczynam od kanonicznej opowieści. Pewnego razu odwiedza Buddę młody deva² Rohitassa i pyta go, czy przemierzając świat, można poznać, zobaczyć odległy kraniec świata, gdzie nie ma narodzin, starzenia się, umierania, odchodzenia i pojawiania się ponownie, albo dotrzeć tam. Budda odpowiada, że nie jest to możliwe. Rohitassa jest zachwycony wiedzą Buddy. Faktycznie ją sprawdzał, gdyż odpowiedź znał, zanim postawił pytanie. Wyznaje, że w poprzednim żywocie był joginem obdarzonym niezwykłą umiejętnością szybkiego przemieszczania się i, choć przebywał niemal wszędzie, przemierzał świat wzdłuż i wszerz prawie bez ustanku przez setki lat, zmarł w drodze, nie poznawszy i nie osiągnąwszy jego końca. Po wysłuchaniu Rohitassy Budda potwierdza, że żadna zmiana miejsca pobytu nie prowadzi do osiągnięcia celu, o którym mowa. Jednak zaraz potem dodaje, że nie ma końca cierpienia bez dotarcia do końca świata. Następnie, odnosząc się do jednostkowego organizmu psychofizycznego, wyjaśnia, że w tym długim na sążeń ciełe, z jego zdolnością postrzegania i umysłem, jest świat, powstanie świata, ustanie (nirodha) świata i ścieżka praktyki prowadząca do ustania świata. (Aṅguttara Nikāya, dalej AN, 4.45).

² Deva – bóstwo niższej rangi, mieszkające w górnych partiach świata pragnień zmysłowych (*kama loka*), od ludzi wprawdzie doskonalsze, ale tak jak i oni powodowane emocjami. Bóstwa mieszkające w wyższym świecie umysłowej formy (*rūpa loka*), którego piętra reprezentują, osiągnane w drodze medytacji; wyższe poziomy rozwoju umysłu to brahmy (*Brahmā*).

Wypowiedź tę Budda uzupełnia komentarzem. Kres świata osiągnął ten, kto świat poznał i przeżył święte życie. Poznawszy świat i jego ustanie, taki ktoś zachowuje niewzruszony spokój i nie tęskni ani do tego świata, który właśnie ustał, ani – co należy podkreślić – do żadnego innego. I tak kończy się świat, a z nim – będące jego atrybutem – cierpienie.

Jedyną ucieczką od cierpienia jest ustanie odradzania się. Sāriputta, prymus między uczniami Buddy, w rozmowie z wędrownym ascetą Sāmaṇḍakānim, wyraził to tak: „Krótko mówiąc, odrodzić się to dukkha [cierpienie], nie odradzać się to sukha [szczęście]” (AN 10.65).

Związany z ciałem umysł jest władny odkryć jakościową tożsamość człowieka i świata jako procesu stawania się, czyli zależnego powstawania, jak też ustawiania wszystkich zjawisk. Cokolwiek w świecie powstało i jawi się jako obecne, niezawodnie ustanie. Cokolwiek pojawiło się, zniknie. W odniesieniu do przytłaczającej liczby istot, będących tak jak świat złożonymi i dynamicznymi układami zjawisk, to ustanie nie będzie jednak zupełne. Ponieważ obecność tych istot będzie w pewnym sensie kontynuowana, dlatego poprawniej byłoby mówić o ich przemianie. Przemiana zachodząca w odniesieniu do każdej istoty ma charakter ciągły i obejmuje ją w całości, co z kolei uniemożliwia orzeczenie jej tożsamości w czasie. W wypowiedziach dotyczących tożsamości, czy też braku tożsamości, kogoś działającego i kogoś doświadczającego skutków działania, Budda określa oba stanowiska – to oznajmujące, że sprawca i doświadczający skutków czynu to ta sama osoba, oraz to, które utrzymuje, że są to różne osoby – jako skrajności, które należy omijać (Saṃyutta Nikāya, dalej SN, 12.46). Sam, odnosząc się do doświadczenia, które w istocie nie odnotowuje obecności osoby działającej ani osoby doświadczającej, a jedynie odczucie powstałe wskutek kontaktu władz poznawczych z odpowiadającymi im przedmiotami i następnie warunkujące powstanie pragnienia, zajmuje procesualny punkt widzenia (SN 12.17).

Pragnienie obecności, a także nieobecności tego, co się odczuwa, warunkuje zmienne trwanie człowieka i świata. Tak jak wszystko inne, także ludzkie ciało to owoc pragnienia. Budda mówi: „Mnisi, to ciało nie jest wasze, ani też nie należy do innych. To stara kamma, którą należy postrzegać jako generowaną i kształtowaną przez wolę, jako coś, co należy odczuwać” (SN 12.37).

Kamma³ (sansk. *karman*) to czyn pojmowany jako samoodtwarżająca się aktywność, działanie tworzące warunki kontynuacji obecności w formie stawania się. Budda utożsamia ją z wolą (AN 6.63). Porównuje ją także do pola, na którym dokonuje się wytwarzanie odnowionego stawania się w przyszłości (AN 3.37). Ciało jest starą kammą w tym sensie, że jego potencjał poszerzania

³ Stosuję termin kanoniczny, a nie jego zmodyfikowaną przez teozofów i rozpowszechnioną formę: karma, gdyż tej ostatniej przydaje się znaczenia nieraz bardzo odległe od oryginalnego.

i wydłużania obecności jest ograniczony. Kamma ta starzeje się, jeśli nie podejmuje się czynności umożliwiających powstanie czy odnowienie ciała w przyszłości. Dzieje się tak wtedy, gdy nie żywi się pragnień związanych z ciałem, a jedynie odnotowuje odczucia powstające z jego udziałem. Wtedy to nieodnawiana kamma wyczerpuje się, kurczy się potencjał odczuć. To wyczerpywanie się, wypalanie się kammy może trwać jeszcze długo po tym, jak z chwilą oświecenia (*bodhi*) ustała jej zdolność do odtwarzania się. Ten stan określa się mianem nirwany z pozostałością (*sopādidesa-nibbāndhatū*; Itivuttaka 38-9). Sam Oświecony, Budda, miał pozostawać w ciele jeszcze przez 45 lat.

Nieodnawianie się kammy to jednak sytuacja nader rzadka. Zwykle bowiem za odczuciem przyjemnym idzie pragnienie zmysłowej przyjemności i zachowania przyjemnego stanu. Z kolei, w związku z odczuciem nieprzyjemnym powstaje pragnienie zaniku czy ustania tego, co je warunkuje. Pragnienia te są udziałem ludzi niezdolnych do zachowywania przytomności czy uważności (sansk. *smṛti*, pali *sati*), które umożliwia doświadczanie świata na poziomie sub- albo super-personalnym. To poziom, na którym jeszcze bądź już nie zachodzi odróżnianie siebie od świata. Nieuważni, niezachowujący przytomności ludzie odbierają siebie i świat w kategoriach „ja – nie-ja”, „moje – nie-moje”, „jestem – nie-jestem”. Co więcej, demonstrują przywiązanie do tak konstruowanej wizji świata i siebie samego oraz niechęć do jej zmiany albo też ich zgoda na zmianę obejmuje wyłącznie aspekt ilościowy (żeby przybywało tego, co odczuwane jako przyjemne, bądź ubywało tego, co nieprzyjemne). Przyjmującego taką postawę Budda nazywa głupcem (*bāla*). Zakres tej nazwy jest niezwykle rozległy, gdyż obejmuje przytłaczającą większość ludzi. Głupcami są wszyscy urodzeni, którzy się odrodzą.

Oto odnośna wypowiedź o głupcu: „Bhikkhu, u głupca, związanego przez ignorancję i zniewolonego przez pragnienie, to ciało powstało. U głupca, którego nie opuściła ignorancja i cierpienie nie zostało całkowicie zniszczone. Z jakiego powodu? Ponieważ głupiec nie przeżył świętego życia (*brahmacariya*) dla całkowitego zniszczenia cierpienia. Dlatego wraz z rozpadem ciała głupiec przechodzi do (innego) ciała. Przeszedłszy do (innego) ciała, nie jest wolny od narodzin, starzenia się i śmierci; nie uwalnia się od troski, płaczu, bólu, niezadowolenia, rozpacz; nie uwalnia od cierpienia, powiadam” (SN 12.19).

Życie mądrego zaczyna się tak samo, rodzi się (jako głupiec). Jednak dalej toczy się inaczej. Doświadczywszy cierpienia i przekonawszy się, że ostatecznie jest ono uwarunkowane przez narodziny, powodowany wiarą w możliwość nieodrządzania się, zmienia sposób życia.

W tym miejscu dorzeczny jest powrót do pojęcia kammy. Przywołując je w rozmowie z młodym braminem Subhą, Budda oznajmia: „Uczniu, istoty są posiadaczami swych czynów, dziedzicami swych czynów; powstają ze swych

czynów, są do swych czynów przywiązane, ich czyny są ich schronieniem. To czyn jest tym, co dzieli istoty na niższe i wyższe” (MN 135.4, 20).

Podejmując wysiłek świętego życia, wciąż jesteśmy posiadaczami i dziedzicami kammy, z niej powstajemy, jesteśmy przez nią ograniczani i do niej się uciekamy. Ona nas odróżnia, warunkuje i wyznacza naszą przyszłość. Jednakże z powodu spełniania w ciągu życia szerokiego spektrum możliwości – działań prowadzących tak do dobrych, jak i do złych owoców – przyszłość pozostaje dla nas wciąż nieokreślona czy niedookreślona. Choć z grubsza wiemy, jak owocują różnorakie czyny, to ze względu na ich mnogość i brak pamięci o nich, omroczenie czy automatyzm działań, pewni być nie możemy. Tylko z rzadka możemy odnotować przypadki występowania wyłącznie ciemnej czy wyłącznie jasnej kammy (*kaṇhakkamma – sukkakkamma*) i odpowiadającego jej ciemnego bądź jasnego owocu (*kaṇhāvīpāka – sukkāvīpāka*). Na ogół jest ona przemieszana (*kaṇha-sukkakkamma*), niejednoznacznie oznaczona, a jej efekt jest nieprzewidywalny (MN 57.7 nn). Ci, którzy twierdzą inaczej, są w błędzie. Budda mówi o tym szczegółowo w sutcie *Mahākkammavibhanga* (MN 136.7 nn).

Wątpliwości dotyczące kammy, czy jej odcienia, sukcesywnie znikają dopiero wraz ze zmianą egzystencjalnej postawy, którą charakteryzuje bieżąca praktyka powtarzalnej refleksji skierowanej do wewnątrz, na zewnątrz i naprzemiennie do wewnątrz i na zewnątrz. Owa refleksja winna obejmować wszelkie działania cielesne, słowne i umysłowe. Kultywowanie uważności czy przytomności obecną kammę oczyszcza i samo staje się kammą, która nie przynosi ani ciemnych, ani jasnych owoców i w ten sposób znosi wszelką kammę (*kammakkhayāya-kamma*; MN 57.11).

Prowadząc święte życie, oddane zniszczeniu kammy, a z nim oddaleni cierpienia, mądry porzuca niewiedzę i pragnienie. Po rozpadzie ciała nie przybiera innego ciała, gdyż ciało utraciło zdolność odtwarzania się, i staje się wolny od narodzin, starzenia się i śmierci, wolny od wszelkiego cierpienia.

Jest mądry, gdyż poddaje swoje życie refleksji i wie, że cokolwiek go spotyka, nie pojawia się znikąd, ale w następstwie wystąpienia czegoś owo coś warunkującego. Upewniwszy się, postrzega siebie i świat jako proces zależnego powstawania (sansk. *pratītyasamutpāda*, pali *paṭiccasamuppāda*). W kanonie palijskim zwykle wyraża się go dwunastoelementową formułą, na którą składają się: niewiedza (*avijjā*) – formacje kammy, czynniki wolicjonalne (*saṅkhāra*) – świadomość (*viññāṇa*) – ciało z umysłem (wcielony umysł – organizm psychofizyczny; *nāmarūpa*) – sześć zmysłów (pięć i umysł jako władza postrzegania; *saḷāyatana*) – kontakt (*phassa*) – odczucie (*vedanā*) – pragnienie (*taṇhā*) – Ignięcie (*upādāna*) – stawanie się (*bhava*) – narodziny (*jati*) – starzenie się, śmierć i cały ogrom cierpienia (*jarāmaraṇa ... dukkha*).

Całkowitą pewność co do adekwatności ujmowania świata ktoś mądry zyskuje jednak dopiero wraz z osiągnięciem bezpośredniej wiedzy i wizji zjawisk, tak jak się stają (*yathā-bhūta-ñāna-dassana*). Tę niezwykłą wiedzę poprzedzają: powstała w następstwie refleksji nad cierpieniem wiara (*saddha*) w możliwość przekroczenia go, ufność w stosowność przyjętej, za przykładem przysłego Buddy, postawy i skuteczność towarzyszących jej działań. Ta wiara warunkuje odczuwanie zadowolenia (*pāmojja*) ze stanu posiadania jawiącego się wówczas jako wystarczający. Zatem owa wiara działa, nie jest czcza. Dalej rodzą się kolejno: zachwyty (*pīti*), spokój (*passaddhi*), radość (*sukha*) i skupienie (*samādhi*). Te ostanie to elementy sukcesywnie pojawiających się stanów umysłu oddanego medytacji, w kanonie palijskim przybliżanych terminem *jhāna*⁴. Zatem, by wiedza o tym, jaki jest świat, stała się niepodważalna, należy wykonać wysiłek medytacyjny. Z pojawieniem się zaczynu tej wiedzy przychodzi odczarowanie świata, rozczarowanie nim, sięgające poziomu odrazy (*nibbida*), które owocuje beznamiętnością (*viraga*). Wraz z nią następuje wyzwolenie (*vimutti*), poświadczone przez bezpośrednią wiedzę zniszczenia wpływów (*asavakkhayañāna*) (SN 12.23). Wówczas doświadczający siebie umysł konstatuje: „Wyzwolony” oraz „Narodziny są zniszczone, święte życie zostało przeżyte, co trzeba było zrobić, zostało zrobione, nie ma już przechodzenia w jakikolwiek stan bytowania” (MN 4.32). Oznacza to oznajmienie nirwany (pali *nibbana*) i kres kogoś, podążającego drogą Buddy, kres cierpienia, koniec samoodnawiającego się działania (*kammy*), nieodróżnianie się.

Cel osiąga się przez wgląd, który pojawia się w trakcie albo w następstwie praktyki medytacyjnej. Droga do niego to droga medytującego mnicha. Wspólnota mnichów, *sangha*, powstała po to, by usprawnić ludzką kondycję nirwaniczną. To niejako laboratorium nirwany. A co z aspiracją do nirwany u świeckich? Kiedy wędrowiec Vacchagotta pyta Buddę: „Mistrzu Gotamo, czy jest jakiś gospodarz, który, nie porzuciwszy domu rodzinnego, po rozpadzie ciała, stał się wolny od cierpienia?”, ten odpowiada mu, że nie ma kogoś takiego (MN 71.11). Kajdany gospodarzenia (*gihisaṃyojana*) to przywiązanie do jego atrybutów, takich jak własność, władza, prestiż. Vacchagotta pyta jeszcze o to, czy jest jakiś gospodarz, który, nie porzuciwszy kajdan gospodarzenia, poszedł do nieba. Buddha odpowiada, że owszem jest i nie jeden, nie stu i nie pięciuset, ale dużo więcej takich zmarłych gospodarzy. „Poszedł do nieba” może oznaczać, że stał się on nawet Raz-powracającym (*sakadāgāmin*) albo Niepowracającym (*anāgāmin*). W trakcie innego spotkania z tym samym rozmówcą, Buddha mówi, że jest o wiele więcej niż pięciuset świeckich

⁴ Problemy interpretacyjne sprawiają, że dziś na ogół odstępuje się od tłumaczenia tego terminu. W kanonie wlicza się cztery takie sukcesywne stany. Ostatni, poprzedzający nibbanę, charakteryzuje się jako ani nieprzyjemny, ani przyjemny i cechujący się czystością przytomności czy uważności spowodowaną zaistnieniem równowagi czy bezstronności (*upekkhāsatiṭṭhārasuddhi*).

naśladowców ubranych w białe szaty⁵, wiodących życie w celibacie, którzy ze zniszczeniem niższych pęt, pojawią się spontanicznie w Czystych Siedzibach (*suddhāvāsa*) i tam osiągną ostateczną nibbanę, stamtąd nie powracając (MN 73.11).

Czyste Siedziby to pięć najwyższych pięter boskiego świata świetlistej umysłowej formy (*rūpaloka*), odpowiadających stanowi umysłu pozostającego w czwartej jhānie. Ta jhāna, jak wspomniałem, jest szczytowym osiągnięciem medytacyjnym w kontekście wyzwolenia. Charakteryzuje się ją jako pełnię zogniskowania i zrównoważenia umysłu, dzięki której zostaje oczyszczona uważność (wgląd staje się przejrzysty; MN 8.7). W Czystych Siedzibach rezydują Niepowracający, którzy mogą wywodzić się spośród świeckich. Czy warunkiem znalezienia się tam były ich osiągnięcia medytacyjne, tego nie wiemy.

Czyniąc wyłom w wywodzie, w tym miejscu można by odwołać się do świadectwa zwolenników mahajany, reformistycznego nurtu w buddyzmie rozwijającego się od okresu przełomu er, w którym zrównuje się odnośne kwalifikacje mnichów i świeckich⁶. Z perspektywy buddyzmu tradycyjnego, wiernego treści kanonu palijskiego, nie jest to wszakże świadectwo wiarygodne i traktowane jest ono jako wybieg legitymizujący idee nieobecne w nauczaniu kanonicznego Buddy.

Jednakże, nawet nie naruszając litery kanonu, możliwe jest domniemanie, że kwalifikacje nabywane z pojawieniem się czwartej jhāny są do nabycia także poza formalną praktyką. Występuje tam bowiem podział uczniów Buddy na podążających za nauką zawierającą instrukcję postępowania (*dhammānusārin*) i podążających za wiarą (*saddhānusārin*, MN 70.20-21). Pierwsi u kresu drogi stają się wyzwolonymi przez naukę (*dhammāvimutta*), drudzy – wyzwolonymi przez wiarę (*saddhāvimutta*). W związku z tym zasadne jest pytanie: Czy wiara może być równie skuteczna jak, kultywująca przytomność, medytacja?

Odpowiedź mahajany, tym razem niepozostająca w sprzeczności z treścią kanonu, jest pozytywna. Czyste Siedziby stają się w niej Polami Buddów (sansk. *buddhakṣetra*). Te rajskie krainy są obszarami stworzonymi albo tylko zasiedlonymi przez któregoś z Buddów. Dzieli się je, uwzględniając stopień ich oczyszczenia (*parisuddhi*). Polega ono nie tylko na eliminowaniu źródeł nieszczęścia, ale także na wytwarzaniu czynników uszczęśliwiających. Do takiego Raju Niepowracających trafia się, wzywając z wiarą imienia

⁵ Mężczyźni (*upasaka*) i kobiety (*upasika*), przyjmujący wskazania obowiązujące mnichów, które mogą być spełniane w warunkach świeckiego życia.

⁶ Dowodnym przykładem jest ogromna popularność mahajanistycznej sutry *Vimalakīrinirdeśa*, której bohater, gospodarz Vimalakīrti, przewyższa osiągnięciami medytacyjnymi i mądrością mnichów, będących wybitnymi uczniami Buddy.

mieszkającego w nim Buddy. Jak wiemy, najbardziej rozwinął się dalekowschodni kult zachodniej Czystej Ziemi (淨土, chiń. *jìngtǔ*, jap. *jōdo*) i panującego w niej Buddy Amitabhy.

Zbawcza aktywność Buddów, niepozostających w ludzkim świecie, staje się możliwa, gdyż w mahajanie zmienia się ujęcie zasługi (*punya*), działania wartościowego w odniesieniu do wyzwolenia. Inaczej niż we wczesnym buddyzmie reprezentuje ona pewien potencjał, który nie jest na bieżąco spożytkowywany lub marnotrawiony. Siła właściwych, ze względu na przyszłe wyzwolenie, uczynków może być użytowana celowo, kierowana i przekształcana tak, że może pozytywnie oddziaływać nie tylko na samego działającego, ale i na kogoś innego. Buddowie, jeszcze jako nieoświeceni bodhisattwowie, zgromadzili nieograniczone zasoby zasługi, które umożliwiły im stanie się Buddami, stworzenie swego Pola i oczyszczanie go.

Umiejętność wytwarzania nieograniczonej zasługi posiadli także bodhisattwowie, odradzający się na własne życzenie i działający w sansarze. Będąc na progu nirwany, powodowani współczuciem, zwracają się oni ku odczuwającym istotom i przenoszą na nie wytwarzaną przez siebie zasługę, przez co czynią ich drogę do wyzwolenia łatwiejszą i krótszą. Wspomagając inne istoty, bodhisattwowie stosują nieraz bardzo wymyślne zręczne środki. Wykorzystują je dzięki możliwości dysponowania niezwykłymi mocami, pojawiającymi się wraz z osiągnięciem jogicznych, cudownych mocy, *samāpatti*. Zdobycie owych mocy jest przedmiotem troski także bodhisattwów – debiutantów, wiążących się ślubem wyzwolenia innych istot, poczynawszy od aktualnego żywota. Pośród nich są także tacy, którzy podejmują trud osiągnięcia kondycji Buddy przez praktykę wizualizowania jego postaci.

Innowacji jest więcej. Nie dochodzimy tu, skąd się wzięły. Faktem jest, że za nimi stoją rozmaite, inne niż pierwotna, wizje osiągnięcia stanu Buddy. Na szczęście, co jakiś czas są one poddawane weryfikacji. Sprawdzający ich efektywność postępują podobnie jak kanoniczny przyszły Budda, który zakwestionował ostateczną wartość osiągnięć swych nauczycieli medytacji: Uddaka Rāmaputty and Ālāra Kālāmy. Dzięki temu możliwy jest powrót do źródeł buddyzmu.

W moim przekonaniu, na większą skalę, dokonał się on wraz z rozwinięciem się chanu (禪, chiń. *chán*, jap. *zen*) w VII w. w Chinach. Pośrednio zaświadcza o tym, zawierające przestrożę, wskazanie Baizhanga Huaihaia (719-814), pochodzące z jego *Reguł czystości* (清規, *qīngguī*), które stały się *Regulą monastyczną chanu*. Oznajmia on, że spośród wszystkich form praktyki najlepsza jest medytacja (*samādhi*). Jeśli ktoś nie angażuje się w nią, musi całkowicie zagubić się w potrójnym świecie istnienia, zdając się na zewnętrzne przyczyny (tracąc czas na borykanie się z nimi). Wskazanie ilustruje metaforą: „Jeśli chcesz zbierać perły, musisz najpierw uspokoić fale. Kiedy woda się

porusza, trudno szukać pereł. Woda samādhi jest czysta i przejrzysta i zaiste odsłania perłę umysłu”⁷.

Z kolei sposób i efekt właściwej praktyki medytacyjnej dobrze ilustruje wypowiedź kontynuatora tradycji chanu na ziemi japońskiej, Dōgena (1200-1253):

Kiedy opuszczają nas niechęć i tęsknota, wtedy po raz pierwszy wchodzimy w umysł Buddy. Ale nie rozważaj tego myślą i nie wypowiadaj tego słowami! Kiedy po prostu puścimy nasze własne ciało i własny umysł i wrzucimy je do domu Buddy, są one powodowane (poruszane) ze strony Buddy; wtedy, gdy poddamy się temu, nie wywierając żadnej siły i nie angażując umysłu, uwolnimy się od życia i śmierci i staniemy się Buddą. Kto wówczas chciałby pozostać (spocząć) w umyśle?⁸

Powyższy cytat pochodzi z obszernego traktatu *Shōbōgenzō*, w całości poświęconego przybliżeniu doświadczenia zasygnalizowanego w tym niewielkim fragmencie. Tłumacz dzieła, Chodo Cross oddaje tytułowe wyrażenie *shōbōgen* jako „prawdziwe oko dharmy” i tłumaczy je jako właściwe (i w tym sensie prawdziwe), bezpośrednie doświadczenie (oko) tego, co już jest (dharma). Dodatkowo wyjaśnia, iż dharma, jako to, co jest, więc rzeczywistość, poprzedza myślenie, zatem należy jej doświadczyć z udziałem władzy poznawczej innej niż myślenie⁹; władzy, tak jak sama dharma, myślenie poprzedzającej. Jak łatwo się domyślić (sic!), nie naszej, ale przynależnej do samej dharmy.

To dharma sama się doświadcza, przygląda się samej sobie. My w tym doświadczeniu wprawdzie partycypujemy, ale nie jako odrębne podmioty. Trwałe i odrębne ja jest w nim nieobecne, okazuje się zbędnym myślowym konstruktem. Współ z ja znika nie-ja, a z nimi wszystkie pojęcia pomocne w interpretacji rzeczywistości jako zbioru przeciwieństw. A to, co jest obecne, jawi się jako wymykająca się pozytywnym określeniom całość, z której nie można nic, żadnej części, wyodrębnić. Właściwie niemożliwe jest także domniemanie zawierania się jakichkolwiek części, a zatem i domniemanie, że chodzi o jakąś całość. Dlatego, być może, nie powinniśmy tracić okazji, by zamilknąć.

Zatem, mówić, czy nie mówić, a jeśli mówić, to jak. To dylemat nauczycieli chanu relacjonujących swoje doświadczenie. Podejmując się nauczania,

⁷ *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, Taishō Volume 48, Number 2025, transl. from the Chinese by Sh. Ichimura, Berkeley 2006, s. 257.

⁸ *Shōbōgenzō* IV.95; 305c; *Shōbōgenzō. The True Dharma-eye Treasury*, vol. IV, transl. from the Japanese by G. Wafu Nishijima and Ch. Cross, Berkeley 2006, s. 300.

⁹ Tamże, s. XVIII.

starają się instruktywnie przekazać, czym jest to coś, które nie jest czymś, to nie-coś. Chiński buddyzm nazywa to Naturą Buddy (佛性; *fóxing*). To tłumaczenie sanskryckiego *buddhadhātu*. Owo *dhātu* ma konotacje od jednostkowego elementu rzeczywistości po obszar wszystkich takich elementów, całą rzeczywistość, i przynajmniej pod względem zakresu stanowi odpowiednik terminu *garbha*, oznaczającego zarazem zarodek i łono. Chiński przekład uwzględnia to tylko do pewnego stopnia, ponieważ znaczenie *xing* niesie z sobą akcenty związane z pojęciem natury człowieka czy też odnoszące się do tego rdzennie chińskiego, a konkretnie ukutego przez Mencjusza (Mengzi; 371-289 przed Chr.) pojęcia. Mencjusz utrzymywał, że ludzie są istotami urodzonymi do czynienia dobra. Człowieka cechuje przyrodzona tendencja postępowania ku dobru, tak samo naturalna jak naturalna jest skłonność wody do spływania w dół. Ta tendencja jest funkcją, a zarazem dyspozycją dla rozwoju właściwego dla człowieka. Ów właściwy rozwój to dążenie do samopoznania przez rozwój umysłu (心; *xīn*): „Kto w pełni rozwinął umysł, poznał swą naturę. Poznawszy swą naturę, poznał Niebo”¹⁰.

Dlatego analogicznie, natura Buddy może być postrzegana jako skłonność, tendencja, dyspozycja do wchodzenia w oświecające formy aktywności, a nie jako istotna esencja. Natura Buddy nie jest czymś ukrytym „w” każdym z nas, ale raczej czymś, co przejawia się jako charakterystyczny wzór i sposób działania, przez nas ujawniany, odkrywany. Doktryna natury Buddy dotyczy istnienia niezniszczalnego i przyrodzonego każdej odczuwającej istocie potencjału wewnętrznej mądrości, którego kultywowanie skutkuje osiągnięciem oświecenia. Jednakże przyjęcie, że w buddyzmie istnieje potencjał stania się Buddą, tak jak istnieje potencjał ogarnięcia Nieba w konfucjanizmie, jest tożsame z uznaniem istnienia metafizycznego celu, do którego zmierzają czy też mogą zmierzać wszystkie istoty. Wydaje się wszakże, że założenie owych potencjału i celu kłóci się z koncepcją powszechnej nietrwałości, a z nią z koncepcją anatmana. Naśladowcy Buddy obchodzą ten teoretyczny problem, bacząc na praktyczne zastosowanie dharmy jako nauki instruującej w drodze do wyzwolenia. Dla nich jest ona zachętą i instrukcją do samodzielnego zgłębiania ostatecznej natury umysłu i świata. Dharma jest tratwą, pomocną w pokonaniu strugi sansary, na drugim brzegu (paramita) nieużyteczną (MN 22.20, 35.26). Na drugim brzegu nikt nie będzie rozliczał z tego, jak tam się znalazł. Dociekliwość, jak ta człowieka ranionego zatrutą strzałą (MN 63.5), który miast wzywać pomocy, rozważa okoliczności nieszczęsnego zdarzenia, jest zwyczajnie nie na miejscu.

¹⁰ Mengzi 7A1; *Sources of Chinese Tradition*, eds. Th. de Barry and I. Bloom, New York 1999, s. 155.

DHARMA AS A PRACTICAL STUDY OF DYING. A CONTRIBUTION TO THE STUDY
OF THE FOUNDATIONS OF BUDDHIST MYSTICISM

Abstract

Inspired by the Platonic definition of philosophy as preparation for death, the author sketches the way indicated by the Buddha (dharma) as an action aimed at ending the elementary circumstances of life. In addition, he tries to show that despite interpretative controversy and changing cultural context, this action is reproduced in the history of Buddhism. So it has solid, unchanging foundations. To make his reasoning clear, the author explains the key concepts present in Buddhist doctrine: dharma, kamma (karman) and skilful means (*upaya kauśalya*).

Keywords: mysticism, life and death, dharma, kamma (karman), skilful means

Słowa kluczowe: mistyka, życie i śmierć, dharma, kamma (karman), zręczne środki

BIBLIOGRAFIA

Kanon palijski

Aṅguttara-nikāya (AN)

Aṅguttara-nikāya, ed. R. Morris & E. Hardy, vol. 1-5, London 1885-1900 [redakcja].

The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara Nikāya, transl. Bh. Bodhi, Boston 2012 [przekład].

Iti-vuttaka

Iti-vuttaka, ed. E. Windisch, London 1889 [redakcja].

The Itivuttaka, transl. P. Masefield, Oxford 2000 [przekład].

Majjhima-nikāya (MN)

Majjhima-nikāya, vol. 1-3, ed. V. Trenckner & R. Chalmers, London 1888-1902 [redakcja].

The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya, transl. Bh. Ñāṇamoli, ed. Bh. Bodhi, Boston 1995 [przekład].

Samyutta-nikāya (SN)

Samyutta-nikāya, vol. 1-6, ed. M.L. Feer, London 1884-1904 [redakcja].

The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya, transl. Bh. Bodhi, Boston 2000 [przekład].

Inne pisma

Shōbōgenzō. The True Dharma-eye Treasury, vol. IV, transl. from the Japanese by G. Wafu Nishijima and Ch. Cross, Berkeley 2006.

Sources of Chinese Tradition, ed. Th. de Barry and I. Bloom, New York 1999.

The Baizhang Zen Monastic Regulations (Taishō Volume 48, Number 2025), transl. from the Chinese by Sh. Ichimura, Berkeley 2006.

Whitehead A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Samopoznanie umysłu w chrześcijaństwie i buddyzmie

Istnieje pewna grupa chrześcijan, którzy są żywo zainteresowani praktyką buddyjskiej medytacji – najczęściej pewnymi formami zokcydentalizowanego zen, ale niekiedy także praktykami innych nurtów buddyzmu – tybetańskimi (wadźrajaną) czy vipassaną (therawadą). Grupa ta niekiedy doświadcza duchowego napięcia w stosunku do nauczania Kościoła katolickiego i obecnych w tradycji chrześcijańskiej bardziej katafaticznych form praktyki duchowej, zakładających użycie wyobraźni, myślenia dyskursywnego i aktów woli podczas modlitwy i medytacji. Najbardziej otwarta na chrześcijan szerzej – ludzi Zachodu wydaje się japońska szkoła Sanbo Kyodan, która zminimalizowała elementy religijne i rytualne na rzecz „czystej” praktyki niedyskursywnej medytacji, rozumianej jako ćwiczenie i doświadczenie niemal wolne od kontekstów religijnych i kulturowych. Do formalnie uznanych przez tę szkołę mistrzów zen należy wielu katolików, a nawet osób duchownych, jak Hugo Ennomiya-Lassale SJ, Willigis Jaeger OSB, Jef Boeckmans OCSO, s. Elaine McInnes (zgrupowanie „Our Lady’s Missionaries”), Ruben Habito (były jezuita) i Robert Kennedy SJ.

W inny sposób zainspirowane praktyką dalekowschodniej medytacji są chrześcijańskie ruchy, takie jak *centering prayer* („modlitwa głębi” w polskich tłumaczeniach) Thomasa Keatinga OCSO czy medytacja chrześcijańska Johna Maina OSB, które powstały w latach 70. i 80. pod wpływem kontaktów z nauczycielami medytacji z Azji. W przypadku *centering prayer* znaczące wydają się wpływy zen, a medytacja chrześcijańska Johna Maina zainspirowana została medytacją mantryczną, której nauczył się on od hinduskiego mnicha (swamiego) podczas pobytu w Malezji. Obie szkoły medytacji

chrześcijańskiej szukają korzeni swojej niedyskursywnej praktyki w zapomnianym dziedzictwie tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza u ojców pustyni oraz w czternastowiecznym angielskim traktacie *Obłok niewiedzy*.

Co ciekawe jednak, praktyki te mają charakter niedyskursywny i stonają od filozofii, która przedstawiana jest jako bezpłodne „intelektualizowanie”. Problematyczny wydaje się również brak pogłębionej wiedzy na temat tradycji filozofii chrześcijańskiej antyku i średniowiecza (zwłaszcza neoplatonńskiej) oraz ćwiczeń duchowych, które ona wypracowała, co powoduje, że nauczyciele tych metod sięgają po doktryny buddyjskie czy hinduistyczne, w niektórych przypadkach wychodząc poza obręb ortodoksji chrześcijańskiej. Nierzadko towarzyszy temu wizja cywilizacji zachodniej jako pozbawionej wymiaru duchowego czy mistycznego, skupionej na świecie zewnętrznym, życiu aktywnym i wąsko pojętym rozumie, oraz idealizacja tradycji Dalekiego Wschodu. Widać tu niekiedy swoisty kompleks niższości wobec tej ostatniej tradycji, która nawet przez chrześcijan postrzegana jest jako dysponująca doświadczeniem duchowym oraz metodami medytacji lepiej opracowanymi i skuteczniejszymi niż chrześcijaństwo¹. Zwłaszcza w dawniejszych książkach pojawiały się motywy „ożywienia” martwej duchowo tradycji zachodniej witalnym tchnieniem praktyk buddyjskich i hinduistycznych.

Pogłębioną, filozoficzną a teologiczną analizę wszystkich tych tendencji „podróży na Wschód” w XX-wiecznej duchowości chrześcijańskiej można znaleźć w książkach neotomistycznego, amerykańskiego teologa Jamesa Arraja (zwłaszcza *Christianity in the Crucible of East-West Dialogue* i *Critical Questions in Christian Contemplative Practice*)². W Polsce ukazała się na ten temat kilka lat temu książka Andrzeja Siemieniewskiego i Mirosława Kiwka *Chrześcijańska medytacja monologiczna*.

W niniejszym artykule zestawię ze sobą koncepcję samopoznania umysłu oraz metody medytacji tybetańskich szkół mahamudry i dzogchen, rozwijanych współcześnie przez nauczycieli medytacji na Zachodzie, z poglądami Grzegorza z Nyssy i Augustyna z Hippony na temat samopoznania i z filozoficznymi ćwiczeniami duchowymi, które można znaleźć w ich tekstach. Metodologicznie, zestawienie takie wydaje się problematyczne, gdyż teksty starożytne, powstałe w zupełnie innym kontekście, porównuję ze współczesnymi komentarzami nauczycieli medytacji do ezoterycznych tekstów powstałych w XVI i XIX wieku w Tybecie. Niemniej jednak tradycja antycznych, filozoficznych ćwiczeń duchowych jest współcześnie rozwijana, głównie za sprawą

¹ A. Siemieniewski, M. Kiwek, *Chrześcijańska medytacja monologiczna: źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013.

² Obie książki dostępne są w formie elektronicznej: *Christianity in the Crucible...* (Cheloquin 2001) <https://www.innerexplorations.com/catew/christia.html>; *Critical Questions...* (Cheloquin 2007) <https://www.innerexplorations.com/catchspmys/Critical.html>.

prac Pierre'a Hadota³. Obok nurtu naukowych badań nad tą tradycją pojawia się również nurt praktycznego nauczania i życia zgodnie z antycznymi szkołami filozoficznymi, zwłaszcza stoicką. Interesujące wydaje się więc, że tradycja filozoficznych ćwiczeń powraca do współczesnej kultury zachodniej poza chrześcijańskim kontekstem, podczas gdy w obrębie samego chrześcijaństwa rozwijają się praktyki niedyskursywne, stroniące od filozofii.

W poniższych rozważaniach wskażę, że u dwóch wspomnianych chrześcijańskich platoników, działających w IV i V wieku naszej ery, filozoficzna medytacja prowadząca do bezpośredniego oglądu natury umysłu, która ani nie jest metodą niedyskursywną i bezpojęciową, ani nie jest „intelektualizowaniem”, które nie prowadzi do żadnej duchowej przemiany, wydaje się w pełni rozwiniętą metodą duchową, zarazem filozoficzną i chrześcijańską. Zestawiając ją z metodami buddyjskimi, zwrócę uwagę na podobieństwa i różnice, zwłaszcza w filozoficznym kontekście tych praktyk duchowych.

Samopoznanie umysłu w tybetańskich tradycjach mahamudry i dzogczen

Buddyzm to tradycja zróżnicowana i ewoluująca przez wieki. Zwykle dzieli się ją na trzy „pojazdy” czy „wozy”: hinajanę lub therawadę (głównie Indochiny), mahajanę (Chiny, Japonia, Korea) oraz wadżrajanę (buddyzm tybetański). Chcę się przyjrzeć temu ostatniemu, w obrębie którego obecne są bardzo różne elementy, takie jak choćby wpływy tantry czy lokalnej tradycji bon. Dwie szkoły medytacji tybetańskiego buddyzmu, do których się odniosę, mahamudra i dzogczen, tym się wyróżniają, że ich celem jest bezpośredni wgląd w naturę umysłu osiągany za pomocą ćwiczeń introspekcyjnych, czyli badania własnego umysłu, które praktykowane są przy pomocy udzielającego wskazówek nauczyciela.

Odwołam się do dwóch komentarzy współcześnie działających nauczycieli medytacji do wcześniejszych tekstów duchowych, które mają charakter ezoteryczny i poetycki, toteż ich zrozumienie wymaga – w założeniu – właśnie komentarza kogoś, kto sam zrealizował duchowy ideał, o którym mówią. Jako przykład z nurtu mahamudry wybrałem komentarz Khenchena Thrangu

³ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Kęty 2000; tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Kęty 2003; tegoż, *Twierdza wewnętrzna: wprowadzenie do «Rozmyślań» Marka Aureliusza*, Kęty 2004. Na temat ćwiczeń duchowych w języku polskim zob. również *Therapeia, askesis, meditatio: praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy, Warszawa 2017; K. Łapiński, *Ananeou seauton: «Rozmyślania» Marka Aureliusza w kontekście grecko-rzymskiej praktyki filozoficznej*, Warszawa 2018; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.

Rinpocze do tekstu *Wskazywanie na dharmakaję* autorstwa Wangchuka Dor-dze, dziewiątego karmapy (czyli zwierzchnika tybetańskiej szkoły Kagyu), żyjącego w drugiej połowie XVI wieku⁴. Nauczyciel w tym przypadku jest Tybetańczykiem, wychowanym i wykształconym w tradycji nieeuropejskiej, a jego metoda wykładu jest zasadniczo wolna od sięgania po elementy kultury zachodniej, w tym należące do niej filozofii i religii.

Warto wspomnieć, że zarówno w mahamudrze, jak i dzogczen, należy spełnić pewne warunki wstępne, zanim przystąpi się do ćwiczenia wglądu we własny umysł, który stanowi istotę tych metod medytacji. Zwykle należy do nich zapoznanie się z poglądami metafizycznymi i epistemologicznymi, które stanowią kontekst praktyki. Często droga duchowa zaczyna się od ćwiczeń angażujących ciało, ćwiczeń wyobraźni i koncentracji, a bezpośrednie badanie natury umysłu stanowi kulminacyjny punkt. Zasadnicze jest opanowanie typu medytacji, który określa się w sanskrycie *śamatha* (tybetańskie: *szine*), czyli umiejętności utrzymywania nieprzerwanej koncentracji umysłu na dowolnie wybranym obiekcie. Buddyzm wychodzi od powszechnego doświadczenia, że nasza wola nie panuje nad umysłem; choć możemy sprawować nad nim pewną kontrolę, większość jego codziennej aktywności, w sensie tworzenia mentalnych obrazów i mowy wewnętrznej, odbywa się poza naszą kontrolą lub nawet wbrew niej, jeśli próbujemy na to wpłynąć. Dlatego niemożliwe jest wpatrywanie się w umysł, jeśli rozproszenia są zbyt duże. Umiejętnością wstępną jest zatem zdolność skupienia, którą ćwiczy się przez koncentrację na wybranym obiekcie – oddechu, płomieniu świecy, kwiecie itd. Dopiero opanowanie *śamathy* umożliwia praktykowanie drugiego typu medytacji, tzw. medytacji wglądu, czyli *vipaśyany* (tyb. *laktong*).

Thrangu Rinpocze w swoim komentarzu przedstawia doświadczenie samopoznania w kilku kontekstach – najpierw w stanie wewnętrznego spokoju, który uzyskujemy przez praktykę *śamathy*, a następnie w stanie pojawiania się myśli oraz w powiązaniu z doświadczeniem ciała i postrzeżeń zmysłowych. Najłatwiej jednak zobaczyć naturę umysłu w stanie wyciszenia i koncentracji, osiąganym poprzez *śamathę*. Wówczas adept jest w stanie doświadczyć paradoksalnego w swej naturze widzenia własnego umysłu:

Kiedy będziesz spoglądać na swój umysł, czy zobaczysz jakąś rzecz? [...] Nie, nie ma tam niczego takiego. Ponieważ nie ma tam żadnej rzeczy, którą moglibyśmy nazwać umysłem, Budda mówił o pustce czy braku jaźni. [...] Chodzi o to, że nieważne, jak dużo będziesz patrzył w swój umysł i nieważne, co spodziewasz się tam znaleźć, nie znajdziesz tam żadnej rzeczy. I nie znajdziesz nie dlatego, że nie wiesz, jak patrzeć na umysł, ani dlatego, że nie patrzysz z wystarczającym

⁴ K. Thrangu Rinpocze, *Pointing Out the Dharmakaya. Teachings On the Ninth Karmapa's Text*, New York 2003.

wysiłkiem. Jest tak dlatego, że taka jest rzeczywistość. Nie ma żadnej rzeczy, żadnego substancjalnego istnienia w umyśle. To dlatego Trzeci Karmapa powiedział: „Umysł nie istnieje i nie zobaczył go żaden ze Zwycięskich”⁵.

Thrangu opisuje zatem doświadczenie, w którym samopoznanie wydaje się nie osiągać żadnych skutków, ponieważ natura umyśłu w ogóle nie jest przedmiotem wewnętrznego doświadczenia. Dodaje on jednak:

Nie ma nic do oglądania, kiedy patrzysz na umysł, ale, z drugiej strony, nie ma tam też absolutnej nieobecności czegokolwiek. Normalnie, kiedy mówimy o pustce, tworzymy pojęcie absolutnej nicości, absolutnego nieistnienia, jak w przypadku rogów królika albo pustej przestrzeni. Ale pustka, która jest naturą umyśłu, nie na tym polega. To nie jest absolutna nicość. Na przykład, gdy patrzysz na umysł w kontekście praktyki *śamathy*, nie widzisz żadnego koloru, kształtu ani żadnej substancjalnej cechy. Ale nie jest to odkrycie absolutnej nicości, bo ta pustka, która jest naturą umyśłu, nie jest pozbawiona czucia. Jest ona zarazem poznaniem i zdolnością poznawania, ponieważ umysł jest w istocie rzeczy tym, co może i co poznaje doświadczenie⁶.

Doświadczenie medytacyjne ujawnia, że umysł nie jest rzeczą, nie ma koloru, kształtu ani żadnych innych cech, które kojarzymy z substancją, ale równocześnie – że umysł poznaje albo raczej – że jest samą aktywnością poznawania. Ten pierwszy aspekt mahamudra nazywa za tradycją filozofii szkoły Madhyamaki, reprezentowanej między innymi przez Nagardżunę (150-250 n.e.), „pustką”, a tę drugą nazywa „światlistością” lub „poznawczą światlistością”. Thrangu podkreśla, że nie należy sądzić, iż skoro natura umyśłu jest światlista, to widzi się jakieś zmysłowe światło, kiedy się na nią patrzy. Chodzi o to, że umysł ma dwie cechy – niebycie „czymś” oraz zdolność poznawania, które są w nim jednym.

Mahamudra przypisuje więc umysłowi zdolność samopoznania czy samoświadomości (*self-awareness*) i przy tej okazji Thrangu odwołuje się do tradycji buddyjskiej, a konkretnie do filozofii madhyamaki, w której sformułowano doktrynę pustki. Madhyamaka bowiem zaprzecza istnieniu samoświadomości, twierdząc, że jest absolutnie niemożliwe, żeby umysł był świadomy siebie. Thrangu zwraca uwagę, że rozumienie samoświadomości w madhyamace jest inne niż w mahamudrze – w tradycyjnej doktrynie pustki mówi się, że umysł nie może widzieć siebie w tym sensie, że nie może widzieć siebie jako substancji, jako rzeczy, która ma określone cechy. W mahamudrze jednak samoświadomość nie oznacza nic innego jak doświadczenie tego, że umysł jest

⁵ Tamże, s. 70.

⁶ Tamże.

pusty i świetlisty, czyli że zarazem nie widać go, gdy się na niego patrzy, ale on jest widzeniem: „mamy tu na myśli, że umysł jest świadom swojej natury, którą jest pustka”⁷.

Thrangu do opisanego tego paradoksalnego doświadczenia używa metafory oka, mówiąc, że kiedy w mahamudrze umysł widzi sam siebie, nie chodzi tu o sytuację, w której oko zobaczyłoby samo siebie, co jest niemożliwe – chyba że w zwierciadle. Umysł jest zupełnie innej natury niż obiekty zmysłowe, toteż jego widzenie samego siebie oznacza, że „będąc świadomością, doświadcza swojej własnej świadomości. W istocie, nie jest to wcale trudne do osiągnięcia, bo umysł nie szuka czegoś, co by było daleko. To jest tutaj”⁸.

Nie trzeba więc nic dodawać ani nic dodatkowego uzyskiwać, a jedynie zobaczyć coś, co już się dzieje i jest w pełni dostępne. Thrangu przytacza tutaj obraz pochodzący z poematu *Rozpoznawanie matki*, autorstwa osiemnastowiecznego mistrza Changkya Rolpe Dordże. W tym poemacie opisane jest dziecko, które siedzi zadowolone na kolanach matki i czuje się bezpiecznie, do momentu, w którym przyjdzie mu na myśl, że nie widzi matki. Zaczyna jej szukać, patrzy w górę, w dół, w lewo i w prawo, nigdzie jej nie widząc. Zaczyna więc płakać i żalić się: „Gdzie jest matka? Zgubiłem ją, nie mogę jej znaleźć!” W pewnym momencie do dziecka podchodzi starszy brat, który mówi do niego: „Matka jest tutaj – przecież siedzisz na jej kolanach!” I w tym momencie dziecko się uspokaja. Umysłu w jego istocie nie można zobaczyć, bo jest on niejako „za nami” – jak matka w tej metaforze – a zarazem jest cały czas obecny i ujawnia się przez swoją świetlistość, toteż możemy poczuć się w nim bezpiecznie i – jak dziecko wtulone w matkę – czuć obecność, której nie możemy zobaczyć. Thrangu komentuje: „W ten sam sposób, choć natura naszego umysłu czy pustki jest z nami cały czas, zwykle szukamy jej nie tam, gdzie trzeba; szukamy jej gdzieś poza nami, gdzieś daleko”⁹. Problem w poznaniu własnego umysłu polega nie na jego niedostępności, ale na naszym nawykowym zainteresowaniu innymi rzeczami, na orientacji „na zewnątrz” albo „ku obiektom”.

Drugim tekstem, którym chcę się krótko zająć, jest komentarz Jamesa Lowa do dziewiętnastowiecznego tekstu Nudana Dordże *Zwierciadło jasnego znaczenia*¹⁰. W tym przypadku mamy do czynienia z nauczycielem medytacji urodzonym i wychowanym na Zachodzie, znającym zachodnią tradycję filozoficzną i niekiedy odwołującym się do kontekstu kultury zachodniej podczas nauczania. Niemniej jednak, odwołania do filozofii antycznej i średniowiecznej oraz do chrześcijaństwa są zasadniczo nieobecne.

⁷ Tamże, s. 103.

⁸ Tamże, s. 104.

⁹ Tamże, s. 102.

¹⁰ J. Low, *Być tu i teraz. «Zwierciadło jasnego znaczenia», terma dzogchen Nudana Dordże z komentarzem Jamesa Low, tłum. J. Janiszewska-Rain, Kraków 2005.*

W pierwszej strofie poematu Nudana Dordże pojawia się metafora, podobna do tej, która użyta jest w komentarzu Thrangu Rinpocze – metafora widzenia własnej twarzy (u Thrangu jest to widzenie własnego oka). Tybetański autor powiada: „stosując tę tajemną instrukcję, można zobaczyć własną twarz, własną obecność”¹¹, a James Low komentuje: „Jeśli chcecie ujrzeć własną twarz, musicie spojrzeć w zwierciadło, i wtedy widzicie siebie jako odbicie, w którym prawa strona zamieniła się z lewą. To, co widzicie, jest więc czymś innym niż wy sami”¹². Umysł nie może zatem zobaczyć siebie jako obiektu, jako rzeczy, a jeśli zobaczy, to nie będzie to on w swojej naturze, ale jakaś reprezentacja i odbicie.

Doświadczenie własnego umysłu jest zaś czymś innym, czyli doświadczeniem niewidzenia niczego konkretnego:

Coś tam jest. Nie musicie wiedzieć, czym to coś jest, ale jest. Pojawia się także odczucie zmiany mające powiązanie z energią. Można ją poczuć w chwili, gdy się zmienia. Być może trudno dokładnie określić, co to jest. Ta mglistość, niejasność, trudność w uchwyceniu naturalnej obecności jako specyficznej rzeczy jest jakością pustki¹³.

Pustka jest zatem zdefiniowana jako „trudność w uchwyceniu” umysłu, a zarazem nie oznacza ona nicości w sensie nieobecności istnienia. Coś jest, ale nie możemy poznać, co to jest. Low zwraca też uwagę na inny element, czyli na rolę nawyku, która oślepia nas w poszukiwaniach natury umysłu:

Przywykliśmy obserwować rzeczy. Jeśli będziemy obserwować siebie w taki sam sposób, w jaki obserwujemy rzeczy, bez wątplenia sami zaprezentujemy się swojemu „ja” jako rzecz, ponieważ to właśnie robiliśmy od samego początku samsary. Bo właśnie na tym polega samsara¹⁴.

Samsara, nieustanne koło wcieleń i cierpienia, ujęta jest więc tutaj niejako intrapsychoicznie czy mikrokosmicznie, jako nieustannie się powtarzająca próba zobaczenia umysłu jako „czegoś”, co właśnie jest oddaleniem się od prawdziwego poznania. Dla medytacji spoglądania w umysł tekst Nudana Dordże zaleca pomocnicze pytania, takie jak: „Skąd pochodzi, gdzie przebywa i dokąd idzie? Jaki ma kształt i kolor?”¹⁵. James Low dodaje zaś inne wskazówki:

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże, s. 23.

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 35.

¹⁵ Tamże, s. 75.

Ktoś tu jest, czyli jest jakiś rodzaj obecności. Gdzie jest ta obecność? Czy ona się na czymś opiera? Czy cokolwiek znajduje się poza nią? Czy jest coś, co ją podtrzymuje? Czy jest w jakikolwiek sposób umiejscowiona? Nie robimy tej praktyki zbyt długo, ponieważ potrzeba do niej wyostrego umysłu¹⁶.

Jest to ćwiczenie poszukiwania swojego umysłu, umiejscowione w kontekście poglądu, że nic się nie znajdzie, bo umysł nie jest rzeczą. To, że jest pusty, czy sama jego pustka, wyjaśnione zostaje jako: „[umysł] nie jest obecny jako coś, co możesz postrzegać tak, jak obiekt”¹⁷. Inaczej ujmuje to czternaście strofa komentowanego poematu: „Tego, co zwiemy umysłem, nie sposób określić jako to czy tamto. Nie jest jakąś rzeczą i nie ma definiujących go cech. Jeśli go szukasz, nie możesz go znaleźć, ponieważ od samego początku jest pusty”¹⁸. Niemniej jednak, James Low uzupełnia aspekt pustki tym, co w mahamudrze nazywa się świetlistością umysłu: „Tym, co mamy, jest ta obecność, przytomność, bo przecież tu jesteśmy, coś się dzieje, wszyscy zdajemy sobie sprawę z bycia tutaj”¹⁹.

W tym typie medytacji mamy do czynienia z ciągłym i konsekwentnym rozpoznawaniem kolejnych pojawiających się w umyśle zjawisk jako nie-umysłu, jako obiektów, które nie mogą być podmiotem świadomości, a jedynie jej przedmiotem. To prowadzi w końcu do quasi-pozytywnego poznania natury umysłu. Okazuje się on przede wszystkim świetlisty, czyli poznający, ale medytacja ujawnia również inne jego cechy. Jak powiada w 14. strofie Nudan Dordze – „Pusty, niewysłowiony, nie dotknięty przez narodziny, śmierć, przychodzenie i odchodzenie”²⁰. Można powiedzieć, że wgląd w naturę umysłu przekonuje medytującego, że natura ta nie dzieli absolutnie żadnych jakości z przedmiotami naszego poznania, czyli z bytami zmysłowymi: nie przemija, nie umiera, nie rodzi się, nie powstaje na naszych oczach, nie znika itd. Na tej podstawie dochodzimy do wniosku, że jest wieczny, niezniszczalny, niezmienny itd. W buddyzmie jednak umysł nie jest żadną *substancją*, która miałaby atrybuty wieczności czy niezmienności – jest pozbawionym substancji poznawaniem czy samą aktywnością poznawania, odsłoniętą w naszym doświadczeniu. Ponieważ to doświadczenie nie daje nam dostępu do żadnej istoty, sama substancjalność umysłu zostaje zanegowana.

W buddyzmie tybetańskim zakłada się, że umysł jest jeden, a świat jest jego przejawianiem się w postaci obiektów, a indywidualność ma charakter wyłącznie zjawiskowy, to znaczy jest złożeniem ciała, wspomnień, myśli,

¹⁶ Tamże, s. 84.

¹⁷ Tamże, s. 87.

¹⁸ Tamże, s. 85.

¹⁹ Tamże, s. 88.

²⁰ Tamże, s. 85.

emocji, pragnień, nawyków, niezakorzenionym w żadnej odrębnej metafizycznie substancji. James Low w swoim komentarzu zwraca jednak uwagę na pewną kwestię:

„Twój umysł jest korzeniem wszystkich zjawisk”. To bardzo mocne stwierdzenie! Oznacza najwyraźniej, że wszystko, co istnieje na świecie, ma swój korzeń w twoim własnym umyśle. Przebywamy zatem w tym pomieszczeniu, każdy z nas czyta to stwierdzenie i każdy dochodzi do wniosku: „Mój umysł jest korzeniem wszystkich zjawisk”. Sprawy się jednak komplikują, bo każdy z nas jest jednocześnie zjawiskiem dla innych²¹.

Low dopuszcza hipotezę, której nie spotyka się w zasadzie u współczesnych nauczycieli medytacji buddyjskiej, czyli że umysłów – nie w sensie zjawiskowym, ale w sensie podstawy zjawisk – może być wiele: „Czy istnieje jeden umysł z wieloma różnymi wejściami, czy raczej jest wiele oddzielnych, całkowicie oświeconych umysłów, które po prostu świetnie tańczą?”²². Bardzo znaczący jest jednak następujący po tym komentarz: „To bardzo ciekawe pytanie i jednocześnie kompletny nonsens”. Nonsens, ponieważ pojęciowe, dyskursywne myślenie szukające rozstrzygnięcia tego problemu jest tylko nominalistyczną grą, operowaniem słowami, które nie prowadzą nas do prawdy ani do wyzwolenia od cierpienia. Low nie zaprzecza metafizycznej tezie o istnieniu wielu umysłów, ale uznaje ją za nieistotną. Buddyzm jest skrajnie pragmatyczny i terapeutyczny, toteż pojęciowe poszukiwanie prawdy ma tylko wartość relatywną, podczas gdy absolutną wartość ma doświadczenie wglądu w naturę umysłu, które uwalnia i przemienia. W jakimś zatem sensie dzogczen w ogóle nie rozstrzyga pytania o to, czy umysł jest jeden, czy jest ich wiele; zostaje przy doświadczeniu, w którym dla każdego istnieje jeden, absolutny umysł.

Jeszcze bardziej problematyczna jest kwestia Boga i relacji wielości umysłów do Umysłu nieskończonego i absolutnego. W buddyzmie ona się w ogóle nie pojawia. Dlatego nie znajdziemy w mahamudrze i dzogczen ani śladu chrześcijańskiej spekulacji filozoficznej na temat relacji ludzkiego umysłu do Boga jako Umysłu absolutnego. Również w tym obszarze ujawnia się absolutne traktowanie osobistego doświadczenia umysłu i niechęć do wyjścia poza pole bezpośredniego wglądu, które można reprodukować dzięki wytrwale praktykowanej medytacji. Nie twierdzą, że w buddyzmie nie ma filozofii, myślenia analitycznego i pojęciowego, ponieważ jest go bardzo wiele – istnieje logika, metafizyka i epistemologia, rozwijająca się w obrębie różnych

²¹ Tamże, s. 76.

²² Tamże.

szków. Natomiast status tej filozofii wydaje się fundamentalnie inny niż w tradycji zachodniej²³.

Grzegorz z Nyssy: umysł niepoznawalny

Przekonanie o niemożliwości poznania przez ludzki umysł (*nous*) jego własnej istoty (*ousia*) w bezpośredniej intuicji, ta swoista „apofatyczna antropologia”, obecna jest w całej twórczości Grzegorza z Nyssy²⁴. W niniejszym tekście przedstawię koncepcję niemożności intuicyjnego samopoznania na przykładzie mniej znanego i rzadziej komentowanego urywku z dialogu *O duszy i zmartwychwstaniu*, ze względu na jego bardzo praktyczny i doświadczeniowy charakter, zakorzeniony wyraźnie w neoplatońskich ćwiczeniach duchowych, w których wgląd w naturę podmiotu był zasadniczy²⁵.

Uwagę uczonych w większym stopniu przykuwały inne, bardziej doktrynalne teksty Grzegorza, w których motyw niepoznawalności umysłu też się pojawia – dobrym przykładem tego typu perspektywy jest pierwszy rozdział klasycznej monografii Jeana Daniélou poświęconej Nysseńczykowi, w którym zajmuje się on właśnie problemem samopoznania i jego relacji do poznania Boga²⁶. Również inni autorzy piszący o samopoznaniu u Grzegorza pomijają

²³ Myślę, że dobrze to ilustruje krótka wymiana, którą odbyłem z Jamesem Lowem podczas jednego z odosobnień dzogchen, w których przed laty uczestniczyłem. Kiedy zadałem mu pytanie o Boga, Low odpowiedział, że skoro on nigdy nie doświadczył istnienia „Taty w niebie”, nie ma podstaw do tego, by przyjmować Jego istnienie. O specyfice buddyjskiego stosunku do spekulacji metafizycznej pisze James Arraj w piątym rozdziale książki *God, zen, and the intuition of being*, <http://www.innerexplorations.com/catew/3.html> [dostęp: 22.06.2020]. Szerzej rozwija swoją koncepcję napięcia między elementem subiektywnym i obiektywnym w metafizyce w książce: *Mysticism, metaphysics and Maritain*, <https://www.innerexplorations.com/catchmeta/1.html> [dostęp: 22.06.2020].

²⁴ O „apofatycznej antropologii” pisze Deirdre Carabine, zwracając uwagę na sprzeczność tej koncepcji z filozoficzną tradycją, zarówno pogańską, sokratyczną, jak i chrześcijańską (Augustyn). (D. Carabine, *Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God*, w: *The relationship between Neoplatonism and Christianity*, red. T. Finan, V. Twomey, Dublin 1992, s. 82).

²⁵ Aktualną bibliografię dotyczącą zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich, neoplatońskich ćwiczeń duchowych można znaleźć w mojej książce *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014 oraz w artykule *Spiritual Exercise in the Proem to Augustine's «Confessions»*, „Augustinian Studies” 49, 2 (2018), s. 221-245.

²⁶ Zob. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier 1944, s. 41-45. Daniélou korzysta głównie z *De vita Moysis* i *Commentarius in Canticum canticorum*, choć wspomina o *De anima et resurrectione* ze względu na obecną tam metaforę zwierciadła duszy. Co ciekawe, inaczej niż Carabine, Daniélou nie podkreśla sprzeczności z tradycją, ale zwraca uwagę na podobieństwa w myśli Grzegorza i Augustyna oraz Plotyna, zwłaszcza jeśli chodzi o ogólną teorię powrotu duszy do Boga, oczyszczenia i zjednoczenia.

dialog *O duszy i zmartwychwstaniu*²⁷. Z kolei badacze komentujący dialog *O duszy*, zwykle nie odnoszą się do tej niedługiej sekcji, w której pojawia się temat samopoznania, zajmując się bardziej kwestiami doktrynalnymi związanymi z relacją duszy i ciała, nieśmiertelnością duszy i filozoficzną interpretacją zmartwychwstania²⁸.

W dialogu siostra Grzegorza i Bazylego Wielkiego, Makryna, obsadzona jest w roli mędrca i nauczyciela (jest to aluzja do Platonskiej Diotymy z *Ucztu*), podczas gdy Nysseńczyk stylizuje się na niezbyt rozgarniętego rozmówcę. W pewnym momencie Makryna zaczyna mówić o poznaniu umysłu w sposób bardzo praktyczny:

Trzeba zaś zbadać, co należy mniemać o umyśle co do jego istoty (*ousia*). To tego bowiem właśnie dotyczy nasz wywód, skoro nie podlega wątpliwości ukazujące się nam działanie (*energeia*) umysłu. Ten zatem, kto chce we właściwy sposób poznać to, czym umysł jest, odkryje to, poznając, że nie jest on czymś, co może uchwycić doświadczenie zmysłowe – ani kolorem, ani kształtem, ani twardością, ani ciężarem, ani ilością, ani rozciągłością w trzech wymiarach, ani położeniem w przestrzeni, ani w ogóle niczym z tego, co można uchwycić w materii, jeśli istnieją w niej jeszcze inne jakieś cechy.

Ja na to, przerywając jej w pół słowa:

– Nie wiem – powiedziałem – jak to możliwe, że po usunięciu tych wszystkich rzeczy z naszego myślenia nie zniknie nam wraz z nimi i to, co badamy! Nie można bowiem dostrzec, wedle mojego rozumienia, co miałyby być przedmiotem aktywności poznawczej poza tymi rzeczami. Wszędzie bowiem, gdy badamy naszym analizującym rozumem rzeczy istniejące, próbujemy wymacać

²⁷ Np. Carabine skupia się głównie na *De hominis opificio* (Gregory of Nyssa on the *Incomprehensibility*, s. 88-91). Martin Laird interpretuje w ogólniejszym kontekście mistycyzmu Grzegorza *De virginitate*, *De vita Moysis* oraz *Commentarius in Canticum canticorum*. Jego ciekawe interpretacje „nieuchwytności” (*ungraspability*) Boga nie zostają odniesione do samopoznania umysłu (M. Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, New York 2004, s. 34, 108-111). David Hart pisze ciekawie o metaforze zwierciadła u Grzegorza, o jego „szklistej esencji” oraz „zmienności i plastyczności” umysłu, ale pomija dialog *O duszy*. (D.B. Hart, *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the «vestigia Trinitatis»*, w: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, red. S. Coakley, s. 117-121).

²⁸ G.B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, „Dumbarton Oaks Papers” 12 (1958), s. 59-94; C.P. Roth, *Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's «Dialogue on the Soul and Resurrection»*, „Vigiliae Christianae” 46, No. 1 (Mar., 1992), s. 20-30; E. Peroli, *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, „Vigiliae Christianae” 51, No. 2 (May, 1997), s. 117-139; M.R. Barnes, *Divine unity and the divided self: Gregory of Nyssa's trinitarian theology in its psychological context*, w: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, red. S. Coakley, Blackwell–Oxford 2003, s. 48-50; G.C. Stead, *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium Gregor von Nyssa*, red. H. Doerrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, s. 48; R. Williams, *Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion*, w: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, red. L. Wickham and C. Bammel, Leiden 1993, s. 227-246.

to, czego poszukujemy, jak jacyś ślepy, których ktoś prowadzi za rękę wzdłuż ściany ku drzwiom, i zawsze dotykamy jednej z tych wspomnianych cech – albo kolor znajdując, albo kształt, albo ilość, albo coś innego z tych rzeczy dopiero co przez ciebie wyliczonych. Kiedy zaś mówi się, że coś ma być niczym z tych rzeczy, z powodu ograniczenia naszej duszy zmierzamy do poglądu, że nie jest to w ogóle czymś.

A ona z oburzeniem mi przerwała w pół słowa:

– A co to w ogóle za niedorzeczność! – powiedziała – na jakie to dno prowadzi nas tak skarłała i przyziemna opinia o rzeczywistości! Jeśli bowiem usunie się z rzeczywistości wszystko, czego nie można poznać w doświadczeniu zmysłowym, czy nie uzna się, że w ogóle nie istnieje również i ta Moc ponad wszystkim stojąca i całą rzeczywistość ogarniająca; ktoś dowiedziawszy się, że skoro jest Ona czymś niecielesnym i – dla natury naszego widzenia – pozbawionym formy, pomyśli na mocy tego samego rozumowania, że Ona w ogóle nie istnieje. Jeśli zaś fakt, iż nie jest Ona niczym takim, nie staje się ograniczeniem jej istnienia, to jak ludzki umysł miałby ulec zniszczeniu, jakby wyżyty z wszelkiej rzeczywistości, poprzez usunięcie tych cielesnych właściwości?²⁹

Jednym z kluczowych słów w tym urywku wydaje się słowo *katalambano*, które dosłownie znaczy ‘chwytać’ czy ‘łapać’, a metaforycznie – ‘pojmować’ i ‘poznawać’. Makryna twierdzi, że umysł dla samego siebie jest nieuchwytny w bezpośrednim doświadczeniu, to znaczy, że gdy zwracamy wzrok wewnętrzny na nasz umysł i próbujemy doświadczyć jego istoty, nie znajdujemy tam nic z tych zmysłowych jakości, które odnajdujemy w rzeczach materialnych. Grzegorz bierze tu na siebie pozornie rolę niezbyt bystrego ucznia, który wysnuwa z tego konkluzję, że skoro szukając własnego umysłu, nie możemy go znaleźć i nie napotykamy w doświadczeniu wewnętrznym na nic, co by było jakimś kształtem, kolorem, rozciągłością itd., to równie dobrze można by pomyśleć, że nasz umysł jest niczym lub w ogóle nie istnieje.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to doświadczenie nicości własnego umysłu nie jest pierwszym, co napotykamy w introspekcji, bo przecież coś się w nas cały czas dzieje. Niemniej jednak, Makryna wyraźnie mówi, że nie chodzi jej o *energeia*, czyli o działanie lub aktywność, którą umysł przejawia, gdyż ona jest dla nas poznawalna niewątpliwie. Możemy poznać akty poznania naszego umysłu i w związku z tym – umysł jako poznający, jeśli jednak szukamy leżącej pod tymi aktami istoty, *ousia* – wtedy nie widzimy nic. Grzegorz wysnuwa więc dość logiczną konkluzję z tego doświadczenia badania własnego umysłu, zawieszając na moment to, co jest konwencjonalną czy tradycyjną wiedzą o umyśle. Ponadto mówi on nie tyle, że umysłu nie ma, ile że

²⁹ *De anima et resurrectione* 24.14-26.5 (*De anima et resurrectione, Gregorii Nysseni Opera*, t. III, cz. III, red. A. Spira, Leiden 2014). Wszystkie cytaty w moim tłumaczeniu.

„umysł nie jest w ogóle czymś”. Jeśli bowiem przez „coś” rozumiemy to, co ma jakości zmysłowe (a nasze zanurzenie w tym, co materialne, powoduje, że nawykowo za „coś” uważamy właśnie jakości zmysłowe), umysł z pewnością nie jest czymś – czy to jednak oznacza, że jest niczym albo że w ogóle nie istnieje?

Praktyczny i bliski doświadczeniu sposób myślenia Grzegorza ujawnia się też w porównaniu, które stosuje dla tego typu medytacji. Mówi o ślepcach, którzy macają ręką po ścianie, żeby natrafić na drzwi – tak funkcjonuje ludzki umysł, w tym sensie, że nasze poznanie chce opierać się na czymś zmysłowo namacalnym, czyli obdarzonym cechami posiadanymi przez rzeczy materialne. W medytacji stajemy się więc jak ślepiec, który maca w swoim umyśle, szukając czegoś materialnego i zmysłowego, ale nie może niczego takiego tam znaleźć. Nie ma bowiem drzwi, które ślepcowi posuwającemu się wzdłuż ściany przynoszą w końcu ulgę: „znalazłem wyjście”. Jest to więc sytuacja dosłownie aporetyczna, czyli pozbawiona wyjścia i drzwi, które otwierałyby się na światło poznania czegoś. Jest to raczej wejście w ciemność poznania niczego konkretnego, niemniej jednak – jak porównanie Grzegorza sugeruje – umysł mimo to istnieje, bo ktoś tu przecież maca w ciemnościach i posuwa się wzdłuż czegoś, gdy badamy naturę umysłu. O tym, że istniejemy, upewnia nas *energeia*, nasze działanie poznawcze, którego sama medytacja jest przejawem, ale o tym, czym jesteśmy, niczego nie możemy się dowiedzieć.

Warto nadmienić swoją drogą, że o podobnym doświadczeniu pisze też Plotyn i Grzegorz może tu do niego nawiązywać³⁰. Autor *Ennead* pisze:

Tam więc [scil. na poziomie noetycznym], kiedy najpełniej poznajemy intelektualnie, wydaje się nam, że niczego nie spostrzegamy [*agnoein*], bo czekamy na doświadczenie zmysłowe, a świadomość zmysłowa mówi, że nic nie widzi. Nie zobaczyła bowiem i nigdy tego typu rzeczy nie zobaczy. Tym, co wówczas nie dowierza, jest właśnie świadomość zmysłowa, a ten, kto widzi, jest kimś innym, a gdyby i widzący nie dowierzał, nie dowierzałby wtedy w to, że on sam istnieje. Nie jest bowiem w stanie umieścić siebie poza sobą i patrzeć na siebie oczyma cielesnymi, jakby był czymś zmysłowym³¹.

Plotyn używa tutaj słowa *agnoein*, które może oznaczać „nie spostrzegać, nie rozpoznawać, nie wiedzieć”, ale niesie ze sobą jeszcze potężniejsze konotacje pograżenia się w stanie niewiedzy. W *Odysei* (20.15) np. użyte jest w odniesieniu do psa, który nie rozpoznaje swojego właściciela, i Plotyn

³⁰ Wpływ Plotyna na Grzegorza jest słabo udokumentowany w literaturze przedmiotu, ale trudno go wykluczać, zob. na ten temat: J.M. Rist, *Plotinus and Christian philosophy*, w: *Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, s. 399-400.

³¹ *Enn.* 5.8.11.33-40, Plotinus, *Enneads*, Cambridge-London 1966-1988.

zapewne też o tym mówi tutaj, że umysł (*nous*) sam siebie nie rozpoznaje, choć wprost na siebie patrzy. Jednak twórcy neoplatonizmu bliżej z pewnością do tego urywka *Uczty* Platona, w którym Alkibiades mówi o Sokratesie, że tak jest wstrząśnięty (*ekpeplektai*) pięknem chłopców, iż „niczego nie jest świadomy i nic nie wie” (*agnoei panta kai ouden oiden*, 216d). Mamy tu więc aluzję do stanu dezorientacji i ekstatycznej utraty świadomości, która w kontekście Platońskiego erosa zawsze dotyczy pierwszych momentów oglądania inteligibilnego piękna.

U Plotyna nie znajdziemy „ciemności” ani „oślepienia”, gdyż bardzo konsekwentnie trzyma się tradycyjnej symboliki światła, natomiast bardzo wyraźnie mówi on o stanie niewiedzy i dezorientacji z nim związanej. Plotyn wyjaśnia to doświadczenie wpatrywania się we własny umysł poprzez odwołanie do swojej koncepcji poziomów świadomości i poziomów Ja. Jeśli nasze Ja utożsamia się ze świadomością zmysłową, wtedy czujemy dezorientację, że nic nie widzimy, patrząc w swój umysł, i pojawia się „niedowierzenie” czy „brak wiary/ufności” (*apistoun*) w to, że nasze doświadczenie ma jakąkolwiek wartość poznawczą. Jeśli jednak wzniesiemy się ponad poziom zmysłowy i utożsamimy się ze świadomością noetyczną, wtedy pojawi się w nas, obok widzenia własnego umysłu, również wiara (*pistis*) w to, że poznajemy coś nie tylko realnie istniejącego, ale bardziej realnego od bytów materialnych.

Plotyn nie ma wątpliwości, że tym, co widzimy, patrząc w swój umysł i czując, że nic nie widzimy, jesteśmy my sami, istota naszego umysłu i centrum naszego Ja, toteż twierdzenie, że niczego tam nie ma, oznaczać by musiało, że nas nie ma. W tej krótkiej antycypacji Kartezjańskiego *cogito*, Plotyn interpretuje to doświadczenie jako paradoksalny wgląd w umysł, w którym pewność jego istnienia łączy się z niewidzeniem niczego, co by miało jakiegokolwiek zmysłowe jakości. Dodaje on na koniec, że niczego innego nie powinniśmy się spodziewać, ponieważ nie możemy zobaczyć swojego umysłu jako obiektu oddzielonego i rzutowanego poza umysł, tak jakby był czymś materialnym. Samopoznanie umysłu jest doświadczeniem, które nie ma analogii w sferze doświadczenia zmysłowego, które zawsze kieruje się na obiekt różny od postrzegającego Ja i ujmuje ten obiekt jako będący na zewnątrz Ja.

Innym miejscem *Ennead*, do którego warto w tym kontekście sięgnąć, jest trzeci rozdział traktatu 6.9, gdzie również jest mowa o dezorientacji i zamęczeniu podczas medytacji, ale dotyczy on nie tyle poznania samego umysłu, ile poznania Jedna ponad umysłem:

A im bardziej dusza zbliża się do tego, co bezforemne, tym bardziej braknie jej sił, by je objąć, gdyż ani nie ma ono żadnych granic, ani nie przypomina kształtu wyciśniętego przez jakąś kunsztowną formę, i ześlizguje się ona w obawie, że niczego nie osiągnie. Męczy się zatem tymi wysiłkami i z ulgą zstępuje w dół,

jakby odpadając od tego wszystkiego, aż w końcu zstąpi na poziom obiektów zmysłowych, spoczywając tam niby na jakimś twardym gruncie. To tak jak wzrok, zmęczony wpatrywaniem drobnych przedmiotów, chętnie spoczywa na dużych. (*Enn.* 6.9.3)

Jedno jest nie tylko niematerialne i niezmysłowe, ale nie ma w ogóle żadnej formy i w żadnym sensie nie może stać się obiektem poznania, nawet intelektualnego, toteż nie ma o nim żadnej wiedzy, ale można jego doświadczyć bezpośrednio za sprawą „obecności potężniejszej od wiedzy” (6.9.4). Niemniej jednak w mistyce Plotyna poznanie pozbawionego formy Jedna odbywa się przez poznanie pozbawionego formy Ja tego, który się do Jedna wznosi. Oznacza to, że stan dezorientacji i niewidzenia niczego podczas wpatrywania się w siebie musi ulec absolutnej intensyfikacji, aby nasza własna niepoznawalność i „nicość” przeszła w doświadczenie niepoznawalności i „nicości” samego Jedna.

Podczas tego procesu dusza, jak zwraca uwagę Plotyn, często męczy się i „ześlizguje” w doświadczenie zmysłowe, ponieważ do niego jest przyzwyczajona i ono wydaje się jej pewnym gruntem, czymś realnym, konkretnym. Wspomina też o lęku czy obawie (co koresponduje z „niedowierzeniem” z *Enn.* 5.8.11), że niczego nie osiągamy, skoro nic nie widzimy i nie napotykamy żadnego „czegoś” w medytacji. Stan ten Plotyn rozwiewa pod koniec traktatu 6.9, gdy powiada: „natura duszy nie dotrze bowiem do całkowitego niebytu” i dodaje „nie dotrze do niczego innego, lecz do samej siebie, a w ten właśnie sposób nie będąc w niczym innym od siebie, nie znajdzie się w niczym, ale w samej sobie” (6.9.11.36-41). Tutaj Plotyn znowu podkreśla, że dotarcie do samego centrum umysłu jest doświadczeniem, które może się wydawać „niczym” z powodu braku obiektów, które byłyby „czymś” innym od samego umysłu, natomiast bez względu na to, że to właśnie pełne bycie umysłu sobą samym i oglądanie samego siebie w swojej najgłębszej istocie. Co więcej, dla Plotyna jest to brama do obecności Jedna, „obecności potężniejszej od wiedzy”, ponieważ: „jeśli ktoś widzi, że tym się stał, posiada wtedy siebie jako podobieństwo do tamtego [Jedna] i jeśli od siebie przejdzie do niego jak od obrazu do pierwowzoru, dojdzie do kresu podróży” (6.9.11.43-46). Centralną metaforą tego przejścia od samopoznania do poznania Jedna jest metafora obrazu i podobieństwa.

U Grzegorza, który wydaje się znać przytoczone przeze mnie teksty Plotyna, pojawiają się ciekawe modyfikacje, przede wszystkim odejście od jednoznacznej metaforyki światła i widzenia na rzecz ciemności, ślepoty i dotyku. Eksponuje on też moment niepewności, niewiary i dezorientacji, nie korzystając z tej formy argumentu *cogito*, co Plotyn. Makryna nie mówi przecież, że umysł istnieje, nawet gdy nie widzi siebie, bo żeby nie widzieć siebie, musi

przecież być. Raczej, z oburzeniem przerywa ona rozmyślania Grzegorza, uznając za absurdalny pomysł, że umysł mógłby nie istnieć (być może argument *cogito* jest tutaj założony i domyślnie uznany za oczywisty?). Makryna nie podaje jednak dowodu na istnienie umysłu ani nie podejmuje dyskusji z tym, co powiedział Grzegorz. Mówi jedynie – co bardzo intrygujące – że równie dobrze można by zanegować istnienie Boga, który ma taką samą naturę jak umysł. Jego również nie można uchwycić, a jest przecież paradygmatem tego, co realne, prawdziwe, tego, co istnieje. Słysząc tu znowu echo Plotyńskiej myśli, że to tylko przywiązanie do świadomości zmysłowej nie pozwala nam mieć pewności istnienia umysłu, który jest widziany w inny sposób.

Grzegorz dotyka również tego wątku obecnego u Plotyna, czyli przekonania, że to upadek duszy i jej zanurzenie w materii powodują, iż czuje się ona niewygodnie w medytacji samopoznania. Mówi bowiem o ograniczeniu duszy (dosłownie: *mikropsychii*, małoduszności) i o nastawieniu „skarłałym i przyziemnym”. Kurczowe trzymanie się zmysłowych form poznania nie jest dla duszy czymś naturalnym, a raczej jest skutkiem grzechu i zawężenia się naszej perspektywy. W naturalnej sytuacji dusza akceptowałaby niemożliwość uchwycenia własnej istoty (oraz Boga) bez kwestionowania ich realności, rozumiejąc po prostu, że są to byty niematerialne, których nie można zobaczyć czy doświadczyć jako „czegoś”. Nie można ich uchwycić. Upadek jednak powoduje, że realne wydaje nam się jedynie to, co możemy zobaczyć i dotknąć, co ma kształt, kolor, położenie w przestrzeni, ciężar etc.

Poczucie dezorientacji wynikające z upadku duszy, które ewokuje sugestywny obraz ślepców, nie tyle dotyczy jednak opisu obiektywnej rzeczywistości przedstawianej w pojęciowym, filozoficznym wywodzie, ile ilustruje samo doświadczenie wykonywania ćwiczenia duchowego. W dalszej bowiem części dialogu Makryna wyklada Grzegorzową koncepcję umysłu jako obrazu Boga i jako zwierciadła, w którym Bóg się odbija, niby słońce w małym kawałku szkła. Tutaj pojawia się kolejna metafora, którą znajdujemy u Plotyna i pozostałych autorów platońskich. W *Enneadach* niepoznawalne centrum duszy jest podobieństwem i obrazem niepoznawalnego Jedna – Nysseńczyk idzie jeszcze dalej: umysł jest zwierciadłem Boga, a sama jego niepoznawalność jest odbiciem boskiej niepoznawalności.

Motyw zwierciadła, widzenia siebie oraz widzenia siebie w Bogu, wywodzi się z przypisywanego Platonowi dialogu *Alkibiades I* (132d-133c), w którym mowa jest o tym, że zobaczyć samego siebie albo własne oko można jedynie w zwierciadle czy innym tego rodzaju przedmiocie. To prowadzi Sokratesa do koncepcji samopoznania tego, co boskie (*theion*) w umyśle, poprzez wpatrywanie się w Boga (*theos*). Grzegorz łączy motyw poznawania siebie w zwierciadle z motywem umysłu jako obrazu Boga i uczestniczenia w Bogu, opisując już nie Boga jako zwierciadło, w którym umysł widzi siebie,

ale nazywając umysł zwierciadłem, w którym widzimy samych siebie i Boga niejako jednym spojrzeniem.

W ćwiczeniu medytacji opisywanym w dialogu *O duszy* Nysseńczyka przechodzimy drogę od pewności poznania umysłu jako poznającego (*energeia*) przez niemożność poznania jego istoty jako takiej (*ousia*) aż do ujęcia jego natury jako niematerialnej substancji uczestniczącej w boskiej Naturze. Co ciekawe, metafora zwierciadła nie do końca tu pasuje, bo Grzegorz nie mówi o świetle i widzeniu, jak Plotyn, ale o ciemności i ślepotcie. Kiedy bowiem patrzemy na kawałek szkła, w którym odbija się słońce, widzimy słońce. Nie jest to słońce, które widzimy na niebie, ale jego obraz, który jest do oryginału podobny, bo ma wszystkie cechy słońca, mając jednak mniej bytu i mniej rzeczywistości. Czy jednak ciemność może się odbijać w zwierciadle? Grzegorz wydaje się właśnie o tym mówić. Skoro umysł badający swoją istotę staje się sam dla siebie ciemnością i ślepnie, patrząc w siebie, to badanie istoty Boga doprowadza nas również do ciemności i doświadczenia ślepoty i „macania”. Bóg odbija się w zwierciadle umysłu w taki sposób, że widzimy Go, patrząc w głąb samych siebie.

Tyle że – jak pokazuje Grzegorz – gdy patrzemy w nasz umysł, nic nie widzimy i to właśnie w tym „nic” widzimy – jak w zwierciadle – Boga, który jest dla naszego umysłu niczym, bo jest niepoznawalny. Nieuchwytność naszego umysłu, czyli to dezorientujące na początku poczucie „nie jest czymś”, staje się pośrednim poznaniem Boga i Jego ukrytej istoty, która również „nie jest czymś”. Mamy tu więc *implicite* to paradoksalne i charakterystyczne dla mistyki Grzegorza przekonanie o tym, że widzenie Boga może być zupełnie realnym i fundamentalnie przemieniającym doświadczeniem, jednocześnie nie oferując żadnych pozytywnych treści poznawczych, które można by opisać w terminach naszego zmysłowego doświadczenia.

Można by zatem zapytać: Jak odróżnić Boga od umysłu, gdy się spogląda w siebie i nic się tam nie widzi? Rozwiązaniem Plotyna jest zniesienie różnicy w zjednoczeniu. Przejście od niepoznawalności naszego Ja do niepoznawalnego Jedna (od obrazu do pierwowzoru) opisane jest jako doświadczenie zaniknięcia różnicy między naszym Ja a Jednym: „z tego powodu to widzenie jest niemożliwe do wysłowienia – jak bowiem mógłby ktoś Je obwieścić jako coś innego [od siebie], skoro, kiedy oglądał, nie zobaczył tam czegoś innego, ale coś, co było z nim jednym” (*Enn.* 6.9.10.19.21). Plotyn nie twierdzi, że nie ma ontologicznej różnicy między naszym Ja a Jednym, ale mówi o tym, że ta różnica zanika w doświadczeniu obecności Jedna.

Gdzie, zdaniem Grzegorza, jest różnica między „nic” umysłu i „nic” Boga? Nie chce on opisywać widzenia Boga w terminach zniesienia różnicy – pozostaje przy metaforze zwierciadła, odbijania, podobieństwa. Różnica jednak wydaje się wyłączać w spekulatywnym opracowaniu tego doświadczenia, a nie

w nim samym, gdyż polega na „małości” kawałka szkła, który odbija w sobie słońce. Słońce wydaje się jakby pomniejszone i mniej realne, choć ma wszystkie te cechy, które ma jego pierwowzór na niebie. Dlatego ciemne i ślepe samopoznanie umysłu jest widzeniem Boga, ale jakby Boga pomniejszonego do ludzkich rozmiarów, bo przecież dokonuje się ono w ludzkiej świadomości i to człowiek poznaje Boga, a nie Bóg – sam siebie. Jest to poznanie Jego samego, ale przecież właściwie – tylko nas w Nim uczestniczących. Ciemność odbija się w ciemności, nicość odzwierciedla w nicości, niewidzialne, boskie Słońce staje się dla nas w oczywisty sposób namacalne i zarazem zupełnie nieprzeniknione, podobnie jak nasz własny umysł.

Augustyn z Hippony: umysł poznawalny

Przedmiotem mojej refleksji nad samopoznaniem umysłu (*mens*) u Augustyna będzie księga dziesiąta dzieła *O Trójcy Świętej*, którego druga część poświęcona jest w całości ludzkiej duszy i jej trynitarnej strukturze, która stanowi odbicie i uczestnictwo w boskiej Trójcy. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że ta księga stanowi istotny wkład Augustyna w „teorię umysłu” i teorię samopoznania³². Jak zauważył już Willy Theiler, księga dziesiąta stanowi w zasadzie medytację nad tradycyjnym nakazem świątyni delfickiej: „poznaj samego siebie” (*gnothi seauton*), i wiązał ten materiał z zachowanym dziś jedynie fragmentarycznie traktatem Porfiriusza³³. Również John Rist opisywał ten tekst jako „chrześcijańskie rozumienie tego sokratycznego aforyzmu”³⁴. Uczeni wskazują również na podobieństwa czy nawiązania księgi dziesiątej *De Trinitate* do koncepcji Platona, Arystotelesa, stoików i, przede wszystkim, neoplatoników³⁵. Jej rozmaite interpretacje zazwyczaj podkreślają związki między samopoznaniem a poznaniem Boga oraz wskazują na paradoksalny charakter tych związków³⁶.

³² G. O’Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkeley–Los Angeles 1987, s. 207-216.

³³ „Eine Interpretation des delphischen γνῶθι σεαυτόν” (W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, przedruk w: *Forschungen zum Neu-Platonismus*, Berlin 1966, s. 220).

³⁴ J.M. Rist, *Augustine: Ancient thought baptized*, New York 1997, s. 87.

³⁵ E. Booth, *St. Augustine’s «notitia sui» related to Aristotle and the early neo-Platonists*, „Augustiniana” 27 (1977), ss. 70-132 & 364-401, 28 (1978), ss. 183-221, 29 (1979), ss. 97-124. Por. J.M. Rist, *Augustine: Ancient thought baptized*.

³⁶ R. Williams, *The Paradoxes of Self-Knowledge in the «De Trinitate»*, w: *Collectanea Augustiniana: Signum Pietatis*, red. J. Lienhard, E. Muller, R. Teske, New York 1993, s. 121-134; *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, Grand Rapids 1999, s.v. „De Trinitate”; L. Ayres, *The Discipline of Self-Knowledge in Augustine’s «De Trinitate» book X*, w: *The Passionate Intellect*, red. L. Ayres, Brunswick–New York 1995; *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, S. Katz, s.v. „Seek-Find” i W.J. Hankey, s.v. „Mind”; P. Cary, *Augustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York 2003, s. 63-69; P. Burnell, *The*

Jak wskazywał Pierre Hadot, a później – Brian Stock, księga dziesiąta ma charakter ćwiczenia duchowego³⁷, co sprawia, że warto ją zestawić z omówionym powyżej przeze mnie urywkiem dialogu *O duszy i zmartwychwstaniu* Grzegorza z Nyssy. Augustyn nie dąży tu wcale do uporządkowanego wykładu swoich poglądów na umysł i jego zdolność intuicyjnego wglądu we własną istotę, ale raczej prowadzi medytację i zachęca czytelnika do uczestnictwa w niej, co krok po kroku ma prowadzić do doświadczenia tego wglądu³⁸. Podobieństwo między Augustynem a Grzegorzem tkwi też w tym, że biskup Hippony od razu wskazuje, że takie doświadczenie samopoznania ma w sobie coś głęboko paradoksalnego. Zaczynamy bowiem ćwiczenie od poszukiwania naszego własnego umysłu, tak jakby nie było to coś najbardziej oczywistego i najbardziej obecnego spośród wszystkich rzeczy istniejących. Augustyn traktuje tę oczywistą obecność umysłu jako coś, co nie wymaga dowodu, jest faktem doświadczenia, ale sięga też po jeden ze swoich ulubionych argumentów, zaczerpniętych z Platońskiego *Fedona*:

Cóż zatem umysł miłuje, gdy tak żarliwie poszukuje samego siebie, żeby siebie poznać, dopóki jest jeszcze sobie nie znany? Oto bowiem umysł szuka samego siebie, żeby siebie poznać i cały płonie tym pragnieniem. Miłuje zatem. Lecz co miłuje? Jeśli samego siebie, to jakże może siebie miłować, skoro nie zna jeszcze siebie i skoro nikt nie może kochać czegoś, czego nie zna?³⁹

Augustyn odrzuca zatem możliwość, że umysł może nie znać samego siebie i od początku medytacji staje na stanowisku, opartym na doświadczeniu, że umysł zawsze, nieuchronnie, w sposób oczywisty poznaje sam siebie i zna siebie: „widzi bowiem siebie jakby wewnątrznie (*intrinsecus*)” (*Trin.* 10.5.7). O ile zatem u Grzegorza słyszymy o umyśle, który patrząc na siebie wewnętrznym wzrokiem, ślepnie i nic nie widzi, u Augustyna, jak się wydaje, mamy zupełnie odwrotną sytuację. Umysł widzi wewnątrznie sam siebie, spontanicznie i w każdym momencie. Co więcej, to samopoznanie umysłu wydaje się według Augustyna wręcz paradygmatem poznawalności – nic nie jest bardziej obecne, bardziej oczywiste, bardziej znane niż umysł sam dla siebie, bo przecież ani poznanie rzeczy zmysłowych, ani poznanie Boga, ani nawet poznanie

Augustinian Person, Washington 2005, s. 54-70; M.T. Clark, «*De Trinitate*», w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2005, s. 91-102; G.B. Matthews, *Knowledge and illumination*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, s. 171-185.

³⁷ Podejście Stocka jest swoiste, związane bardziej z ćwiczeniem czytania, tworzenia narracji na swój temat, niż introspekcyjnego wglądu w naturę umysłu (B. Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge–London 1998, s. 259-273).

³⁸ Por. E. Booth, *St. Augustine's «notitia sui»*, s. 191; G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of the Mind*, s. 207; P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, s. 63-67.

³⁹ *Trin.* 10.3.5, Augustine, *De Trinitate Libri XV*, red. W.J. Mountain, Turnhout 1968.

niezmysłowych Platońskich Form, nie zostało przez Augustyna opisane jako tak radykalna samoprzejrzystość.

Z tego płynie paradoksalna interpretacja delfickiego nakazu samopoznania, jedyna taka w antycznej tradycji filozoficznej:

Niech przeto nie stara się [umysł] poznać [*cernere*] siebie tak, jakby był nieobecny, lecz niech zabiega o to, by rozpoznać [*discernere*] siebie jako obecnego. Niech nie poznaje [*cognoscat*] siebie tak, jakby siebie już nie znał, ale niech od innych rzeczy, które zna, siebie odróżni [*dignoscat*, dosł. ‘od-pozna’]. Jak bowiem umysł może urzeczywistnić to, co słyszy: „Poznaj samego siebie”, jeśli już uprzednio nie wie, co to jest „poznaj” i co to jest „siebie samego”? Jeśli zaś zna obie te rzeczy, zna i samego siebie. (*Trin.* 10.9.12)

Dla Augustyna nakaz delficki jest pozbawiony sensu, jeśli go rozumieć tradycyjnie i dosłownie, ponieważ sugeruje on, że musimy coś zrobić, żeby poznać siebie. Przecież całe *Wyznania* Augustyna zbudowane są na projekcie poznawania siebie jako czegoś, czego jeszcze nie znamy. Chodzi tu jednak o poznanie naszych myśli, uczuć, pragnień, nawyków etc., czyli nie istoty umysłu, ale różnych jego „zawartości”. Istota umysłu jest zarysowana w *Wyznaniach*, choć Augustyn nie koncentruje się na badaniu tej istoty wewnętrznym wzrokiem. Mówi jednak w księdze dziesiątej tego dzieła o umyśle czy też „pamięci” (*memoria*), jak nazywa umysł, jako o *aula ingens*, „ogromnej sali”, w której znajdują się rozmaite rzeczy, umieszczone jakby w przestrzeni. Można więc powiedzieć, że o ile *Wyznania* są w głównej mierze badaniem tego, co znajduje się w tej przestrzeni umysłu, o tyle *De Trinitate* podejmuje próbę przyjrzenia się temu, czym jest ta przestrzeń sama w sobie.

Wracając do aporetyczności samopoznania: nie można poznać siebie, bo już i zawsze siebie znamy. Pewnym tropem jest to, że oczywistość tego samopoznania tkwi, jak pisze Augustyn, w wiedzy o tym, co to jest „poznać” i „samego siebie”. W niemal niezauważalny sposób wprowadza więc biskup Hippony aktywność poznawczą umysłu do jego istoty, oddalając się od tej linii medytacji, którą znajdujemy u Grzegorza. Poznanie samego siebie jest niemożliwe, bo już wiem, co to znaczy, że ja poznaję. Skoro poznaję, to jestem, a skoro jestem, to poznaję. Nie możemy więc nic zrobić, żeby zbliżyć się do samopoznania, raczej – nie możemy go uniknąć. Samo rozumienie nakazu poznania siebie pokazuje jego bezsensowność, ponieważ, zgodnie z Augustyńską teorią znaku wyłożoną we wczesnym *De magistro* (10.33-35; 11.36-38), żeby zrozumieć słowo, musimy mieć wcześniej doświadczenie rzeczy, którą to słowo oznacza. Nie możemy zatem zrozumieć słowa „Bóg”, nie doświadczając uprzednio Boga. W księdze dziesiątej *De Trinitate* Augustyn nie tyle mówi o uprzedności poznania wobec rozumienia znaku, ile o jednoczesności. To

nie nakaz delficki prowadzi mnie do samopoznania, to samopoznania umożliwia mi zrozumienie nakazu, który następnie żąda ode mnie zrobienia tego, co właśnie robię, rozumiejąc nakaz:

Lecz gdy mówi się umysłowi: „Poznaj samego siebie”, w tym samym momencie, w którym rozumie, co się ma na myśli przez „samego siebie”, poznaje samego siebie, nie przez nic innego, jak tylko przez to, że jest dla siebie obecny. Jeśli zaś nie rozumie tego, co się tu ma na myśli, nie robi też tego [co się nakazuje]. Dlatego więc nakazuje się umysłowi, by uczynił to, co właśnie czyni, gdy sam ten nakaz pojmuje. (*Trin.* 10.9.12)⁴⁰

Znowu widzimy tutaj subtelne powiązanie istoty umysłu z poznaniem, w kontraście do surowego rozdzielenia ich u Grzegorza, gdzie szuka się istoty umysłu niejako abstrahując od jego aktywności. Tutaj obecność umysłu jest niejako właśnie poznawaniem i rozumieniem. Augustyn posługuje się przy tym tą samą metaforą, co Grzegorz, czyli metaforą zwierciadła. Gdy pyta, w jakim sensie zatem nakazuje się umysłowi, żeby poznał siebie, odpowiada:

Nie w takim sensie, jak się mówi człowiekowi: „Zobacz swoją twarz”, bo to możliwe jest tylko w zwierciadle. Albowiem twarz nasza nieobecna jest w polu naszego widzenia, ponieważ nie jest tam, gdzie możemy skierować wzrok. (*Trin.* 10.9.12)

Augustyn używa tutaj tej metafory jeszcze nie – jak Nysseńczyk – do opisanego relacji uczestnictwa w Bogu, ale tak jak Plotyn w *Enn.* 5.8.11 – do podkreślenia niemożliwości zobaczenia umysłu jako obiektu, który jest na zewnątrz niego. Pojawia się ona również w innych miejscach *O Trójcy Świętej*⁴¹ w tym samym sensie: zwierciadło i odbicie twarzy lub oka stanowią tutaj ilustrację zewnętrzności charakterystycznej dla poznania zmysłowego, ale całkowicie zanikającej w samopoznaniu umysłu. Widać tu odwołanie do motywu z *Alkibiadesa I*. Nikt nie może zobaczyć swojej twarzy, a nawet jeśli spojrzy w zwierciadło, nie widzi przecież własnej twarzy, a jedynie jej odbicie, które jest obrazem i jest do pierwowzoru podobne pod absolutnie każdym względem, poza stopniem realności. W tym punkcie Augustyn spotyka się z Grzegorzem, pośrednio mówiąc o naszej ślepcie w badaniu istoty nas samych, ale – podobnie jak jego filozoficzny mistrz, Plotyn – unikając języka ciemności. Biskup Hippony wydaje się jednak nie mieć wątpliwości, że samopoznanie nie polega na tym, że widzimy swój umysł jako „coś”.

⁴⁰ Stock pisze: „Umysł poznaje siebie jako stan poznawania” (s. 268).

⁴¹ Augustine, *Trin.* 9.3.3, 10.3.5, 14.6.8.

Umysł zna siebie w pełni i bezpośrednio, ale nie poprzez *figmentum*, czyli wytwór, analogiczny do odbicia twarzy w zwierciadle. Nie jest on bowiem jak inne obiekty naszego poznania, ale jest bardzo szczególnym rodzajem obiektu, który jest „nie-obiektem”, ponieważ ujawnia się raczej w samej aktywności poznania niż w tym, co jest poznawane. Jednak właśnie dzięki temu, w każdym akcie poznania, poznania czegokolwiek, umysł jest w pełni obecny i przezroczyście sam dla siebie.

W świetle tych odkryć Augustyn zdumiewa się (i ma nadzieję, że czytelnik wraz z nim), jak to jest w ogóle możliwe, że ludziom wydaje się, że nie znają siebie i że powinni szukać siebie, żeby siebie poznać. Tak więc przy całej paradoksalności i przedziwnej interpretacji delfickiej maksymy jako niedorzecznej w dosłownym sensie, Augustyn akceptuje zdroworozsądkowy fakt, że nie jesteśmy jednak w pełni świadomi tego, że znamy swój umysł. Żeby wyjaśnić tę sprzeczność nieustannego samopoznania i powszechnego odczucia niewiedzy, Augustyn wprowadza pojęciowe rozróżnienie na zawsze obecną samoprzejrzystość umysłu, która jest fundamentalną i konieczną formą samopoznania, niejako wpisaną w samą istotę umysłu, oraz na pełne rozpoznanie tej samoprzejrzystości, które dokonuje się przez akt woli i zdaje się tym samym poznaniem, ale w pełni urzeczywistnionym.

Żeby wyjaśnić ten brak pełnej świadomości samopoznania, Augustyn sięga, podobnie jak Grzegorz, po neoplatońską koncepcję upadku duszy. Jesteśmy tak bardzo zafascynowani materialnymi obiektami i ich mentalnymi obrazami, że przez moc tej miłości zapominamy jakby o sobie i nie rozpoznajemy swojej natury. Skutkiem fascynacji materią i zmysłami, umysł popada w iluzoryczne myślenie o samym sobie jako o czymś zmysłowym i materialnym, wydaje się mu, że jest rzeczą wśród innych rzeczy i zaczyna widzieć siebie, tak jak widzimy twarz w zwierciadle, myląc przy tym odbicie z tym, co realne.

Dla Augustyna samopoznanie osiąga pełną i świadomą formę nie przez nabycie nowej wiedzy, ale raczej przez odrzucenie czegoś, co nam przeszkadza, czyli przez odróżnienie umysłu od tego, co umysłem nie jest, a zwłaszcza od tego, co jest zmysłowe i materialne, czyli – od obiektów naszej świadomości. „Poznaj siebie” interpretuje zatem Augustyn jako „bądź [świadomie] tym, czym jesteś”, a to z kolei jako: „zobacz, czym nie jesteś”. Jest to rozwój fundamentalnej intuicji Plotyna, że ten, kto mówi, patrząc w umysł, „nic tam nie ma, nic nie widzę”, nie jest tym samym, kto mówi: „widzę siebie”, gdyż pierwsze Ja operuje na poziomie zmysłowym, a drugie – na intelektualnym i duchowym. W stanie upadku nie mamy świadomości głębi swojego Ja i funkcjonujemy na powierzchniowym, zmysłowym poziomie. Musimy podjąć ćwiczenia duchowe, żeby być świadomie tym, czym jesteśmy, poprzez uświadomienie sobie najpierw, czym nie jesteśmy. Chodzi tutaj o ćwiczenie odwracania uwagi od rzeczy, które nie są umysłem, i utrzymywania uwagi na

samym umyśle, który jest zawsze obecny i przezroczysty dla siebie. A to, co poznawalne w umyśle, zdaniem Augustyna, to samo poznanie, toteż nie jest to stan poznawania „czegoś”, ale poznawania samego poznawania, tak jakbyśmy chcieli spojrzeć na widzenie raczej niż na to, co widzimy, albo stać się świadomymi samego doświadczenia bycia świadomymi.

U Augustyna pojawia się również moment przejścia od obrazu do pierwowzoru, czyli kontemplacji Boga w umyśle i przez umysł, który jest troisty i odzwierciedla w swoich stworzonych „trójcach” (np. pamięć, poznanie, wola) Tróję Świętą. Choć ten wątek przewija się przez całą drugą część *O Trójcy Świętej*, szczegółowo omawia Augustyn i niejako podsumowuje to zagadnienie w ostatniej księdze⁴². Co ciekawe, nie korzysta on tutaj ze standardowego tekstu z Rdz 1,26, który stanowi punkt wyjścia dla Grzegorza, ale sięga po św. Pawła, który mówi – zgodnie z tekstem łacińskim, posiadanym przez Augustyna – „Widzimy teraz w zwierciadle, w zagadce, wtedy zaś – twarzą w twarz” (1 Kor 13,12). Biskup Hippony wskazuje, że w zwierciadle ukazuje się obraz, toteż widzenie „w zwierciadle” (*per speculum*), oznacza widzenie pierwowzoru w jego obrazie, odzwierciedlonym na powierzchni zwierciadła, i powiada, że jest to wezwanie do tego, byśmy próbowali w medytacji oglądać Boga, którym nie jesteśmy w Jego jakby zwierciadlanym odbiciu, którym jesteśmy.

Przywołuje też Augustyn inny cytat ze św. Pawła, zgodnie ze swoją egzegetyczną metodą rozumienia fragmentów Pisma poprzez inne fragmenty Pisma, czyli zdanie z *Drugiego Listu do Koryntian*: „My zaś z odsłoniętą twarzą widząc jak w zwierciadle chwałę Pana, przekształcamy się w ten właśnie obraz z chwały w chwałę, przez Ducha Świętego” (2 Kor 3,18). Po tym następuje nieco zaskakująca dla współczesnego czytelnika dygresja filologiczna Augustyna, który wyjaśnia, jak należy rozumieć słowo *speculantes*, które pojawia się w tym zdaniu, i jak się ono ma do greckiego tekstu. W tej dygresji nie chodzi jednak o semantykę i problemy przekładu, ale o fundamenty medytacji samopoznania i jej związki z poznaniem Boga. Poświęćmy chwilę, żeby przyjrzeć się temu, z jakim kunsztem Augustyn w analizie jednego słowa odsłania złożoną naturę widzenia Boga w umyśle.

Wyjaśnia Augustyn, że słowo *speculantes* należy w Pawłowym stwierdzeniu rozumieć jako „widząc jak w zwierciadle” (*per speculum videntes*), a nie „ze strażniczy spoglądając w dal” (*de specula prospicientes*). Dodaje, że w języku greckim widzenie w zwierciadle i spoglądanie w dal ze strażnicy oznaczane są zupełnie niepodobnymi do siebie słowami, podczas gdy w łacinie *speculum* (‘zwierciadło’) i *specula* (‘strażnica’) brzmią podobnie. Biskup Hippony sugeruje, że łacinnicy narażają się tutaj na niebezpieczeństwo, od

⁴² Augustine, *Trin.*, 15.8.14-9.16.

którego wolni są Grecy – czyli na mylnie pojmowanie widzenia Boga jako spoglądania w dal ze strażnicy. Jeśli weźmiemy pod uwagę to, co Augustyn mówi o samopoznaniu we wcześniejszych księgach, jasne się stanie, do czego zmierzają i na czym polega niebezpieczeństwo. Jeśli Boga chcemy widzieć jakby *de specula prospicientes*, czyli ze strażnicy, wtedy czynimy z Niego obiekt zewnętrzny wobec nas i daleki od nas. Słowo *pro-spicio* zawiera w sobie element wychodzenia poza siebie, na zewnątrz, podobnie jak projekcja, czyli wyrzucanie przed siebie. Ponadto ze strażnicy wypatruje się rzeczy, które są też niewidoczne, trudne do wyśledzenia, ukrywające się przed nami w oddali. Spoglądanie na Boga ze strażnicy zatem reprezentuje według Augustyna próbę poznania Boga przez świadomość zmysłową, która ujmuje swoje obiekty, niejako wybiegając przed siebie i poza siebie ku czemuś innemu niż ona sama. Towarzyszy temu odczucie oddzielenia od Boga.

W przeciwieństwie do tego uzewnętrzniającego sposobu patrzenia, Augustyn proponuje widzenie w zwierciadle, przy czym to umysł jest zwierciadłem, które spogląda samo w siebie i widzi tam odbity obraz Boga, którym w istocie jest. Mamy tutaj zupełnie inny sposób patrzenia, charakterystyczny dla medytacji samopoznania, czyli zwrot ku sobie samemu i ujmowanie siebie nie jako zewnętrznego obiektu (czyli nie tak, jak widzimy swoją twarz w zwierciadle), ale zupełnie inaczej, w jedności z samym sobą. Ponieważ zaś umysł, jak wcześniej pokazywał Augustyn, widzi siebie jako poznanie, które nie może być zobaczone jako „coś”, to właśnie poznająca natura umysłu wydaje się odbiciem Boga w umyśle.

Ta interpretacja zostaje następnie pogłębiona przez Augustyna, gdy wnika on w dalszą część wersetu św. Pawła. Należy rozumieć tutaj słowo *speculantes* jako oglądanie w zwierciadle, czyli bez uzewnętrznienia obiektu widzenia, ponieważ apostoł dodaje zaraz, że gdy oglądamy chwałę Pana, przekształcamy się w ten właśnie obraz. Jaki obraz? W obraz Boga, którym jesteśmy, jak Augustyn wcześniej pokazywał – przekształcamy się w ten właśnie obraz, który oglądamy w zwierciadle naszego umysłu. O ile jesteśmy obrazem Boga, o tyle jesteśmy też Jego chwałą, na dowód czego przytacza też Augustyn inny cytat: „Mąż bowiem nie powinien zasłaniać swojej głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga” (1 Kor 11,7). Przez „męża” rozumie tu Augustyn najwyższą lub najgłębszą część ludzkiej duszy, samą istotę umysłu.

W tym miejscu znowu mamy moment filologiczny: Augustyn wnika w sens słowa „przekształcać się” (*transformare*), które rozumie jako przechodzenie od jednego kształtu do drugiego, od jednej formy do drugiej, i wyjaśnia, że to przejście, które już u Plotyna mieliśmy jako kulminacyjny moment medytacyjnego wznoszenia się do Boga, oznacza przejście od kształtu ciemnego do jaśniejącego. Kształtem ciemnym jest obraz Boga taki, jaki istnieje w człowieku z racji samego faktu bycia człowiekiem, nawet jeśli grzech

go zaciemnił. Upadek duszy nie niszczy więc tego zwierciadła, którym jest umysł, i dlatego, jak Augustyn podkreśla, nawet upadły człowiek jest chwałą Boga. Przekształcenie się „z chwały w chwałę” oznacza przejście od „kształtu zniekształconego” (*a deformi forma*) w „kształt kształtny”, czyli piękny (*in formam formosam*), jest – jak podkreśla Paweł – dziełem łaski i Ducha Świętego w nas.

Augustyn mówi tu więc o tym, że w procesie medytacji przechodzimy jakby od nieświadomego bycia obrazem Boga i odbijania go w sobie jak w zwierciadle, do świadomego i jasnego bycia zwierciadłem, w którym odbijamy i kontemplujemy nasz Pierwovzór. Jest to z jednej strony równoznaczne z przejściem od stanu grzechu do stanu łaski, a z drugiej, jak dodaje Augustyn, od wiary do widzenia. Biskup Hippony nie pozostawia możliwości widzenia Boga wyłącznie zbawionym. Jego interpretacja św. Pawła zmierza ku temu, że wprawdzie widzenie twarzą w twarz możliwe będzie dopiero po śmierci, ale już w tym życiu możemy przejść od wiary w Boga do oglądania Boga, tyle że w obrębie widzenia w zwierciadle naszego umysłu, przez obraz. To przejście od nieświadomego do świadomego odzwierciedlania w sobie Boga Augustyn rozumie jako proces upodabniania się do Boga – sięgając zarazem po Platonską definicję filozofii jako *homioisis theoi* z *Teajteta* (176a) i po *Pierwszy List św. Jana*: „będziemy do Niego podobni, gdy zobaczymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). Warto zwrócić uwagę, że kontekst tego cytatu jest bezwzględnie eschatologiczny, dotyczy oglądania twarzą w twarz, a Augustyn odnosi go tutaj także do kontemplacji Boga w tym jeszcze życiu, w Jego obrazie.

Medytacja samopoznania jest zatem dla Augustyna uświadamianiem sobie tego, że nasz umysł odbija Boga jak zwierciadło, i oglądaniem Go w zwierciadle naszego Ja. Omawiając księgę dziesiątą, zwróciłem uwagę, że dla Augustyna paradoksalność samopoznania polega na tym, że jednocześnie jest ono czymś oczywistym i czymś, co trzeba w sobie urzeczywistnić. Tutaj ten paradoks powraca, gdy Augustyn zastanawia się nad znaczeniem sformułowania „w zagadce” (*in aenigmate*). Objaśnia, że zagadka w retoryce jest rodzajem alegorii, a alegoria ma miejsce wtedy, kiedy jedna rzecz oznacza drugą i do niej odsyła. Znowu mamy więc do czynienia z obrazem, który, podobnie jak alegoria czy symbol, odsyła do swojego Pierwovzoru, w którym uczestniczy i który odzwierciedla. Zagadka jest jednak takim typem alegorii, który nie jest od razu widoczny, ale wymaga wysiłku intelektualnego, żeby w obrazie dostrzec, czego właściwie jest odbiciem. „Zagadka jest ciemną alegorią” (*aenigma est obscura allegoria*) mówi Augustyn, co natychmiast przenosi nas do wcześniejszego odkrycia, że proces medytacji jest przejściem od obrazu ciemnego do obrazu jaśniejącego. O ile zwierciadło reprezentuje obraz Boga, o tyle zagadka – podobieństwo do Niego, przy czym podobieństwo dla Augustyna jest czymś dynamicznym, jest upodobnieniem się, czyli aktualizacją

istniejącego w nas obrazu i jakby jego rozświetleniem dzięki naszej uwadze i świadomości. Święty Paweł mówi więc jednym tchem, że widzimy teraz „w zwierciadle w zagadce”, żeby pokazać, że wznoszenie się do Boga w medytacji jest procesem, który wymaga w tym życiu ćwiczenia i czasu.

Natychmiast jednak Augustyn powraca do fundamentalnego paradoksu: „Nie zabrzmiałoby tu zaiste słowo «zagadka», gdyby widzenie było łatwe. A oto większa jeszcze zagadka: jakże możemy nie widzieć, skoro nie możemy nie widzieć?!” (Trin. 15.9.16). Mamy tu być może echo Plotyna (*Enn.* 5.5.8), który mówi, że paradoksem jest to, że Jedno przychodzi do nas i ukazuje się nam nagle, choć przecież jest nieustannie obecne i w istocie rzeczy nie może przyjść ani odejść, ukazać się ani zniknąć nam z oczu. Plotyn mówi, że doświadczeniu „ukazania się” Jednego towarzyszy w pierwszym momencie zaskoczenie: „zdumiewające, jak nie przyszedłszy, jest obecny i jak nie będąc nigdzie, nigdzie nie ma [miejsca], gdzie nie jest. Można się więc w ten sposób na początku zdumiewać, ale ktoś, kto Go doświadcza, zdumiałby się raczej, gdyby coś przeciwnego miało miejsce” (5.5.8.23-27).

Augustyn również zachęca czytelnika do przeżycia zdziwienia tym, jak możemy nagle w medytacji zacząć widzieć Boga, skoro nie możemy uniknąć widzenia Go, podobnie jak nie możemy uniknąć oczywistego poznania własnego umysłu. W tym punkcie samopoznanie i poznanie Boga w jego zwierciadle stają się jednym oczywistym zarazem i nieustannym, ale, paradoksalnie, wymagającym czasu i wysiłku ćwiczeniem dochodzenia do tego, co zawsze już widzimy. Widzimy bowiem Boga, widząc swoje myślenie – a kto, pyta Augustyn, nie widzi własnego myślenia, czyli poznawczej aktywności umysłu, która jest tym właśnie, co całkowicie i zawsze oczywiste? „Kto go nie widzi i kto je widzi?” – pyta, a paradoks tkwi w tym, że myślenie jest w istocie widzeniem, świadomością duszy. A myślenie własnego myślenia, uświadomienie sobie faktu bycia świadomym, jest czymś zarazem zawsze obecnym i wymagającym urzeczywistnienia. W tym właśnie myśleniu myślenia czy widzeniu widzenia odbija się Bóg jak w zwierciadle i w ten sposób możemy Go poznać. Co jest zatem prawdziwą zagadką? Bóg, który dla większości z nas wydaje się nieobecny i odległy, czy nasza ślepotą, gdy skąpani w Jego blasku, twierdzimy, że jest noc?

Droga medytacji u Augustyna przebiega zatem w ogólnej swojej strukturze, podobnie jak u Grzegorza, od poznania samej aktywności poznawczej umysłu jako oczywistej przez niemożność poznania jego istoty jako czegoś (niemożność zobaczenia swojej twarzy) aż po zrozumienie umysłu jako obrazu Boga i zwierciadła, w którym można Go kontemplować.

Dwa aspekty intuicyjnego samopoznania

U obu ojców Kościoła mamy zatem przekonanie o wadze poznania siebie, o możliwości badania umysłu wewnętrznym wzrokiem oraz o istnieniu ćwiczeń duchowych, które prowadzą do samopoznania. U obu możemy wyróżnić nawet trzy podobne momenty, to znaczy poznanie poznawczego działania umysłu, jego istoty oraz pojęciową, obiektywną spekulację na temat jego natury i relacji do Stwórcy. To, co jest ciekawe, to fakt, że droga Grzegorza i Augustyna wydają się kończyć sprzecznymi ze sobą konkluzjami. Grzegorz twierdzi, że nie możemy poznać umysłu i Boga, a Augustyn – że poznanie nie tyle nie jest niemożliwe, ile jest niemożliwe do uniknięcia, bo jest czymś oczywistym.

Grzegorz z Nyssy opisuje istotę umysłu jako „nieuchwytną” (*akataleptos*) z tego powodu, że nie ma ona żadnych możliwych do zaobserwowania jakości, w przeciwieństwie do rzeczy materialnych. W związku z tym ćwiczenie wpatrywania się w umysł wywołuje doświadczenie „ślepienia” i niewidzenia niczego. Zarazem jednak filozoficzna interpretacja tego doświadczenia w żaden sposób nie kwestionuje substancjalnego istnienia umysłu, ponieważ Grzegorz jest pewny, że umysł, jako ten, który poszukuje swojej istoty i nie widzi jej, realnie istnieje. Poznawalna jest również jego aktywność (*energeia*) – to, że umysł poznaje i że jest czymś poznającym.

Gdy Nysseńczyk wspomina o uczestnictwie umysłu w Bogu i o jego zwierciadlanej naturze, która odbija Bożą naturę, używa tradycyjnego, neoplatońskiego obrazu Słońca i światła, które wydają się przeczyć doświadczeniu ślepoty, ciemności i niepoznawalności. Skoro Bóg, który jest nieuchwytny, przypomina jaśniejące Słońce, które odbija się w kawałku szkła (w umyśle), okazuje się, że dla Grzegorza metafora ciemności i niewidzenia jest ściśle spleciona z metaforą światła i widzenia. W egzegetycznym *Życiu Mojżesza* Grzegorz użyje słynnego wyrażenia „światlista ciemność” (*lampros gnophos*) w opisie doświadczenia obecności Boga⁴³, natomiast wydaje się, że również w dialogu *O duszy i zmartwychwstaniu* przyjmuje on taką właśnie perspektywę. Nieuchwytność, czyli niepoznawalność umysłu jako czegoś, co wydaje się niczym, jest nie tylko doświadczeniem „ciemnym”, ale i „jasnym”, „światlistym”, czyli – coś się tutaj ukazuje. Wydaje się, że tym, co świetliste, jest działanie, aktywność poznawcza, a tym, co ciemne – istota i substancja umysłu, choć nawet czyste wpatrywanie się w ciemność umysłu i ciemność Boga mają w sobie coś niewyraźalnie świetlistego, co nie jest ich działaniem.

⁴³ Gregorii Nysseni, *De vita Moysis* 87.10, w: *Gregorii Nysseni Opera*, t. VII, cz. I, red. H. Musirillo, Leiden 1991.

Grzegorz sugeruje też, że przyczyną doświadczenia ślepoty czy „nicości” umysłu jest nadmierne przywiązanie do rzeczy materialnych i nawykowe utożsamianie poznania i widzenia z poznaniem i widzeniem czegoś, co ma zmysłowe cechy. Nie sięga jednak po Plotyńską koncepcję zjednoczenia przez zniesienie różnicy między Jednym a duszą, ale zarazem wydaje się korzystać swobodnie z Plotyńskich opisów dezorientującego doświadczenia pozbawionego jakichkolwiek przedmiotów świadomości. O ile niemożliwe jest pozytywne doświadczenie istoty umysłu, dostępne jest jej doświadczenie negatywne w tym sensie, że ujawnia się ona jako coś, co nie jest podobne do niczego innego, i jako coś, co nie jest materialne ani zmysłowe.

Jeśli chodzi o Augustyna, to jest dla niego oczywiste, że umysł jest najlepiej poznawalną rzeczą z wszystkiego, co jest w zasięgu naszego doświadczenia, i posługuje się językiem obecności, poznania, rozumienia, widzenia itd. Sięga więc raczej po Plotyńskie opisy Intelaktu jako czystego intuicyjnego samopoznania za pośrednictwem inteligibilnych Form niż do wykraczających poza Intelakt doświadczeń Jedna przez niewiedzę. Widać tutaj charakterystyczne rozwidlenie chrześcijańskiej myśli na Wschodzie i Zachodzie – Wschód podkreślać będzie z reguły niepoznawalność, Zachód – poznawalność istoty Boga.

U Augustyna w ogóle prawie nie pojawia się motyw ciemności i w tym sensie jest on wiernym uczniem Plotyna, gdyż zarówno umysł, jak i Bóg, są zawsze i tylko światłem i poznaniem, nawet jeśli niemożliwe jest zobaczenie tego poznania jako czegoś, jako obiektu. Z równą bowiem mocą biskup Hippony odrzuca pomysł, że moglibyśmy nasz umysł zobaczyć tak po prostu, jak swoją twarz w zwierciadle, czyli jako „coś” oddzielonego od nas. Jego medytacja w księdze dziesiątej i w innych miejscach *O Trójcy Świętej* skłania się ku widzeniu umysłu raczej jako aktywności poznania niż jako istoty tego czegoś, co poznaje albo – do widzenia istoty przez aktywność. Wydaje się, że o ile w interpretacji filozoficznej Augustyn niewątpliwie uważa umysł za substancję, która jest sama dla siebie przejrzysta i ma moc świadomości i poznawania, o tyle w medytacyjnym doświadczeniu opisuje samopoznanie raczej jako aktywność i proces, jako coś dynamicznego bardziej niż „rzecz”, którą się intelektualnie widzi.

Ciemność pojawia się w księdze piętnastej, gdy Augustyn próbuje uchwycić paradoks samopoznania i poznania Boga w Jego obrazie, polegający na tym, że w jakimś sensie nie widzimy w pełni naszego umysłu, który w nieuchronny sposób musimy widzieć, i dlatego potrzebujemy ćwiczeń duchowych, żeby to widzenie w pełni uświadomić sobie. O ile jednak u Grzegorza niepoznawalność Boga odbija się w niepoznawalności umysłu, o tyle u Augustyna to światło i chwała Boga jaśnieją odbite w zwierciadle naszego Ja. Ciemność symbolizuje raczej spowodowaną upadkiem nieświadomość tej

oczywistości niż samą jakość tego poznania. Podobnie jednak jak u Grzegorza, umysł jest zwierciadłem i widzimy Boga nie wtedy, gdy szukamy Go gdzieś poza nami, ale wtedy, kiedy wpatrujemy się w samych siebie i kiedy urzeczywistniając naszą samoświadomość, przechodzimy od zaciemnionego grzechem zapomnienia o naszej chwale do pełnego oglądania jej blasku w zwierciadle naszego myślenia. Brak pełnej świadomości tego blasku jest skutkiem upadku i grzechu – nieco podobnie jak u Grzegorza – ponieważ wyraża się w niewiedzy tego, czym różni się substancja duchowa od materialnej. Rozglądanie się ze strażnicy stanowi dla Augustyna metaforę, która symbolizuje manowce medytacji, w której szukamy siebie i Boga jako obiektów zewnętrznych wobec naszego Ja, zamiast zwrócić się do siebie, rozumiejąc, że blask Boga odbitego w umyśle nie jest i nie może stać się „czymś”, co będziemy oglądać poza nami.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że sprzeczność między Grzegorzem a Augustynem w opisie samopoznania jest pozorna. Wynika ona nie tylko z tego, że pierwszy chętnie korzysta z metaforyki ciemności i ślepoty oraz z apofatycznych wątków Plotyna, a drugi koncentruje się na tradycyjnie platońskich symbolach światła i bardziej katafatycznych motywach *Ennead*, ale też z innego rozłożenia akcentów w medytacji i w doktrynie. Podobnie jak Grzegorz, Augustyn opisuje doświadczenie umysłu w medytacji jako czegoś, co nie jest „czymś” i czego nie można zobaczyć, podobnie jak zobaczyć nie można własnej twarzy. Grzegorz jednak o wiele bardziej koncentruje się na tym wątku, stara się wejść głęboko w doświadczenie dezorientacji i ślepoty umysłu odnośnie do własnej istoty, podczas gdy Augustyna interesuje, co innego, to znaczy – fakt, że umysł odsłania się nam jako aktywność poznania i to w sposób oczywisty widzimy, gdy cokolwiek poznajemy. Obaj ojcowie jednak zgadzają się, że trudności w samopoznaniu wynikają z tego, że nawyki upadłej duszy skłaniają ją do tego, by uważać umysł za coś zmysłowego i za rzecz wśród innych materialnych rzeczy. To nawykowe przekonanie można usunąć przez praktykę medytacji wpatrywania się w umysł, która prowadzi nas ostatecznie do kontemplacji Boga odbitego w zwierciadle umysłu, który w Nim uczestniczy.

Wnioski: Czy istnieją punkty styczne?

Po pierwsze, zarówno tradycja chrześcijańska, jak i buddyjska, wydają się zgadzać co do tego, że wartościowa jest praktyka wpatrywania się we własny umysł i dążenia do intuicyjnego uchwycenia jego natury tak, jak się ona jawi w medytacyjnym doświadczeniu. W tej praktyce pojawiają się dwa typy doświadczeń, które są zarazem dwiema zasadniczymi cechami naszego

doświadczenia umysłu: doświadczenie niemożności poznania istoty umysłu oraz doświadczenie oczywistości tego, że umysł jest poznający i przez to dla samego siebie przejrzysty. Obie tradycje odwołują się też niezależnie do metafor widzenia własnego oka czy twarzy w zwierciadle.

Po drugie, w obu tradycjach obok ścieżki doświadczeniowej i intuicyjnej istnieje ścieżka spekulatywna, w której poprzez pojęcia próbuje się opisać doświadczalnie nieuchwytną naturę umysłu. Tutaj wspólnym elementem jest metoda aferetyczna, w której zdobywamy wiedzę o tym, czym umysł jest, poznając, czym nie jest, czyli odróżniając go od obiektów, które się mu jawią, a które – przeciwnie do niego – mają jakości zmysłowe i materialne, takie jak kształt, kolor, rozciągłość, ciężar, twardość, umiejscowienie, czas trwania itd. Umysł nie jest niczym z tego wszystkiego.

Po trzecie, w chrześcijaństwie i buddyzmie istnieje przekonanie o tym, że kondycja człowieka naznaczona jest głębokim poczuciem zła, które określa się na rozmaite sposoby – upadek, grzech, cierpienie, samsara, oddzielenie, niewiedza itd. Jednocześnie, obie tradycje są przekonane, że oferują wyzwolenie się z tej kondycji poprzez szereg środków duchowych, które mają charakter soteriologiczny i terapeutyczny. Niewiedza o tym, czym jest umysł, i mylenie go z tym, czym nie jest, i w chrześcijańskim platonizmie (lecz nie w tomizmie), i w buddyzmie, jest skutkiem stanu upadku. Nie jest to sytuacja naturalna.

Dwie zasadnicze i chyba nieprzekraczalne różnice, które dzielą te dwie tradycje tkwią w metafizyce i pojęciu substancji czy bytu, ponieważ chrześcijaństwo zakłada i musi zakładać istnienie wielości ontologicznie możliwych do wyodrębnienia bytów, które wylaniają się z Boga jako nieskończonego Źródła bytu, podczas gdy buddyzm neguje istnienie jakiegokolwiek substancji. Doktryna „braku jaźni” (*anatta*) głosi bowiem, że nie ma niczego, co by miało niezależne, substancjalne istnienie. Nie ma też bytu absolutnego, od którego wszystko inne byłoby zależne, a raczej sieć współzależnie powstających i nawzajem się warunkujących bytów względnych ontologicznie, które powstają i znikają od zawsze i bez końca. Nie istnieje w związku z tym osoba jako Boecjuszowa *rationalis substantiae individua substantia*, a umysł w buddyzmie tybetańskim nie jest uważany za byt osobowy. Nauczyciele buddyjscy rozumieją „osobę” jako złożenie i zjawisko, podczas gdy w neoplatońskiej tradycji elementem konstytutywnym osoby jest po prostu intelekt, czyli poznanie, a wola stanowi nieodłączny aspekt natury poznającej. Do istoty ogólnie rozpatrywanej osoby nie należą zaś z konieczności ciało, wspomnienia, pragnienia, emocje, myślenie pojęciowe itd., choć jest to integralna część osoby ludzkiej, która składa się z ciała oraz duszy, która sama w sobie ma władze nie tylko intelektualne, ale zmysłowe i związane ściśle z ciałem.

Te metafizyczne i antropologiczne różnice wydają się zakorzenione głębiej, w odmiennym stosunku do samej obiektywnej spekulacji filozoficznej – o ile

w chrześcijaństwie istnieje optymistyczne przekonanie o tym, że rozum ludzki może przez pojęciowe wnioskowanie dojść do poznania prawdy o rzeczywistości, naturze umysłu, Boga i świata materialnego, o tyle w buddyzmie prawda jest ostatecznie przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, które wykracza poza dyskurs pojęciowy, a sam ten dyskurs ma o wiele mniejsze znaczenie. Powoduje to, że pewne problemy i argumenty filozofii chrześcijańskiej dla buddyzmu są pozbawione sensu jako teoretyczne, oderwane od naglącej egzystencjalnej sytuacji człowieka, który potrzebuje wyzwolenia i wybawienia od cierpienia.

SELF-KNOWLEDGE OF THE MIND IN CHRISTIANITY AND BUDDHISM

Abstract

The article compares the understanding of self-knowledge of the mind in Tibetan Buddhism (in the schools of Mahamudra and Dzogchen) with the ancient, Platonic Christian philosophy. It argues that in both traditions there are two aspects of the experience of self-knowledge: the impossibility of grasping the mind as an object and the ceaseless, unavoidable awareness of the mind's cognitive activity. The first of those aspects is called by the Tibetan tradition "emptiness", while the second – lucidity of the mind's nature. In Gregory of Nyssa and Augustine of Hippo we can see a difference of accent in terms of the significance of those two motifs, but it seems that both philosophers understand self-knowledge in a very similar way. Recognizing those two aspects is what brings the Buddhist and the Western traditions close to each other, while a fundamental difference between them lies in the fact that in the latter, self-knowledge of the mind opens a path to the experience of the infinite mind of God, of which the first is an image, while in Buddhism the concept of God does not appear at all. Individual self-knowledge is treated as the experience of the nature of one, universal and absolute mind.

Keywords: self-knowledge, Tibetan Buddhism, Christian Platonism, meditation

Słowa kluczowe: samopoznanie, buddyzm tybetański, chrześcijański platonizm, medytacja

BIBLIOGRAFIA

- Augustine, *De Trinitate Libri XV*, red. W.J. Mountain, Turnhout 1968.
Arraj J., *God, zen, and the intuition of being*, <http://www.innerexplorations.com/catew/3.html> [dostęp: 22.06.2020].

- Arraj J., *Mysticism, metaphysics and Maritain*, <https://www.innerexplorations.com/catchmeta/1.html> [dostęp: 22.06.2020].
- Ayres L., *The Discipline of Self-Knowledge in Augustine's De Trinitate book X*, w: *The Passionate Intellect*, red. L. Ayres, Brunswick–New York 1995, s. 261-296.
- Barnes M.R., *Divine unity and the divided self: Gregory of Nyssa's trinitarian theology in its psychological context*, w: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, red. S. Coakley, Blackwell–Oxford 2003, s. 45-66.
- Booth E., *St. Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the early neo-Platonists*, „Augustiniana” 27 (1977), s. 70-132 i 364-401, 28 (1978), s. 183-221, 29 (1979), s. 97-124.
- Burnell P., *The Augustinian Person*, Washington 2005.
- Carabine D., *Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God*, w: *The relationship between Neoplatonism and Christianity*, red. T. Finan, V. Twomey, Dublin 1992, s. 79-99.
- Cary P., *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York 2003.
- Christianity in the Crucible of East-West Dialogue*, Cheloquin 2001, <https://www.innerexplorations.com/catew/christia.html> [dostęp: 22.06.2020].
- Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, red. L. Wickham, C. Bammel, Leiden 1993.
- Clark M.T., *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2005, s. 91-102.
- Critical Questions in Christian Contemplative Practice*, Cheloquin 2007, <https://www.innerexplorations.com/catchspmys/Critical.html> [dostęp: 22.06.2020].
- Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier 1944.
- De Trinitate*, w: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, Grand Rapids 1999.
- Gregorii Nysseni, *De anima et resurrectione*, w: *Gregorii Nysseni Opera*, t. III, cz. III, red. A. Spira, Leiden 2014.
- Gregorii Nysseni Opera*, t. III, cz. III, red. A. Spira, Leiden 2014.
- Gregorii Nysseni Opera*, t. VII, cz. I, red. H. Musirillo, Leiden 1991.
- Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium Gregor von Nyssa*, red. H. Doerrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976.
- Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, w: *Gregorii Nysseni Opera*, t. VII, cz. I, red. H. Musirillo, Leiden 1991.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Kęty 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Kęty 2003.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna: wprowadzenie do «Rozmyślań» Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.
- Hankey W.J., *Mind*, w: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, S. Katz, Grand Rapids 1999.
- Hart D.B., *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the vestigia Trinitatis*, w: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, red. S. Coakley, Oxford 2003, s. 117-121.
- Katz S., *Seek-Find*, w: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald.
- Ladner G.B., *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, „Dumbarton Oaks Papers”, 12 (1958), s. 59-94.
- Laird M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, New York 2004.
- Low J., *Być tu i teraz. «Zwierciadło jasnego znaczenia», terma dzogchen Nudana Dordze z komentarzem Jamesa Low*, tłum. J. Janiszewska-Rain, Kraków 2005.
- Łapiński K., *Ananeou seauton: «Rozmyślania» Marka Aureliusza w kontekście grecko-rzymskiej praktyki filozoficznej*, Warszawa 2018.

- Matthews G.B., *Knowledge and illumination*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2005, s. 171-185.
- O'Daly G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley–Los Angeles 1987.
- Peroli E., *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, „*Vigiliae Christianae*” 51, No. 2 (May, 1997), s. 117-139.
- Plotinus, *Enneads*, tłum. i red. A.H. Armstrong, Cambridge–London 1966-1988.
- Re-thinking Gregory of Nyssa*, red. S. Coakley, Oxford 2003.
- Rist J.M., *Augustine: Ancient thought baptized*, New York 1997.
- Rist J.M., *Plotinus and Christian philosophy*, w: *Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 386-414.
- Roth C.P., *Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection*, „*Vigiliae Christianae*” 46, No. 1 (Mar., 1992), s. 20-30.
- Siemienieński A., Kiwek M., *Chrześcijańska mediacja monologiczna: źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013.
- Stead G.C., *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium Gregor von Nyssa*, red. H. Doerric, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, s. 107-127.
- Stock B., *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge–London 1998.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.
- Stróżyński M., *Spiritual Exercise in the Proem to Augustine's Confessions*, „*Augustinian Studies*” 49, 2 (2018), s. 221-245.
- The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2005.
- Theiler W., *Porphyrios und Augustin*, w: W. Theiler, *Forschungen zum Neu-Platonismus*, Berlin 1966, s. 160-251.
- The Passionate Intellect*, red. L. Ayres, Brunswick–New York 1995.
- The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, red. T. Finan, V. Twomey, Dublin 1992.
- Therapeia, askesis, meditatio: praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy, Warszawa 2017.
- Thrangou Rinpoche K., *Pointing Out the Dharmakaya. Teachings On the Ninth Karmapa's Text*, New York 2003.
- Williams R., *Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion*, w: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, red. L. Wickham, C. Bammel, Leiden 1993, s. 227-246.
- Williams R., *The Paradoxes of Self-Knowledge in the De Trinitate*, w: *Collectanea Augustiniana: Signum Pietatis*, red. J. Lienhard, E. Muller, R. Teske, New York 1993, s. 121-134.

ROBERT TROCHONOWICZ

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Dōgena *Fukan zazengi* jako tekst ujawniający istotne rysy buddyjskiej praktyki

Sposób praktykowania, zalecanej wszystkim medytacji na siedząco (jap. *Fukan zazengi* 普勸坐禅儀) to krótka instrukcja medytacji napisana przez Dōgena (1200-1253) w 1227 roku, zaraz po tym jak powrócił do Japonii ze swojej pielgrzymki z Chin. Jest to pierwsze jego pismo, inaczej niż inne teksty, które nie stało się częścią jego monumentalnego dzieła *Oko i skarbiec prawdziwego prawa* (jap. *Shōbōgenzō* 正法眼藏). W instrukcji tej autor wyjaśnia niezbędne detale dotyczące praktyki medytacji w pozycji siedzącej, związane z postawą ciała, aktywnością umysłu oraz elementami otoczenia. Dōgen napisał dwie wersje tego tekstu *Tenpuku Fukan zazengi* oraz *Koroku Fukan zazengi*¹, dokonując w tej drugiej kilku pomniejszych zmian i jednej niezwykle istotnej, ponieważ dotyczącej sedna medytacji odbywanej w pozycji siedzącej. Szczegółowe porównanie obydwu tekstów wykracza poza ramy niniejszego artykułu. W związku z tym ograniczę się tylko do stosownych napomnień. W artykule dokonam szczegółowej analizy całego tekstu *Koroku Fukan zazengi* oraz wzmiankowanej zasadniczej różnicy występującej w przytoczonych wersjach instrukcji.

Każde tłumaczenie jest jednocześnie interpretacją i w żadnej innej dziedzinie twórczości literackiej to stwierdzenie nie jest bardziej prawdziwe niż w odniesieniu do pism religijnych. Spośród wszystkich dostępnych tłumaczeń *Fukan zazengi* zdecydowałem się na wybór przekładu dokonanego przez Carla Bielefelda z roku 1988 z jego książki *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*. Istnieje oczywiście szereg innych tłumaczeń, także nowsze, między

¹ Nazwy er Japonii.

innymi pochodzące z roku 2003 dokonane przez Nishijimę i Crossa² – którzy również przełożyli *Shōbōgenzō*³ na język angielski – jednak po zapoznaniu się z nim odniosłem wrażenie, że bardziej adekwatne jest to dokonane przez Bielefelda. Poza tym jego książka zawiera tłumaczenie obydwu wersji oraz innych instrukcji do medytacji autorstwa Dōgena oraz innych⁴. Pozostałych tłumaczeń nie brałem pod uwagę, ponieważ mają one charakter popularny i często zawarta w nich terminologia jest obca pismom Dōgena. W mojej pracy nie korzystam z oryginału, ponieważ doszedłem do wniosku, że tłumaczenie dokonane przez Bielefeldta jest godne zaufania, biorąc pod uwagę renomę autora, jego drobiazgową znajomość języka oraz literatury zen. Analizę konkretnych cytatów podzieliłem (z grubsza) na akapity, podobnie jak uczynił to Bielefeldt. Jeżeli wydawało mi się to konieczne, dokonywałem analizy każdego poszczególnego zdania. Niekiedy kilka niepozornych napomnień, mówiących o przygotowaniach wstępnych zawiera w sobie ważne wskazówki dla prawidłowego zrozumienia całości. Dlatego właśnie zdecydowałem się na analizę całego – niedługiego wszakże – tekstu, w miarę możliwości nie lekceważąc żadnej z jego części.

Wstępne napomnienia

Tekst zaczyna się od stwierdzenia zaskakującego paradoksu leżącego u podstaw filozofii Dōgena i obecnego od samego początku w nurcie mahajany. Mowa tutaj o substancjalnej tożsamości ułudy i oświecenia albo, mówiąc inaczej, sansary oraz nirwany. Autor instrukcji zrównuje tę tożsamość z koncepcją jedności praktyki i przebudzenia (jap. *shushō ichinyo* 修証一如), jedną z najważniejszych w pismach Dōgena, a jej sens stanie się jaśniejszy w trakcie analizy tekstu. Oto początek *Fukan zazengi*:

Z absolutnego punktu widzenia, z zasady droga [osiągnięcia oświecenia] doskonale przenika wszystko. Jakim sposobem mogłaby pomieścić się jedynie w praktyce i przebudzeniu? Pojazd przodków jest naturalnie nieograniczony; dlaczego więc mamy przejmować się ciągłym wysiłkiem? Z całą pewnością wszystko, co

² *Master Dogen's Shobogenzo: IV Volumes*, tłum. G. Nishijima, Ch. Cross, Charleston 2006.

³ Dōgen, *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*, tłum. M. Kanert, Kraków, 2005; do samego *Shōbōgenzō* postaram się nie odnosić zbyt często. Jest to dzieło nazbyt obszerne, wymagające znacznie szerszego omówienia, niż jest to możliwe w formie artykułu.

⁴ W moim tłumaczeniu z języka angielskiego na język polski starałem się być możliwie jak najwierniejszy oryginałowi, ewentualne uwagi mające rozjaśnić tekst zawarłem w nawiasach kwadratowych. Jeśli chodzi o tłumaczenia nazw japońskich oraz chińskich, najpierw podaję transliterację, a następnie oryginalną pisownię chińską.

istnieje, jest daleko poza jakimkolwiek splamieniem, kto w takim razie mógłby uwierzyć w istnienie metod oczyszczenia?⁵

Cytat kończy się analogią do słynnego koanu, w którym mnich Mazu rozmawia z mistrzem Nanyue. Rozmowę tę Dōgen dokładnie opisuje w rozdziale dwunastym polskiego wydania *Shōbōgenzō*⁶ i dotyczy ona zasadniczego paradoksu buddyjskiej praktyki. Aby zrozumieć znaczenie tego fragmentu, potrzebujemy umieścić go w szerszym kontekście biografii autora. Dōgen przez cały okres swojego życia do momentu oświecenia borykał się z wewnętrznym konfliktem. Przyjmował on postać pytania, dotyczącego sensowności praktyki religijnej przy jednoczesnej akceptacji doktryny o wrodzonej oświeconej naturze każdej istoty. To pytanie było głównym impulsem popychającym młodego mnicha w jego duchowych poszukiwaniach, które ostatecznie zaprowadziły go do Chin, gdzie pod okiem Ruijnga – swojego mistrza – Dōgen uwolnił się od wszystkich wątpliwości. Ironicznie wspomina o tym w dalszym fragmencie: „To [czego szukasz] nigdy nie jest w innym miejscu, jak właśnie w tym [w którym aktualnie się znajdujesz], po co więc pielgrzymować w celu praktykowania tego?”⁷.

Według autora *Fukan zazengi*, mimo że oświecenie jest wrodzone i obecne u każdej żywej istoty, to jednak jego realizacja dokonuje się w konkretnym momencie. To zakłada istnienie procesu linearnego, w którym za pomocą odpowiedniej metody przechodzimy z punktu A do punktu B. Mimo to, w tekście Dōgen przedstawia sprawę z tych dwóch punktów widzenia. Z jednej strony proces osiągania oświecenia jest linearny, jednak z drugiej strony zawsze należy zaznaczyć, że wydarza się on w szerszym kontekście, jakim jest proces cyrkularny, w którym początek i koniec stykają się w tym samym punkcie. Z tego punktu widzenia wszelki ruch jest jedynie pozornym procesem samodzielnej realizacji tej zaskakującej prawdy. Należy pamiętać, że ta pozornosc jawi się jako taka dla oświeconego umysłu, zaś dla większości – pogrążonych w ułudzie ludzi – jest realną przepaścią. Mówi o tym ostatni fragment pierwszego akapitu: „A jednak, jeżeli zaistnieje najmniejsze rozróżnienie, choćby cienkie jak włos, powstanie wtedy luka jak pomiędzy niebem a ziemią. W momencie kiedy pojawi się nawet najdrobniejsze upodobanie lub niechęć, wszystko staje się pomieszane a umysł zagubiony”.

Przeciwieństwem umysłu zagubionego jest umysł poszukujący drogi (jap. *hotsu bodaishin* 発菩提心), który w pismach Dōgena oznacza postawę bezkompromisowej aspiracji do osiągnięcia doskonałego oświecenia

⁵ C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley 1988, s. 175.

⁶ Dōgen, *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*, s. 215-222.

⁷ C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals...*, s. 175.

dla dobra innych. Stanowi ona synonim występującego w pismach Nagarjuna sanskryckiego terminu *bodhicitta* (बोधचित्त), o bliskim mu znaczeniu. Jednak u Dōgena ten termin nabiera dramatycznego zabarwienia. Oznacza on bowiem gotowość do praktykowania prawa Buddy (sanskryt. *dharma*, jap. *hō* ホウ) w nieskończoność – czyli przez niekończące odradzanie się – bez względu na obecność oświecenia lub jego brak. Taka radykalna postawa sama w sobie jest już oświeceniem, a sama praktyka może być rozumiana jako proces godzenia się z tym traumatycznym rdzeniem.

Kolejny fragment jest przestrożą przed straceniem umysłu poszukującego drogi, czyli błędnym przeświadczeniem polegającym na zaprzestaniu praktyki po dostąpieniu połowicznego wglądu, lub wyrażeniem przekonania, że dyskursywna wiedza jest powodem do dumy. Kontynuując myśl, autor pisze tak:

Mimo dumy z własnego zrozumienia, przesycenia wglądem, oraz penetrującą wszystko mądrością. Mimo tego że osiągnąłeś drogę i opanowałeś sposób na oczyszczenie umysłu, oraz uwzniośliłeś się tak, że zawstydzasz niebiańskie istoty, to jednak wciąż możesz włączyć się po obrzeżach wejścia i wciąż odczuwać brak na nierównanej ścieżce wyzwolenia⁸.

Każde doświadczenie religijnego wglądu, którego adept jest świadom, z całą pewnością nie może być uznany za realne oświecenie. Dzieje się tak, ponieważ świadomość oświecenia jest jednocześnie świadomością samego siebie, a to już samo w sobie zawiera nieredukowalny element egotyzmu. Dlatego niezwykle istotnym punktem praktyki jest sukcesywne odrzucenie wszystkich takich doświadczeń jako złudzeń wbijających w arogancję. W związku z tym termin umysł poszukujący drogi możemy oddać jako postawę pokory, zaś jej utratę jako pychę.

W kolejnym fragmencie Dōgen – celem uprawomocnienia swojej wizji praktyki zen – powołuje się na tradycję, czyli autorytet linii przekazu buddów i patriarchów:

Nawet w przypadku mędrca z Jetavany, mimo jego wrodzonej mądrości, wciąż możemy zauważyć ślady jego sześcioletniego wyprostowanego siedzenia, a także innego mędrca z Shao-lin, który mimo tego, że przyjął pieczęć umysłu, to wciąż słyszymy o sławie jego dziewięcioletniego wpatrywania się w ścianę. Skoro nawet starożytni mędrzy byli tacy, to dlaczego współcześni ludzie ociągają się w poszukiwaniach Drogi?⁹

⁸ Tamże, s. 176.

⁹ Tamże.

Mowa tutaj o historycznym Siakjamunim oraz Bodhidharmie – legendarnym pierwszym patriarsze chińskiego chanu. To odniesienie do przykładów starożytnych mistrzów jest jednym z najważniejszych motywów w pismach Dōgena i uprawomocnieniem wszystkiego, czego nauczał. Należy zauważyć, że nie jest to tylko sprytnie posunięcie doktrynalne, ale faktycznie empiryczna obserwacja. Dawni mistrzowie praktykowali medytację, siedząc, również po osiągnięciu oświecenia, co prowokuje pytanie o prawdziwe znaczenie praktyki w buddyzmie zen. Medytacja jako sposób osiągnięcia oświecenia przez istoty pogrążone w ułudzie to tylko pół prawdy, drugie pół to rozumienie medytacji jako *modus vivendi* oświeconych istot. Praktyka jest jednocześnie drogą do oświecenia i ekspresją oświeconej natury. To właśnie w tym całościowym sensie, na podstawie przykładów z przeszłości, Dōgen prezentuje medytację widzianą niejako z perspektywy początku oraz perspektywy końca. Paradoksalność takiego myślenia wprawia w zakłopotanie i nie jest to przypadkiem. Będąc nauczycielem, wpisującym się w tradycję buddyzmu chan i zen, autor *Fukan zazengi* zamieszcza w swych pismach najbogatszy zbiór koanów, czyli niezwykłych sytuacji z życia dawnych mistrzów, które – głównie w szkole rinzai, ale nie tylko – stanowią dla mnichów obiekt nieustającej kontemplacji. W odniesieniu do chińskiej tradycji *cáodòng* (曹洞宗), którą zainicjował w Japonii Dōgen pod nazwą *sōtō*, element introspekcji koanu nie jest wyrażony wprost w tekstach tej tradycji. Jednak należy pamiętać o przykładzie samego autora *Shōbōgenzō*, którego do oświecenia nie doprowadziła znajomość jakichś ezoterycznych nauk ani sekretnych technik medytacyjnych, a właśnie problematyczne pytanie, które stanowiło palący problem, popychający go do tytanicznego duchowego wysiłku. Odpowiedź na to paradoksalne pytanie (jap. *kōan* 公案), które stanowi esencję duchowej pielgrzymki, nie może być odnaleziona za pomocą sił intelektu. Dōgen kontynuuje: „Dlatego zaprzestań intelektualnych wysiłków interpretacji słów i pogoni za mowami [dharmy]. Przeniknij [uczyn], krok wstecz zapalający światło oświetlające wszystko”¹⁰. Jeśli chodzi o uwolnienie się od niepokoju, rozważania intelektualne nie mają dużego znaczenia. Medytacja sama w sobie stanowi zagadkę, której nie można pojąć przy udziale intelektu, wręcz przeciwnie, to jego odrzucenie stanowi ów krok wstecz, a więc zaprzestanie pogoni za zrozumieniem, które za pomocą konceptu nieudolnie stara się petryfikować rzeczywistość. Odrzucanie wszystkich form intelektualnego zafałszowania jest jednym z zasadniczych punktów praktyki. Indyjski mędrzec Jiddu Krishnamurti w swoim przemówieniu w Ojai z 16 czerwca 1934 roku, stwierdza, że konflikt może istnieć wyłącznie pomiędzy fałszem i fałszem, a nigdy pomiędzy prawdą i fałszem, tak jak nigdy nie może istnieć walka pomiędzy światłem

¹⁰ Tamże.

i ciemnością¹¹. Podobnej analogii światła i ciemności używa Dōgen w przytoczonym fragmencie *Fukan zazengi*, w którym zaprzestanie pogoni za konceptualizacją jest tożsame z zapaleniem wewnętrznej lampy, która w jednej chwili oświeca i niszczy ciemność ignorancji.

W kolejnych zdaniach tekstu przyciąga uwagę określenie doświadczenia oświecenia u Dōgena jako puszczenia ciała i umysłu (jap. *shinjin datsuraku* 身心脱落): „Ciało i umysł odpadną same z siebie, a Twoja Pierwotna Twarz się wyłoni”¹².

Jest to sformułowanie, które autor przypisuje swojemu mistrzowi Ruijngowi i oznacza pozostawienie za sobą wszystkich trosk związanych z ciałem oraz umysłem – co pokrywa się z innym często powtarzaniem w pismach Dōgena pouczeniem związanym z odrzuceniem zysku i sławy. Termin dotyczy stosownych przygotowań w związku z podjęciem praktyki, tak aby żadne światowe namiętności nie naprzykrzały się adeptowi. Zysk oraz sławę możemy dopasować odpowiednio do namiętności ciała oraz umysłu, pierwsza bowiem dotyczy przyjemności, a druga arogancji intelektualnej wynikającej ze znajomości doktryny, która budzi zdumienie wśród innych i jest przyczynkiem do przykładania wagi do opinii społecznej. Obie te namiętności powinny zostać odrzucone, a prawdziwie oświecony człowiek to taki, który wszystko porzucił i wszystko zapomniał. Kiedy ani ciało, ani umysł nie stanowią już żadnej przeszkody, wtedy wyłania się coś, co w literaturze chanu i zenu nazywane jest między innymi Pierwotną Twarzą (jap. *honrai menmoku* 詠本来面目). Trzeba jednak przypomnieć, że proces sytuowania się w tej rzeczywistości należy rozumieć przede wszystkim cyrkularnie. W związku z tym porzucenie zysku i sławy i rozpoczęcie praktyki zen jest już samo w sobie odrzuceniem ciała i umysłu, co potwierdza ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu: „Jeżeli chcesz tego stanu, pośpiesznie praktykuj ten stan”¹³.

Jest to ważne zdanie, które Dōgen przytacza również pod koniec analizowanego tekstu, dlatego pozostawiam go tutaj bez komentarza.

Kolejne fragmenty tekstu opisują techniczny wymiar siedzenia: „Dla studiowania zen, najlepszy jest cichy pokój”¹⁴. Ciche pomieszczenie nie powinno oznaczać eliminacji wszystkich dźwięków, w przeciwnym wypadku autor instrukcji proponowałby również odcięcie zmysłu wzroku, a jak przekonujemy się dalej, wyraźnie zastrzega, że oczy podczas praktyki powinny pozostać otwarte. Ten fragment jest kolejnym punktem, wskazującym na odmienną wizję medytacji od stereotypowego poglądu, mocno osadzonego w tradycji *Jogasutr*, w którym to duchowa praktyka (*sadhana*) przedstawiana jest jako

¹¹ J. Krishnamurti, *Total Freedom*, San Francisco 1996, s. 26.

¹² C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals...*, s. 176.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 177.

powolny proces stopniowej deprivacji sensorycznej. U Dōgena taka forma praktyki jest niedopuszczalnym odejściem od poglądu jedności sacrum i profanum *ergo* nirwany i sansary *ergo* praktyki i oświecenia. Z jednej strony adept nie powinien okazywać zainteresowania światem, ale jednocześnie winien nie odcinać się od niego. Wiąże się to z kolejnym nakazem dotyczącym zachowania zdrowego rozsądku w spożywaniu posiłków: „Bądź umiarkowany w jedzeniu i piciu”¹⁵.

Lakoniczne wspomnienie o diecie odkrywa niechęć do ascetyzmu rozumianego jako aktywne umartwianie ciała. W buddyzmie sukces nie jest uzależniony od wytrzymałości na ból. Inaczej przedstawia się sytuacja w kwestii realizacji doczesnych planów oraz relacji międzyludzkich. Tutaj Dōgen zaleca radykalizm: „Odsuń od siebie wszelkie zaangażowanie i zakończ wszystkie relacje”¹⁶.

Warto wspomnieć, że w toku dziejów, buddyzm był przede wszystkim religią skoncentrowaną na stanie duchownym i to właśnie jego dotyczyły szczególne regulacje. Dla laikatu właściwie jedynym obowiązkiem było podtrzymywanie przy życiu mnichów, co skutkowało nagromadzeniem zasługi w formie dobrego karmana i korzystnym odrodzeniem. Takie rozłożenie akcentu było usprawiedliwione trudnościami, jakie przysparzało posiadanie rodziny i spełnianie obowiązku zarobkowania na jej utrzymanie. Trudności te były dwojakiego rodzaju: z jednej strony brak czasu i energii na praktykę religijną, a z drugiej strony trudność w osiągnięciu równowagi emocjonalnej w sytuacji ciągłego zaangażowania w relacje oraz światowe sprawy.

Dalszy fragment omawianego tekstu zawiera zalecenia dotyczące postawy psychologicznej: „Nie myśl o dobru i złu. Nie zajmuj się prawdą ani fałszem. Powściągnij działania umysłu, intelektu i świadomości. Zatrzymaj kalkulacje myśli, idei i zmysłów”¹⁷.

Rzeczywistość medytacji w pozycji siedzącej przekracza wszystkie przeciwieństwa. Eliminuje wszystkie punkty odniesienia, w stosunku do których możliwy jest sąd wartościujący, i w ten sposób niemożliwa staje się ocena praktyki jako lepszej lub gorszej. Medytacja nie może opierać się na rozumieniu intelektualnym – nieodmiennie zakładającym intencjonalne działanie zmierzające w jakimś kierunku – ponieważ w istocie nie ma w niej niczego do zrozumienia na poziomie dyskursywnej świadomości. Także dążenie do stania się buddą i ustanawianie tego jako celu praktyki jest tworzeniem kolejnego – co prawda ostatecznego, ale jednak – punktu odniesienia. Ten subtelny i trudno dostrzegalny błąd, przed którym przestrzega Dōgen w kolejnym niezwykle

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

istotnym wskazaniu, nieobecny w wcześniejszej wersji Tenpuku: „Nie staraj się stworzyć Buddy, nie bądź przywiązany do siedzenia w bezruchu”¹⁸.

Sama intencja zostania buddą za pomocą medytacji jest rodzajem uromantycznionej wizji stanu buddy. Element linearnego rozwoju adepta polega właśnie na usunięciu tych romantycznych wizji, zasłaniających zupełnie realne konsekwencje praktyki tylko siedzenia (jap. *shikan taza* 只管打坐) oraz każdej innej aktywności – tradycyjnie podporządkowanej leżeniu, staniu oraz chodzeniu. Bycie przywiązanym do siedzenia w bezruchu może odnosić się do dwóch kwestii. Pierwsza z nich dotyczy militarne go stylu siedzenia. Polegał on na wymuszaniu napięcia mięśniowego w trakcie przyjmowania tej pozycji, co miało dawać złudne poczucie pewności prawidłowej praktyki. Już samo to wskazuje na intencjonalne działanie, przed którym cały czas przestrzegał Dōgen. Drugi sens tej wypowiedzi odnosi się do przeświadczenia, jakoby praktyka ograniczała się wyłącznie do siedzenia, a wszystko, co wydarza się poza nią, jest traktowane jako trwonienie czasu. Pokutuje tutaj nieprawdziwe rozróżnienie na sacrum i profanum, obce nurtowi mahajany.

Kolejne fragmenty tekstu dotyczą już ściśle technicznych aspektów praktyki, mających swoje korzenie w tradycji. Dōgen poucza, między innymi, o potrzebie maty, poduszki oraz instruuje adepta o właściwym ułożeniu nóg, w zgodzie z przykładem starożytnych mistrzów medytacji. Oto dalsze napomnienia:

W miejscu, w którym zwykle siadasz, rozłóż grubą matę i na jej środku połóż poduszkę. Siadaj albo w pełnym skrzyżowaniu nóg [pełny lotos], albo połowicznym skrzyżowaniu nóg [półlotos]. Jeżeli chodzi o pełną pozycję, najpierw połóż prawą stopę na lewym udzie, a następnie lewą stopę na prawym udzie. Jeżeli chodzi o połowiczną pozycję, po prostu połóż lewą stopę na prawym udzie¹⁹.

Pozycja pełnego lub połowicznego lotosu w siadzie na poduszce powoduje, że ciało zdobywa trzy punkty oparcia, pośladki oraz spoczywające niżej na macie kolana. Biodra naturalnie wysuwają się do przodu, a kręgosłup prostuje się bez użycia wysiłku. Od właściwego ułożenia nóg oraz wysokości poduszki zależy jakość całej sesji medytacyjnej, która nie powinna być – jak wspomniano wyżej – ascetyczną walką z bólem. Spośród wszystkich możliwych pozycji medytacji, pozycja lotosu jawi się jako wyjątkowo trudna dla mieszkańców Zachodu, jednak według wielowiekowej tradycji została wypracowana i sprawdzona jako najbardziej odpowiednia dla długich sesji medytacyjnych. Jeśli chodzi o skrajności w tym względzie, to z jednej strony mamy

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 178.

przykład mnichów dzinijskich, którzy medytują na stojąco, z drugiej frywolność, mówiąca o tym, że każda pozycja jest właściwa. W pierwszym przypadku konfrontujemy się z niepotrzebnym napięciem, z drugiej strony z ospałością. Oba te ekstrema nie są pożądane, a środkową drogą między nimi jest właśnie pozycja pełnego lotosu. W kolejnym akapicie Dōgen kontynuuje opis pozycji ciała: „Poluzuj swoją szatę oraz pas i właściwie je uporządkuj. Następnie umieść swoją prawą dłoń na lewej stopie, a lewą dłoń na prawej dłoni. Złącz swoje kciuki. Później wyprostuj swoje ciało i siedź w ten sposób. Nie przechylaj się ani na lewo, ani na prawo, ani do przodu, ani do tyłu”²⁰.

Pozycja rąk ma w buddyźmie duże symboliczne znaczenie. Ta opisana przez Dōgena to kosmiczna mudra (jap. *hokkai join* 法界定印), która kształtem przypomina owal, czyli najpopularniejszy symbol graficzny, z którym kojarzony jest buddyżm zen. Podobnie, symbolem, z którym najczęściej kojarzony jest buddyżm tybetański, jest owalna mandala – reprezentuje ona pełnię i doskonałość. Prawidłowa postawa jest symetryczna i prostopadła w stosunku do płaskiego podłoża, co w połączeniu z nienagannym ułożeniem szat, ma również wymiar estetyczny, który u obserwatora wywołuje odczucia elegancji i wzniosłości. Nie bez powodu figury historycznego Buddy przedstawiają go najczęściej właśnie w pozycji lotosu. Oto kontynuacja drobiazgowego opisu pozycji ciała: „Twoje uszy powinny być równoległe z ramionami, a nos w prostej linii z pępkiem. Przyciśnij język do przedniej części podniebienia i zamknij usta oraz zęby. Oczy powinny być zawsze otwarte. Oddychaj spokojnie przez nos”²¹.

Każdy czytelnik Dōgena może łatwo zauważyć, jak w wybranych wypowiedziach bardzo dba on o szczegóły, zwłaszcza kiedy nie jawią się one jako najistotniejsze aspekty praktyki. Niestety ta tendencja nie jest ciągła – co prawdopodobnie jest zamierzone – i czasami skazani jesteśmy na domysł, czego przykładem będą następne wersety.

Sedno praktyki I

Od tego miejsca kończą się uwagi techniczne, a rozpoczyna coś, co można określić jako kamień węgielny *Fukan zazengi*, mianowicie fragment dotyczący samego sedna praktyki. Wyjątkowo dokonam tutaj analizy obu wersji tekstu, z uwagi na zasadniczą różnicę, jaka w nich występuje. Oto fragment ze starszej wersji Tenpuku: „Kiedy uregulowałeś swoją postawę, weź jeden głęboki wdech i zrób pełny wydech. Pokońsaj się na lewo i prawo.

²⁰ Tamże, s. 179.

²¹ Tamże, s. 180.

Kiedykolwiek myśl się pojawi, bądź jej świadom. W momencie, w którym stajesz się jej świadom, ona znika”²².

Po zapoznaniu się z powyższym może pojawić się refleksja: Do kogo tak naprawdę zwraca się Dōgen w tym zdaniu? Jakiego rodzaju podmiotem jest ten, który uświadamia sobie pojawiającą się myśl? W kontekście buddyjskiej nauki o nieistnieniu trwałego substancjalnego Ja to coś, co uświadamia sobie myśl, nie jest jakimś konkretnym podmiotem, ale tylko inną myślą. Aby ten proces myślowy mógł być kontynuowany, musi zachodzić złudzenie o istnieniu niezależnego – a więc istniejącego realnie – od myśli podmiotu. Aby ta iluzja mogła się utrzymać, musi mieć zapewnione odpowiednie warunki ciąglego napływu bodźców. Jeżeli te bodźce zostaną wyeliminowane, a jedynym zajęciem pozostanie tylko siedzenie, to w tym stanie podmiot wraca do punktu, w którym żaden proces myślowy nie może się utrzymać przez dłuższy czas. Mówiąc inaczej, to w prostym siedzeniu pozbawionym celu proces myślowy musi dojść do punktu, w którym niemożliwe jest jego dalsze kontynuowanie. W tym punkcie jako ostatnia pojawia się myśl uświadamiająca myślenie, która niszczy cały proces. Determinacja, która nie pozwala na kompromisy, doprowadza do momentu, w którym podmiot urzeczywistnia swoją naturę²³, że on sam nie jest niczym innym jak tylko kolejną myślą spoglądającą na siebie.

Potwierdzenie tego znajdujemy w dalszym fragmencie: „Jeśli przez długi czas zapomnisz o wszystkich rzeczach [przedmiotach], naturalnie staniesz się całością. Oto sedno sztuki siedzącej medytacji. Siedząca medytacja to brama dharmy wielkiego spokoju i radości”²⁴. Nie ma tutaj mowy o formie intencjonalnego działania polegającego na staraniach o zapominaniu o wszystkich rzeczach, ponieważ wszelka forma intencji petryfikuje podział na podmiot i przedmiot. Dōgen w tym zdaniu stwierdza, że aby zapomnieć o wszystkich rzeczach, niezbędne jest zapomnienie o samym sobie – jest to proces symultaniczny, ponieważ podmiot i przedmiot definiują się nawzajem. Bez względu na to, czy mowa o zapominaniu o podmiocie lub przedmiocie, jedynym sposobem jest studiowanie samego siebie, czyli, według Dōgena, praktyka buddyjskiej medytacji. Dobitnie pisze o tym sam autor *Fukan zazengi* w pierwszym rozdziale *Shōbōgenzō*: „Uczenie się i poznawanie Drogi Buddy jest poznawaniem samego siebie [«ja»]. Uczenie i poznawanie samego siebie jest Zapomnieniem o samym sobie”²⁵.

Czyli zapomnieniem o wszystkich rzeczach i staniem się jedną całością w absolutnej koincydencji z całym wszechświatem, jak mówi o tym

²² Tamże, s. 181.

²³ Ściślej, brak jakiegokolwiek natury. To typowy paradoksalny styl wypowiedzi w zenie.

²⁴ C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals...*, s. 181.

²⁵ Dōgen, *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*, s. 56.

wcześniejszy fragment ery Tenpuku. Wszystko to są procesy wydarzające się spontanicznie, zaś jedynym zadaniem spoczywającym na adeptcie to – mówiąc w skrócie – zacząć i nie kończyć. Prawdziwym sednem praktyki jest więc determinacja.

Sedno praktyki II

Pozostaje w sferze domysłów, dlaczego Dōgen zmienił ten fragment w tekście Koroku na koan z mistrzem chanu Yaoshanem Hongdao. Z całą pewnością jest to najbardziej zagadkowa modyfikacja, zwłaszcza że dotycząca punktu, w którym autor wyjawia esencję praktyki. Być może miało to nadać pismu bardziej oryginalny charakter, ale bardziej prawdopodobnym powodem mógł być lęk przed uznaniem wcześniejszego opisu jako zachęty do wysiłku woli i intelektu celem uspokojenia umysłu. Słuszność takiego stanowiska uprawdopodobnia inna zmiana w tekście, wskazanie nieobecne w wersji wcześniejszej, w którym Dōgen zaleca, aby nie starać się zostać buddą za pomocą praktyki. Dodatkowo przemawia za tym pojawiające się dalej napomnienie, aby nie sądzić, że medytacja w pozycji siedzącej, której naucza, jest podobna do innych praktyk medytacyjnych. Warto nadmienić, że w zwoju dwunastym *Shōbōgenzō* zatytułowanym *Napomnienia dotyczące siedzącej medytacji*²⁶, Dōgen dokonuje egzegezy wskazanego koanu z typową dla siebie finezją. Z uwagi na rozmiary artykułu skupiam się jedynie na własnej interpretacji tego fragmentu z pominięciem komentarza do egzegezy Dōgena. Przyjrzyjmy się zatem zmienionej wersji, zdanie po zdaniu: „Siedząc nieporuszoną, myśl o niemyśleniu”²⁷.

Początkujący adept zawsze będzie próbował za pomocą umysłu uspokoić umysł lub za pomocą myśli powściągnąć myśl. Jest to złudzenie kontroli, wynikające z wiary w odseparowany od myśli, realnie istniejący podmiot. Przypomina to próbę lewitacji lub choćby oderwania się od ziemi poprzez uchwycenie własną ręką własnych włosów i ciągnięcia ich w górę²⁸. W jaki sposób wybrnąć z tego błędnego koła? Dōgen pisze dalej: „Czym jest myślenie o niemyśleniu? Nie-myślenie [to coś innego niż myślenie]”²⁹.

Nie ma żadnego sposobu. Myślenie o niemyśleniu to spontaniczny proces tożsamy z fizycznym aspektem tylko siedzenia, nie ma między nimi żadnej różnicy. Samo więc pytanie jest bezsensowne, tak samo jak bezsensowna jest odpowiedź na nie. Bez względu na to, czy przetłumaczylibyśmy to

²⁶ Tamże, s. 215-222.

²⁷ C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals...*, s. 181.

²⁸ Nawiązuję oczywiście do osobliwej przygody Barona Muenchhausena.

²⁹ C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals...*, s. 181.

jako np. niemyślenie, pozamyślenie, ponadmyślenie albo nawet myślenie, to i tak pozostalibyśmy w tej samej zagadkowej sytuacji braku odpowiedzi. Najdobitniej ujmuje tę trudność zachodni myśliciel Ludwig Wittgenstein w tezie 6.5 swojego słynnego traktatu: „Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania. Wielka zagadka nie istnieje. Jeżeli jakieś pytanie da się w ogóle postawić, to *można* też na nie odpowiedzieć”³⁰.

Nie tylko całe *Fukan zazengi*, ale również wszystkie inne pisma Dōgena zawierają w sobie element pewnej ironii. Całe *Shōbōgenzō* jest właściwie zbiorem żartobliwych pytań, co bynajmniej nie jest interpretacją lekceważącą, a wręcz przeciwnie, z czym zapewne zgodziłby się Wittgenstein. Oto przypisywana mu, dotycząca tego wypowiedź: „Poważna i dobra praca filozoficzna mogłaby być wypełniona w całości żartami (jednocześnie nie będąc banalną)”³¹.

Ślepą plamką, która utrudnia spostrzeżenie tego faktu, jest to, że osobą, z której żartuje Dōgen, jest sam czytelnik. Docenienie tego rodzaju humoru wymaga więc pewnego dystansu. Nie może to bynajmniej być usprawiedliwieniem rezygnacji z praktyki, wręcz odwrotnie jest dopiero jej początkiem. Dlatego Dōgen przypomina pisarza kryminałów, który na pierwszych stronach książki wyjawia zakończenie powieści, a następnie prowadzi czytelnika przez całą historię, nieprzerwanie utrzymując napięcie. Przypominając metaforę z początku tekstu, można zasadnie stwierdzić, że cała historia sprowadza się do pokonania cienkiego jak włos zwątpienia, które wystarcza, aby oddzielić praktykę od oświecenia.

Japoński myśliciel konkluduje następującymi słowami: „Oto sedno sztuki medytacji w pozycji siedzącej”³².

Prawidłowa praktyka medytacyjna rozpoczyna się dopiero po okresie przejściowym, w którym intencjonalne działanie pozornego podmiotu się wyczerpuje. Ten proces ma własną dynamikę, dlatego autentyczna praktyka nie jest możliwa od samego początku. Następuje ona dopiero po dość długim okresie powolnego rozczarowywania własnymi możliwościami. Na Drodze buddów i patriarchów nie ma skrótów. Dlatego sednem praktyki zen jest determinacja, a nie jakaś forma techniki – trzeba pukać w bramę, dopóki się nie otworzy, a potem pukać dalej – o czym Dōgen wspomina w następnym zdaniu: „Medytacja w pozycji siedzącej [zazen] nie jest praktyką dhyany [shu-zen], to po prostu brama dharmy wielkiego spokoju i radości”³³.

Medytacja w pozycji siedzącej nie może być postrzegana jedynie jako linearny proces rozpoczynający się od ignorancji i zwieńczony spektakularnym

³⁰ L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 82.

³¹ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford 2001, s. 27-28.

³² C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals...*, s. 181.

³³ Tamże.

oświeceniem, jak rozumiana była praktyka dhyany lub *shuzen* przekazywana przez pielgrzymów przed Dōgenem. Ta wizja musi zostać uzupełniona o prawidłowe rozumienie medytacji wolnej od kompulsji osiągnięcia, a więc takiej, w której ostateczne oświecenie jest zupełnie zwykłym doświadczeniem jedności praktyki i oświecenia, o czym mówi kolejne zdanie: „To praktyka i potwierdzenie [oświecenia] ostatecznego przebudzenia”³⁴, które to ostateczne oświecenie jest stanem wolnym od wszelkich wątpliwości. Żadne pytanie nie może się utrzymać w świadomości oświeconego człowieka. Jeżeli bowiem nie ma na nie odpowiedzi, to pytania też – tak naprawdę – nie ma. Oto kolejne zdanie: „To zrealizowany koan, kosze i klatki nie mogą tego osiągnąć”³⁵.

Urzeczywistnienie koanu jest tożsame z odrzuceniem koanu. Pytanie, na które – ponad wszelką wątpliwość – nie ma odpowiedzi, musi zniknąć. Introspekcja koanu jest integralną częścią medytacji zen – w mojej ocenie różnica jest formalna – nie mamy do czynienia z dwiema odrębnymi formami praktyki, jednak ze względu na objętość tej pracy nie mogę w pełni rozwinąć tej problematyki.

Rezultatem praktyki jest stan pełnej integracji wewnętrznej i zewnętrznej. Dōgen pisze o tym w ten sposób: „Jeśli uchwycisz punkt tej praktyki, będziesz jak smok nurkujący w wodzie albo jak tygrys skaczący po górach. Musisz zrozumieć, że w momencie, kiedy właściwa postawa [pogląd] jest obecny, senność i rozproszenie, od samego początku, są odsunięte na bok”³⁶.

W mitologii japońskiej naturalnym środowiskiem dla smoka jest woda, zaś dla tygrysa góry i lasy. Tak samo dla autentycznego adepta, który uchwycił sedno praktyki, każde miejsce jest właściwym miejscem i każdy dzień jest dobrym dniem³⁷. Jeżeli ostateczny cel jest od zawsze osiągnięty, to wszystkie neurotyczne wątpliwości zostają odcięte od gruntu, z którego wyrastają.

Końcowe napomnienia

Rozważania dotyczące sedna praktyki Dōgen konkluduje krótkim zdaniem o właściwym kończeniu sesji medytacyjnej: „Kiedy podnosisz się z siedzenia, poruszaj się powoli i wstań spokojnie. Nie spiesz się”³⁸.

Ta ostatnia techniczna uwaga kończy właściwą część instrukcji i rozpoczyna wspomnienia o dawnych mistrzach oraz ich metodach. Najpierw Dōgen

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 182.

³⁷ Powiedzenie Baizhanga (749-814), twórcy reguł monastycznych chanu.

³⁸ C. Bielefeldt, *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, s. 183.

stwierdza: „Biorąc pod uwagę przeszłość, widzimy, że przekraczanie profanum i przekraczanie sacrum, porzucanie tego ciała podczas siedzenia oraz odrzucania tego ciała podczas stania jest zupełnie podporządkowane tej mocy”³⁹.

Mistrzowie dawnych epok przekraczali wszystkie dualizmy, odrzucając przywiązania i w pełni oddając się praktyce. Bez względu na to, czym się zajmowali, zawsze działali w pełnym skupieniu, bez zwracania uwagi na własne zdrowie i życie (ponieważ wszystko traktowali jako części tej samej praktyki). Mimo że praktykowali to samo, to jednak różnili się między sobą. Zwraca na to uwagę kolejny fragment:

Z pewnością więc, aby uchwycić zmianę okazji poprzez palec, drążek, igłę lub młotek i aby przedstawić weryfikację w zgodzie z miotłką, pięścią, kijem albo krzyknięciem. Nie jest to coś, co można zrozumieć za pomocą rozróżniającego myślenia, jeszcze mniej za pomocą praktyki i potwierdzenia nadnaturalnych zdolności⁴⁰.

Zrozumienie zachowania starożytnych mistrzów nie jest zadaniem dla intelektu. Bez względu na to, jak bardzo przeświadczeni jesteśmy o autorytecie dawnych mistrzów, nie zrozumiemy tego jedynie poprzez studiowanie ich wyjątkowych metod nauczania. Nawet będąc świadkiem cudownych zdarzeń, nie mamy pewności zrozumienia ich znaczenia. Niezbędne jest poznanie korzenia, z którego wyrasta ich zrozumienie. Ten korzeń jest czymś, co wymyka się racjonalizacji, o czym Dōgen pisze dalej w ten sposób: „Muszą oni [dawni mistrzowie] reprezentować postępowanie poza dźwiękiem i formą. Jak mogliby nie zapewnić właściwego standardu [zachowania] przed wiedzą i rozumieniem?”⁴¹.

Praktyka medytacji w pozycji siedzącej, której z zapalem oddawali się dawni mistrzowie, nie czyniła z nich mistrzów. Według Dōgena musieli oni być mistrzami jeszcze przed rozpoczęciem praktyki, w przeciwnym razie nigdy nie rozpoznaliby medytacji w pozycji siedzącej jako jedynej drogi buddów i patriarchów. Mimo że praktyka pozostaje taka sama, to ekspresja oświeconej natury jest zależna od specyfiki osobowości i środowiska. Dawni mistrzowie znani byli ze stosowania uderzeń, krzyków lub paradoksalnych wypowiedzi, nie należy jednak skupiać się na nich i silić na ich interpretację, grozi to bowiem utratą z horyzontu wspólnego mianownika tego rodzaju ekscentryzmów. Osobliwe przykłady z przeszłości nie powinny być onieśmielające, o czym Dōgen jasno stwierdza:

Dlatego nie ma to znaczenia, czy ktoś jest bardzo inteligentny albo bardzo głupi. Nie ma różnicy pomiędzy tymi wybitnymi lub niskimi zdolnościami.

³⁹ Tamże, s. 184.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

Skoncentrowany wysiłek jest sam w sobie osiągnięciem Drogi. Praktyka i weryfikacja [oświecenie] są z natury niesplamione. Postęp w stronę oświecenia to kwestia codziennych spraw⁴².

Inteligencja, a w jeszcze mniejszym stopniu wiedza dyskursywna, nie mają znaczenia, jeżeli adept oddaje się praktyce z pełnym zapalem, oddalając od siebie wszystko inne. Według autora *Fukan zazengi*, praktyka kogoś takiego nie różni się od praktyki samego historycznego Buddy. Medytacja w pozycji siedzącej jest czysta, ponieważ bez względu na to, czy praktykuje ją geniusz lub ignorant, święty albo pospolity grzesznik, to w samym fakcie siedzenia następuje *coincidentia oppositorum*, w której najwyższe sacrum nie różni się od codziennych aktywności świata profanum. Dalej padają słowa o przykładzie buddów i patriarchów:

W naszym świecie oraz innych miejscach, od Zachodniego Nieba i Wschodniej Ziemi, wszyscy w takim samym stopniu podtrzymują pieczęć Buddy, ciesząc się własnym stylem nauczania. Poświęcają się wyłącznie siedzeniu, są uwięzieni przez wyprostowaną postawę. Mimo że mówią o dziesięciu tysiącach rozróżnień i tysiącu różnic, to i tak jedyne, co robią, to praktykują zen i podążają drogą⁴³.

Nie tylko w *Fukan zazengi*, ale we wszystkich swych pismach Dōgen przekonuje, że jedyną drogą prowadzącą do oświecenia jest nieporuszone siedzenie, pozbawione nawet najbardziej chwalebnej motywacji. Bez względu na wszystkie nauki oraz wachlarz praktyk nigdy nie powinniśmy stracić z oczu tego, co stanowi podstawę buddyźmu. Dlatego następny fragment napomina o niezbędnym pośpiechu: „Dlaczego opuszczać poduszkę we własnym domu i wędrować po piaszczystych regionach innego kraju? Jeśli uczynisz jeden fałszywy krok, ominie cię to, co jest dokładnie przed tobą. Skoro już masz funkcjonalną esencję ludzkiego ciała, nie spędzaj dni na próżno”⁴⁴.

Tutaj japoński mistrz zniechęca czytelnika do pójscia jego śladami. Skoro bowiem on sam odnalazł prawdę i przekazuje ją w formie *Fukan zazengi*, to nie ma konieczności, aby inni marnowali czas na kolejne religijne pielgrzymki. W jeszcze większym stopniu odnosi się to do poszukiwania wrażeń w świecie doczesnym: „Kiedy troszczysz się o funkcjonalną esencję drogi Buddy, czy jest możliwe dalsze cieszenie się iskrą z krzemienia?”⁴⁵.

Dla dorosłego człowieka nie jest możliwy powrót do stanu dzieciństwa i cieszenia się prostymi zabawami. Gdyby tak się stało, mówilibyśmy

⁴² Tamże, s. 185.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 186.

⁴⁵ Tamże.

o patologicznym mechanizmie obronnym nazwanym regresją, który jest reakcją ucieczki przed wyzwaniem dojrzałego życia. Dokładnie w taki sam sposób człowiek, który rozpoznał prawdę w dharmie, nie może dłużej absolutyzować sukcesów i porażek życia doczesnego. „Zaiste forma i substancja są jak kropla rosy na źdźble trawy, a dobre powodzenie niczym światło błyskawicy, w jednej chwili stają się puste, w jednym momencie są utracone”⁴⁶.

Dōgen napomina o tym, że czasu pozostało bardzo niewiele, dlatego adepci, którzy poważnie traktują buddyzm, nie powinni zajmować się poprawą swoich warunków życiowych i zmianą okoliczności. Każdy wysiłek skierowany w stronę inną niż medytacja w pozycji siedzącej jest wysiłkiem skierowanym w złym kierunku. Dlatego Dōgen przypomina, że ostateczny cel życia nie może być utylitarny – to nie zdrowie i długie życie jest najważniejsze, tylko wierność prawdzie nawet za cenę życia.

Dōgen zdecydowanie zachęca do postawienia wszystkiego na jedną kartę, sugerując, że wszystkie racjonalne obawy są tylko objawem iluzji, a więc uznawania jakiegoś elementu rzeczywistości za nieprzemijający. Japoński mistrz zaleca medytację w pozycji siedzącej jako najlepszy lek na wszystkie troski, tak światowe, jak i ostateczne. W ostatnim akapicie Dōgen tymi słowami podsumowuje treść *Fukan zazengi*:

Wybitni uczniowie dharmy, od dawna przyzwyczajeni do szukania słońca, módlcie się, abyście nie zwątpili, kiedy objawi wam się prawdziwy smok. Podążajcie drogą, która wskazuje bezpośrednio na rzeczywistość. Szanujcie człowieka, który zrozumiał naukę i jest zupełnie wolny w działaniu. W zgodzie z oświeceniem wszystkich Buddów. Dziedzicząc samadhi wszystkich Patriarchów. Jeśli w ten sposób będziesz czynił przez długi czas, to niedługo staniesz się właśnie taki. Twój skarbiec otworzy się sam z siebie i będziesz mógł go używać tak, jak zechcesz⁴⁷.

Autor obiecuje, że wiernie naśladowując zachowanie Buddy, każdy, prędyż czy później, musi w pełni rozwinąć swój potencjał. Nawet jeśli początkowej praktyce brakuje autentyczności, to ostatecznie, pod wpływem niezachwianej dyscypliny, praktykując na wzór buddów i patriarchów, adept spontanicznie stanie się jednym z nich. Przebywanie w odpowiednim towarzystwie determinuje postawę, możemy wobec tego zaryzykować stwierdzenie, że praktyka medytacji w pozycji siedzącej, jest bliskością z buddami i patriarchami linii przekazu, do której pełne zaufanie jest warunkiem koniecznym i wystarczającym.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 187.

FUKAN ZAZENGI BY DŌGEN AS A TEXT REVEALING THE ESSENTIAL FEATURES
OF BUDDHIST PRACTICE

Abstract

The aim of this article is the presentation and relatively detailed analysis of the text written by the medieval monk Dogen entitled *Fukan zazengi*. This is one of the most important religious scriptures in the history of Japanese Buddhism and Buddhism in general, constituting the basic instructional manual within the wide Mahayana current. In the article I present the author's view, which boils down to emphasizing the importance of independent meditation practice based on examples of former masters. At the same time, I emphasize the final mystery of the actual practice itself and Dogen's advice to reject the understanding of religious practice in terms of profit and loss.

The paper also touches the problem occurring within two versions of the discussed meditation instruction. The differences in the two texts are twofold, on the one hand, more or less significant corrections throughout the whole text and on the other hand one fundamental change that determines the core of religious practice, which is, after all, a sine qua non of Buddhism. As I will try to prove, this change, contrary to appearances, is not as revolutionary as it might seem and both versions reveal the same secret of sitting meditation.

Keywords: Dogen, *Fukan Zazengi*, Shobogenzo, sitting meditation, religious practice, former masters, Buddhism, Mahayana, Zen, Wittgenstein

Słowa kluczowe: Dogen, *Fukan zazengi*, Shobogenzo, medytacją siedząc, praktyka religijna, dawni mistrzowie, buddyzm, mahajana, zen, Wittgenstein

BIBLIOGRAFIA

- Bielefeldt C., *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley 1988.
 Dōgen, *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005.
 Krishnamurti J., *Total Freedom*, San Francisco 1996.
 Malcolm N., *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford 2001.
 Wittgenstein L., *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2007.

TOMASZ SIKORA
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny

**Światło z Bezkresu – pochodzenie pleromy
według dzieła *Ocarot Chaim* („Skarbce życia”)
rabina Chaima Vitala – wstęp, tłumaczenie, komentarz**

Powszechnie znany w kręgu badaczy, wyjątkowo złożony stan źródeł do kabały luriańskiej jest wypadkową działania szeregu czynników, spośród których za najważniejsze należy uznać przede wszystkim trzy¹. Po pierwsze, rabin Izaak Luria (1534-1572) prawie nie pozostawił po sobie pism autorskich (pomijając wczesny komentarz do zoharycznego tekstu *Sifra de-cenijuta* [Księga ukrycia] oraz nieliczne pisma homiletyczne). Po drugie, istniał szereg wzajemnie zantagonizowanych tradentów różnych wersji jego nauczania (rabini: Chaim Vital, Izrael Sarug, Józef ibn Tabul, Mojżesz Jona). Po trzecie, kabała luriańska, ta przekazywana w najbardziej rozpowszechnionej wersji rabina Chaima Vitala, stanowiła syntezę jego zapisków z nauczania Lurii z podobnymi notatkami innych uczniów, która to synteza, pod tytułem *Ec chajim* (*Drzewo życia*), w różnych wariantach przeszła przez co najmniej trzy

* Z wyjątkiem form rdzeni czasownikowych w tekście zastosowano uproszczoną transkrypcję hebrajską.

¹ Kwestia rozwoju piśmiennictwa luriańskiego była przedmiotem szczegółowych badań przeprowadzonych przez: R. Meroz, *Geula ba torat ha-Ari* (*Zbawienie w pismach boskiego rabina Izaaka*), Jerozolima 5748, s. 39-94 (rozprawa doktorska), J. Awiwi, *Kabalat ha-Ari* (*Kabała boskiego rabina Izaaka*), t. I-III, Jerozolima 5768 – pierwszy i drugi tom tego dzieła stanowią najbardziej analityczne omówienie wspomnianych procesów redakcyjnych. Ogólny przegląd stosownych zagadnień podają: G. Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala*, Frankfurt a. M. 2008, s. 30-76; L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, s. 16-17; K.E. Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Frankfurt–New York 2005, s. 619-622; Szaron Szatil, *Ha-Ari. Sippura we-haguta szel mahapechat ha-kabbalah bi-Cefat*, Tel Awiw 2007, s. 9-36.

różne opracowania redakcyjne znane jako *Mahdura qama* (*Redakcja pierwsza*), *Mahdura tinjana* (*Redakcja druga*), *Mahdura mecija* (*Redakcja środkowa*). Końcowym wynikiem tego procesu była *Mahdura batra* (*Redakcja ostatnia*) uporządkowania przez rabina Jakuba Cemacha (opracowana w latach 1641-1646). Rabin Cemach zredagował materiał w postaci zbioru ośmiu pism: (1) *Ocarot Chajim* (*Skarbce życia*), (2) *Kehilat Jaakow* (*Wspólnota Jakuba*), (3) *Szaar newua we-ruach ha-kodesz* (*Brama proroctwa i Ducha Świętego*) – znana również jako *Szaar ha-jichudim* (*Brama zjednoczeń*), (4) *Szaar ha-gilgulim* (*Brama reinkarnacji*), (5) *Adam jaszar* (*Prosty człowiek*), (6) *Olat tamid* (*Wieczna ofiara*), (7-8) dwa zagubione tomy egzegezy zoharycznej.

Jednak *Mahdura batra* była „ostatnią redakcją” tylko z nazwy, gdyż uwzględniając edycję, której podjęli się rabini Beniamin ha-Lewi i Elisza Vestali, definitywną wersję w ścisłym znaczeniu sporządził dopiero rabin Meir Popper (†1662), który całość spuścizny luriańskiej zredagował w postaci trzech dzieł: (1) *Nof ec chajim* (*Wierzchołek drzewa życia*), (2) *Pri ec chajim* (*Owoc drzewa życia*). (3) *Derech ec chajim* (*Droga do drzewa życia*). Ostatnie dzieło zawiera wprowadzające metafizyczne traktaty i znane jest obecnie za sprawą wydawcy, Izaaka Satanowa, jako *pars pro toto Ec chajim* (*Drzewo życia*)². Jak wspomniano powyżej, w redakcji rabina Jakuba Cemacha tekstem stojącym na początku luriańskiego korpusu rabina Chaima Vitala jest księga *Ocarot chajim* (*Skarbce życia*), która niewątpliwie stanowi najbardziej systematyczny i ujednolicony wykład struktury i dynamiki procesu emanacji w kabale luriańskiej, pochodzący od bezpośredniego, wybranego ucznia Lurii. W świetle skrupulatnych badań izraelskiego badacza, Józefa Awiwiego, najstarsza kopia tekstu znajduje się w zbiorze manuskryptów Biblioteki Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie jako manuskrypt 724³. Na jego stronie tytułowej znajduje się informacja pochodząca od redaktora:

ספר אוצרות חיים חלק ראשון והוא דרושי אדם קדמון לכל הקידומים והשתלשלותו העולמות נעתק מקונטרסין שנמצאו בכתיבת יד הרב האלהי כמוההר"ר חיים ויטאל זלה"ה והוא מה שקבל מרבו הרב האלהי נר ישראל כמוההר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה פה ירושלים ע"ה טוב"ב שנת ה'ת"ג ליצירה.

Księga *Ocarot chajim*, część pierwsza, komentarze dotyczące Adama Kadmona, odnośnie do wszelkich praczasów [*kidummim*] i łańcucha [*hisztalszelut*] światów, skopiowana z traktatów, które pochodzą z manuskryptów boskiego rabina, chwała naszemu nauczycielowi, naszemu rabinowi, geniuszowi, rabinowi Chaimowi Vitalowi, jego pamięć dla życia przyszłego świata. Oto, co otrzymał od swojego rabina, boskiego rabina, świecy Izraela, chwała naszemu nauczycielowi, rabinowi geniuszowi, rabinowi Izaakowi Lurii Aszkenaziemu, jego pamięć

² G. Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala*, dz. cyt., s. 50-51.

³ Dane dotyczące *Ocarot chajim* podaje za: J. Awiwi, *Kabalat ha-Ari*, t. II, s. 605-609, 727-729.

dla życia przyszłego świata. Tutaj, w Jerozolimie, mieście świętym, niech zostanie odbudowane i ustanowione za dni naszych, roku 5403/1642 od uformowania [świata]⁴.

Z kolei manuskrypt 725 omawianego tekstu zawiera *Przedmowę* Jakuba Cemacha, w której redaktor podaje racje skłaniające go do nadania dziełu tytułu zgodnie zaakceptowanego przez późniejszą tradycję – *Ocarot chajim* (*Skarbce życia*):

וקראתי שם זה הספר אוצרות חיים מג' טעמים אשר הוא בד' חלקים ובהם נכללים שערים כאשר אכתב למטה בעי"ה. טעם ראשון, שנקרא כן על שם הרב זלה"ה הנ"ל. טעם הב', על שם שהוא זלה"ה מאז בהיותו בצפת תוב"ב גזו כל אלו הכתובים בבית החיים כמו שידוע בענין. טעם הג', על שם שיצאו עתה לנו חיים לעבודתו ית'.

Nadałem księdze tytuł: *Ocarot chajim* z trzech powodów: jest ono w czterech częściach⁵, w nich zaś zawierają się rozdziały [bramy], jak napiszę o tym poniżej, z pomocą ha-Szem. Powód pierwszy: zostało tak nazwane zgodnie z imieniem wspomnianego wyżej rabina [*Chaim*], jego pamięć dla życia przyszłego świata. Powód drugi: jako że on, jego pamięć dla życia przyszłego świata, gdy był w Cfat, niech zostanie odbudowana i ustanowiona za dni naszych, ukrył wszystkie te pisma w domu życia [*bejt he-chajim* – cmentarz], jak o tym wiadomo⁶. Powód trzeci: jako że okazały się teraz życiem [*chajim*] w służbie Błogosławionemu⁷.

W świetle charakterystyki tekstu podanej w Przedmowie:

והוא היה ספר שלים ובו דרושי אדם קדמון ועתיק וכל שאר הפרצופים וכל ביאור תיקונם מסודר דרוש אחרי דרוש כמו שסידר הרב זלה"ה. ספר שלם שכך היה, ובו דרושי אדם קדמון ושאר דרשי התקון.

Była to księga pełna, w niej zaś wszystkie komentarze odnoszące się do Adama Kadmona, Prastarego Dni (*Atik Jomin*) oraz wszystkich pozostałych *parcufim* [konfiguracje *sefirot*] a także całe objaśnienie dotyczące [dzieła] ich naprawy, uporządkowane komentarz po komentarzu, tak jak uporządkował je rabin, jego pamięć dla życia przyszłego świata. Była to bowiem pełna księga, w niej zaś

⁴ Za: J. Awiwi, *Kabalat ha-Ari*, t. II, s. 605.

⁵ Zdaniem Awiwiego, jest to błąd pisarza. Powinno być: w dwu częściach. Mowa o dziele *Kehilat Jaakow*, drugiej części *Ocarot Chajim*. Za: Awiwi, *Kabalat ha-Ari*, s. 606.

⁶ Idzie o drugą redakcję – *Mahdurah tinjana*, którą rabin Chaim Vital ukrył w genizie na cmentarzu w Jerozolimie w czasie swojego pobytu w tym mieście w latach 1578-1585. Odkrył ją tam w 1618 r. kabalista, rabin Abraham Azulaj z Fezu, uciekający z Maroka przed prześladowaniami Żydów. Ta edycja stała się podstawą opracowania tekstu *Ocarot chajim* autorstwa Jakuba Cemacha. Zob.: G. Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala*, s. 47.

⁷ Za: Awiwi, *Kabalat ha-Ari*, s. 606.

wszystkie komentarze dotyczące Adama Kadmona i reszta komentarzy dotyczących [dzieła] naprawy⁸.

Opis rabina Cemacha wyraża wspomniany już podstawowy fakt, że pośród całej źródłowej literatury luriańskiej, pochodzącej spod pióra rabina Chaima Vitala, nie sposób znaleźć dzieła, które miałyby tak jednolity charakter i wysoce kunsztowną, spójną konceptualną kompozycję, kontynuującą tradycję zoharycznych *Idrot (Zgromadzeń)*. Odnosi się wrażenie, że dalej w tym kierunku posunął się tylko wielki systematyk gnozy luriańskiej, rabin Mojżesz Chajim Luzzato (1707-1746), z jego fundamentalnym *opus magnum Qela"ch pitchej chochmah (138 bram mądrości)* i jego skrótowym ujęciem w traktacie *Kelalot ha-ilan ha-kadosz (Zasady świętego drzewa)* – klasycznych przykładach uprawiania kabały w stylu analitycznym, przywołującym nie tak odległe skojarzenia z duchem *Liber de causis* czy wręcz *Tractatus logico-philosophicus* raczej, aniżeli z mistyczną egzegezą w duchu midraszowym.

W formie drukowanej dzieło wydano po raz pierwszy w 1783 roku w Korcu. Od tego czasu tekst ma wiele wydań i rozległą tradycję komentatorską sięgającą współczesności. Aktualnie na kabalistycznym rynku księgarskim w obiegu dostępnych jest około 10 jedno- lub wielotomowych edycji z osobnymi, rozbudowanymi komentarzami⁹.

Na koniec tej krótkiej przedmowy jedna istotna uwaga. Kluczowa dla gnostycyzmu kategoria opisująca procesy wyłaniania się rzeczywistości z różnorodnie konceptualizowanej, pierwotnej zasady wyraża się przede wszystkim w greckim słowie *ἀπόρροια*, tłumaczonym na łacinę jako *emanatio*¹⁰. Termin *ἀπόρροια* – ‘wypływ’, po raz pierwszy pojawia się w technicznym języku Empedoklesa z Akragas, w kontekście jego rozważań epistemologicznych. Odnosi się tam do czynnika oraz sposobu umożliwiających oddziaływanie rzeczy na zmysły i odwrotnie, w myśl zasady: podobne poznaje podobne¹¹.

⁸ Za: tamże, s. 607.

⁹ Za podstawę obecnego przekładu przyjęto wydanie rabina Daniela Frischa (Hajdunanas 1935 – Jerozolima 2005): *Sefer Ocarot chajim im pejrusz Matok mi-dewasz (Księga Skarbce życia z komentarzem «Słodszy od miodu»)*, Jeruzalajim 5768/2008, t. I, s. 1-12. Rabin Frisch uchodzi za jednego z największych izraelskich nauczycieli kabały w drugiej połowie XX wieku. Wywarł zasadniczy wpływ na sposób uprawiania kabały na jerozolimskich dworach chasydzkich Toldot Aaron oraz Toldot Abraham Izaak. Pod przydomkiem *matok mi-dewasz* zasłynął jako komentator całej *Księgi Zohar* oraz części korpusu luriańskiego. W komentarzu posługuję się materiałem egzegetycznym przytaczanym przez rabina Frischa.

¹⁰ Hasło: *Emanation*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. IV, red. K. Gründer, Basel 1976, s. 445-447; *Realexikon für Antikes und Christentum*, red. Th. Klauser, t. IV, Stuttgart 1959, s. 1220-1227.

¹¹ Fragment B 89 w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, Berlin–Neukölln 1960, s. 343; fragment 390 w: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 1999, s. 307-308.

Forma rzeczownikowa wywodzi się z czasownika *אִפְּוֹעַ*: ‘wypływać’, ‘opadać’, ‘rozpadać się’, ‘rozdzielić się’, ‘odpaść’¹². Odmienne rzecz się ma z hebrajskim słowem *acilut*, tłumaczonym zazwyczaj jako ‘szlachectwo’, ‘szlachetność’, jednak w ściśle kabalistycznym znaczeniu przekładanym jako ‘emanacja’. Słowo *acilut* derywowano jako rzeczownik abstrakcyjny od czasownikowego rdzenia ‘-c-l’¹³. W różnych trybach koniugacyjnych ten rdzeń przejawia się w następujących znaczeniach: ‘udzielić’, ‘natchnąć’, ‘odmówić’, ‘zabrać’, ‘być udzielonym’, ‘być natchnionym’, ‘natchnąć’, ‘nadać szlachectwo’, ‘nobilitować’, ‘być szlachetnego pochodzenia’, ‘połączyć’, ‘być złączonym’. Co najważniejsze, wspomniany hebrajski rdzeń nie wywodzi się z dyskursu filozoficznego, lecz ze starohebrajskiej tradycji profetycznej. Klasyycznego przykładu takiego właśnie jego zastosowania dostarcza opis powołania 70 starszych Izraela jako elity zarządzającej plemionami wraz z Mojżeszem (Lb 11,16-17, 24-27):

Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: „Zwołaj mi siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela, o których wiesz, że są starszymi ludu i nadzorcami, i przyprowadź ich do Namiotu Spotkania; niech tam staną razem z tobą. Wtedy Ja zstąpię i będę z tobą mówił; wezmę [*acalti*] z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu, a ty go sam już więcej nie będziesz musiał dźwigać”. [...] I wyszedł Mojżesz, by oznajmić ludowi słowa Pana. Następnie zwołał siedemdziesięciu starszych ludu i ustawił ich wokół namiotu. A Pan zstąpił w obłoku i mówił z nim. Wziął [*jaacel*] z ducha, który był w nim, i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym. A gdy spoczął na nich duch, wpadli w uniesienie prorockie. Nie powtórzyło się to jednak¹⁴.

Jak widać, z perspektywy etymologicznej pierwotną semantyczną matrycą ontologicznej koncepcji emanacji, szczególnie tej właściwej kabale luriańskiej, jest transowa propagacja kwantyfikowalnego elementu ducha (*ruach*), który przemieszcza się z jednostki na grupę. Warto pamiętać o tym, że pod niewątpliwie gnostycznym przykryciem kabalistycznego emanacjonizmu kryje się starsza znaczeniowa warstwa, wywodząca się z doświadczenia prorockiej ekstazy i profetycznej pneumatologii¹⁵. Wypada również zauważyć, że mocne komponenty spółgłoskowe wzmiankowanego rdzenia, głoski *c-l* oddają ideę wizualnej lub audytywnej, cząstkowej reduplikacji elementu pierwotnego, źródłowego – przykładowo w formie cienia (*cel*) lub brzęku (*cilcul*). Kluczowy dla

¹² *Słownik grecko polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 291.

¹³ Pojęcie *acilut* jako „emanacji” wprowadziła słynna rodzina tłumaczy, Ibn Tibbon w XII w.: G. Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala*, s. 57.

¹⁴ Wszystkie cytaty biblijne za: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.

¹⁵ Wpływy gnozy na kabałę luriańską omawia: L. Fine, *Physician of the Soul*, s. 144-149.

antropologii starohebrajskiej i myśli żydowskiej termin *celem* należy tłumaczyć zgodnie z duchem starożytnej techniki postaciowania konturowego jako obrys cienia, kształt, zarys, co ściśle łączy się również z gnostycką ideą reduplikacji przez obrys cienia lub obraz odbicia rzucanych – projektowanych – przez byt ontologicznie mocniejszy na/w byt słabszy. Klasyczne, hermetyczne ujęcie zagadnienia pojawia się w *Poimandresie* (14):

On, który posiadał całkowitą władzę nad światem śmiertelnych i nierozumnych zwierząt, pochylił się poprzez układ całości, rozerwał powłokę i ukazał leżącej niżej naturze piękną postać Boga. Gdy zobaczyła go jako czystą piękność i jako posiadacza wielkiej mocy zarządców i jako boską postać, uśmiechnęła się z miłością, ponieważ zobaczyła w wodzie wygląd pięknej postaci Człowieka oraz cień jego na ziemi. On zaś widząc w niej postać jemu podobną, odbijającą się w wodzie, zakochał się i postanowił tam zamieszkać. Wraz ze chceniem nadeszło i wykonanie. I zamieszkał w bezrozumnej postaci. Natura zaś wzięła ukochanego, otoczyła go całkowicie i zjednoczyli się pochłonięci miłością¹⁶.

Wtórjuje mu gnostyczne opracowanie tematu w *Hipostazie archontów*:

Niezniszczalność spojrziała z góry na obszary wód. Jej obraz ukazał się w wodach i moce ciemności zakochały się w nim. Nie mogły jednak pochwycić tego obrazu, który objawił się im w wodach, z powodu ich słabości, psychiczni bowiem nie mogą pochwycić duchowych. [...] Archonci podjęli decyzję i rzekli: „Chodźcie, stwórzmy człowieka z prochu ziemi”. Stworzyli swoje [stworzenie] czyniąc je całkowicie człowiekiem ziemskim. Ciało, które mieli archonci, jest żeńskie, a także [męskie] o zwierzęcych twarzach. Gdy wzięli [proch] z ziemi, utworzyli [swego] człowieka według swego ciała i według obrazu Boga, jaki [im] się objawił w wodach¹⁷.

Oczywiście, emanacja przez katoptryczną reduplikację lub cień nie ogranicza się do antropogenezy, lecz ma swoje pierwotne źródło w katoptrycznej dynamice zachodzącej w obrębie samego bóstwa, co pięknie pokazuje *Papyrus Berolinensis* (27, 1-36):

Pojął on swe własne odbicie, gdy widział je w czystej, świetlistej wodzie, która go otaczała. Jego ‘siła myślowa’ (*ennoia*) zaczęła przejawiać swe działanie. Wystąpiła przed niego z blasku światła: jest to siła, która istniała i przejawiała się wcześniej niż wszechświat, siła będąca doskonałym „przewidywaniem” (*pronoia*)

¹⁶ *Poimandres*, wstęp, przekład, komentarz W. Myszor, „Studia Theologiae Varsoviensis” 15 (1977), nr 1, s. 211. Tekst omawia: H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 176-180.

¹⁷ *Hipostaza archontów* (87, 11 i n.) w: *Biblioteka z Nag Hammadi*. Kodeksy I i II, tłumaczył oraz komentarzem opatrzył W. Myszor, Katowice 2008, s. 300-301.

wszechświata, światłością, podobizną światłości, odbiciem Niewidzialnego. Jest ona doskonałą siłą, Barbēlo, doskonałym eonem chwały [...] Jest ona pierwszą „siłą myślową” (*ennoia*) jego (tzn. Ojca) odbiciem. Stała się ona pierwszym „człowiekiem”, jest to dziewiczy duch (*pneuma*)¹⁸.

Z perspektywy semiotycznej proces emanacji w ujęciu gnostyckim ma wyraźnie charakter derywacji indeksalnej (odbicie, cień), z której w formie rudymen tarnej wyłania się derywacja typu ikonicznego (obrys cienia)¹⁹. Wewnętrzna dynamika bóstwa i pierwociny kosmogenez y odwzorowują zatem proces narodzin obrazu z oznaki, który przygotowuje nadejście znaku i wkroczenie do królestwa wolności, jakim dla Charles’a Sanders Peirce’a był świat semiozy nieumotywowanej.

Z podobnym problemem zmag a się autor *Ocarot chajim*, gdy próbuje wyrazić, jak Bezkr es – *Ejn Sof* – emanuje do wnętrza światów, które znajdują się w jego wnętrzu, lecz mimo to również i na zewnątrz niego.

Precyzja gnozy żydowskiej, której reprezentatywnym przedstawicielem jest nasz traktat, przekracza wszelkie znane mi ujęcia, obecne w gnostyckich źródłach i literaturze herezjologicznej. W części zawdzięcza to ona zapośredniczonemu przyswojeniu neoplatonizmu i arystotelizmu oraz przemawiającej z tła dyskursywnej pragmatyce literatury talmudycznej. Pod względem wspomnianej precyzji, a także poziomu abstrakcji i konsekwencji logicznej wywodu oraz skorelowanych z nim praktyk mistycznych, poniższy tekst jest w swej formie i treści bliski metafizyce izmailickiej oraz literaturze tantry buddyjskiej i hinduskiej. Jednak to zagadnienie przekracza ramy niniejszego opracowania.

אוצרות חיים

שער העיגולים

דרוש אדם קדמון

הקדמה אחת כוללת מן הא“ס עד ד“א.

דע כי תחלת הכל היה כל המציאות אור פשוט ונקרא אי“ן סו“ף ולא היה שם שום חלל ושום אור פנוי. אלא הכל היה אור הא“ס.

Ocarot chajim

Brama okręgów [sefirot okrężnych]

Wyjaśnienie dotyczące Adama Kadmona

Wstęp obejmujący [emanacje] od Ejn Sof do Zeir Anpin

¹⁸ Cyt. za: K. Rudolf, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 82-83.

¹⁹ Paradoksalny charakter indeksalno-ikonicznej semiozy katoptrycznej szczegółowo analizuje: U. Eco, *O zwierciadłach*, w: tegoż, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999, s. 65-102. Odnośnie do motywu cienia zob.: V.I. Stoichita, *Krótk a historia cienia*, tłum. P. Nowakowski, Kraków 2001, s. 11-84.

Wiedz, że na początku wszystkiego cała rzeczywistość była prostym [rozciągniętym] światłem [or paszut], zwanym *Ejn Sof*. Nie było tam żadnej przestrzeni [chalal] ani żadnego wolnego eteru [awir panuj]. Wszystko bowiem było światłem *Ejn Sof*.

Zgodnie z zapowiedzią podaną na początku tekstu, obejmuje on wyłaniające się z Bezkresu (*Ejn Sof*) potęgi bytowe, emanacje określane nazwami poszczególnych *sefirot* (*sefirah* – ‘liczenie’, ‘wyliczenie’, ‘rachuba’) – w liczbie 10 – lub terminami wyrażającymi ich specyficzne konfiguracje – *parcufim* (l. mn. od: *parcuf* – ‘oblicze’), występujące zasadniczo jako pentada. *Sefirot* to: *Keter* (‘Korona’), *Chochma* (‘Mądrość’), *Bina* (‘Inteligencja’), *Chesed* (‘Łaskawość’), *Gewura* (‘Potęga’) lub *Din* (‘Prawo’), *Tiferet* (‘Piękno’), *Necach* (‘Wieczność’), *Hod* (‘Majestat’), *Jesod* (‘Podstawa’), *Malchut* (‘Królestwo’). Kolejnym *parcufim* odpowiadają określone *sefirot*: *parcuf Arich Anpin* („Długiego Oblicza”, ‘Cierpliwy’) – *Keter*, *parcuf Abba* (‘Ojciec’) – *Chochma*, *parcuf Imma* (‘Matka’) – *Bina*, *parcuf Zeir Anpin* (‘Powściągliwego Oblicza’, ‘Niecierpliwy’) – *Chesed*, *Gewura/Din*, *Tiferet*, *Necach*, *Hod*, *Jesod*, *parcuf Nukwa* (‘Żeńska’) – *Malchut*²⁰. W porządku naprawy świata (*tiqqun olam*) naprawę *Nukwy* musi poprzedzić naprawa w obrębie *Zeir Anpin*. Powyższy fragment opisuje jednak stan poprzedzający wyłonienie się wszelkich emanacji. Jego podstawa bytowa charakteryzowana jest jako nieskończona i świetlista, lecz te określenia nie odnoszą się do jego istoty, lecz do jego przejawu postrzeganego z ludzkiej perspektywy. Kabała luriańska w ogóle nie wypowiada się na temat istoty (*acmut*) *Ejn Sof*, lecz poza atrybutami nieskończoności i świetlistości przypisuje mu również atrybut braku jakiegokolwiek formy celowości.

וכשעלה ברצונו (נ"א הפשוט) להאציל הנאצלים לסיבה גודעת והיא להקרא רחום וחנן אך אפי' וכיוצא, כי אם אין בעולם מי שיקבל רחמים ממנו איך יקרא רחום, וכן עד"ז בכל הכנויים.

Gdy zaś weszło w jego prostej woli, aby wyemanować emanacje, [stało się to] ze znanej przyczyny, by nazywano go miłosiernym, łaskawym itp. Skoro bowiem w świecie nie ma nikogo, kto by przyjął od niego miłosierdzie, jakże będzie nazywany miłosiernym. Podobnie rzecz się ma z pozostałymi przydomkami

Komentatorzy podkreślają, że *Ejn Sof* – zawierając wszelkie cechy i pojęcia – pozostaje zasadniczo bezatrybutywny, zaś stosowane w tekstach przydomki

²⁰ W kwestii synonimicznej terminologii oraz dynamiki *sefirot* i *parcufim* w ich zróżnicowanych formach przejawiania zob. stosowne hasła w nieocenionych pomocach leksykalnych: E. bar Chaim Chalfon, *Milon 'iwri kabbali (Hebrajski słownik kabalistyczny)*, Nof Ajjalon 5758/1998; R. Afilalo, *Kabbalah Dictionary*, [b.m.] 2005.

takie jak *rachum* – ‘miłosierny’, czy *chanun* – ‘łaskawy’ i inne odnoszą się do *sefirot*. Główne biblijne źródło tych określeń stanowi enumeracja trzynastu miar miłosierdzia występująca u proroka Micheasza [Mich 7,18-20]. Rabin Frisch jest wyrazicielem długiej tradycji kabały teozoficzno-teurgicznej, gdy twierdzi, że człowiek, wypowiadając przydomki *sefirot*, sprowadza do nich światło *Ejn Sof*, co skutkuje ich oczyszczeniem i pobudzeniem. System *sefirot* spełnia również funkcje mediacyjne, gdyż tylko za jego pośrednictwem człowiek otrzymuje wsparcie płynące w istocie ze źródła *Ejn Sof*. Wypowiadając imiona *sefirot* z właściwą intencją (*kawwana*), co wynikać ma z należytego połączenia stosownych stanów skupienia z aktami intensywnej wizualizacji, człowiek naprawia siebie oraz świat i równoprawnie współuczestniczy w cyrkulacji elementu *szefa*, rozpoznając siebie jako zanurzonego w permanentnym akcie stworzenia – *creatio perpetua*²¹. Według rabina Salmana Eliasza ben Józefa, autora znanego dzieła *Kerem Szlomo (Winnica Salomona)* – komentarza do *Ec chajim* rabina Vitala: „Gdyby bowiem nie było pracy związanej z zapanowaniem nad złym popędem, wówczas wszystkie dobrodziejstwa przyszłego świata byłyby niejako za darmo, co wszak nazywa się jałmużną [*nechama de-kasufa*]”²².

ואז צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת המרכז אמצעית שבו ושם צמצם עצמו אל הצדדין והסבין
בות ונשאר חלל בנתיים, וזה היה צמצום הראשון של המאציל העליון.

Wówczas ograniczył siebie w środku swojego światła, w centralnym punkcie środkowym, który był w nim. Tam ograniczył siebie ku wszystkim stronom oraz wszystkim okolicom [kierunkom] i pozostała między nimi przestrzeń. To było pierwsze ograniczenie wyższego emanatora.

Cimcum jako samoograniczenie Bezkresu ma umożliwić zaistnienie sfery skończonej wraz z jej światami i mieszkającymi w nich istotami. W ten sposób wyłoniła się sfera, w której pierwotne światło po swoim wycofaniu występuje wyłącznie w postaci śladowej (*reszimu* – ‘ślad’). Ono posłuży do budowy naczyń (*kelim*), do których spłynę w procesie emanacji światło *Ejn Sof*. Emanacja to w istocie proces wlewania się światła Bezkresu w reliktowe światło śladowe, które w ten sposób stanowi wyjściowy materiał budulcowy świata/światów. W istocie rzeczy jest to pierwsze, wzorcowe *cimcum*, po którym przyjdą jeszcze szeregi następnych ograniczeń (*cimcumim*), które zachodzą

²¹ Nieoceniony materiał ilustracyjny pokazujący złożone techniki medytowania na sefirot w pismach rabina Izaaka ben Samuela z Akko (XIII/XIV) przynosi: E.P. Fishbane, *As Light Before Dawn. The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford 2009, s. 178-247.

²² Za: *Sefer Ocarot chajim im pejrusz Matok mi-dewasz*, s. 2:

קוראין אותו מקום מפני שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.

zawsze, gdy wyłania się kolejny byt skończony. Samoograniczenie Bezkesru rozumiane jest jako przejście od potencji do aktu. W tym procesie to, co bezgraniczne i bezcelowe, przyjmuje postać skończoną, ukierunkowaną teleologicznie, co w sposób oczywisty domagało się i każdorazowo domaga umniejszenia pierwotnego fotycznego potencjału, jego bowiem nadmiar zagraża zniszczeniem naczyń. Tak jak w pierwotnym *cimcum*, zawsze ograniczone otoczone jest przez nieskończone, a tę relację konceptualnie wyraża się przez geometryczną metaforę wnętrza i zewnątrz okręgu. W związku z tym mowa jest o świetle obejmującym i obejmowanym. W kategoriach panenteistycznych obowiązuje formuła, w myśl której *Ejn Sof* jest miejscem świata, lecz świat nie jest jego miejscem.

וזה מקום החלל הוא עגול בהשוואה אחת מכל צדדיו, עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים תוך החלל הזה. ואור הא"ס מקיפו בשוה מכל צדדיו.

To jest miejsce tej przestrzeni okrągłej w doskonałej proporcji z każdej strony. Aż do wystąpienia świata emanacji i wszystkich światów, które dane są wewnątrz tej przestrzeni. Światło *Ejn Sof* obejmuje ją równo z każdej strony.

Wyrażenie „miejsce tej przestrzeni” (*makom he-challal*) odnosi się do potencjalnej przestrzeni wyłaniających się światów, zaistniałej właśnie dzięki *cimcum*. W literaturze rabinicznej słowo *makom* (‘miejsce’) było jednym z przydomków bóstwa, co wynikało z egzegezy tego słowa jako występującego w epizodzie ofiarowania Izaaka (Rdz 22), oraz tym dotyczącym tzw. „drabiny” Jakubowej i przemianowania nazwy Luz na Betel (Rdz 28,10-32). Stosowna egzegeza midraszowa kulminowała semantycznie w znanej wypowiedzi z midraszu *Jalkut Szimoni*: „On jest miejscem świata, lecz świat nie jest jego miejscem”²³. W kabale preluriańskiej słowo *makom* łączy się zasadniczo z *sefirą Tiferet*, ściśle powiązaną z Tetragramem. Zwraca się przy tym uwagę na fakt, że wartość gematryczna słowa, 186, odpowiada wartości łącznej drugich potęg literolizb Tetragramu. Inspirując się *Sefer Jecira* (I, 15), na zasadzie *pars pro toto sefirę Tiferet* określano jako sześć kierunków kardynalnych (*szesz kicwot*) wraz z odpowiadającymi im *sefirot*: południe – *Chesed*, północ – *Gewura*, zachód – *Tiferet*, wschód – *Jesod*, góra – *Necach*, dół – *Hod*. Z kolei rabin Mojżesz z Leonu kojarzył kategorię *makom* z *sefirą Keter*²⁴.

²³ *Jalkut Szimoni*, Wilno 1909 [reprint b.d. i m.], t. I, s. 72, remez. 117:

קוראין אותו מקום מפני שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.

²⁴ Za: hasło: *Makom*, w: M. Kordowero, *Pardes rimmonim* [Ogród granatów], Jerszalażim 5760/2000, s. 354.

והנה כאשר צמצם עצמו אז דרך צד אחד מן החלל העגול הזה המשיך אור דרך קו אחד ישר דק כעין צנור אחד אור הנמשך מהא"ס אל תוך החלל הזה וממלא אותו.

Oto zaś, gdy [Ejn Sof] ograniczył siebie, wówczas przez jedną ze stron z tej okrągłej przestrzeni rozciągnęło się światło przez jedną cienką, prostą linię, jakby przez jedną rurkę, światło rozciągające się od Ejn Sof do wnętrza tej przestrzeni i wypełniająca ją.

W tekście pojawiają się synonimiczne określenia: prosta linia (*kaw jaszar*) i delikatny kanalik (*cinnor dak*). Służą one opisowi interakcji pomiędzy wkraczającym z zewnątrz okręgu światłem *Ejn Sof* i obecnym wewnątrz niego reliktowym, umniejszonym światłem śladu (*reszimu*), określanym również jako „korzeń wszystkich stworzeń” (*szoresz kol ha-niwraim*)²⁵. Z niego właśnie powstała wspomniana linia/kanalik, której przebieg ustanawia kierunki góra – dół, a w konsekwencji przestrzeń heksagonalną *Zeir Anpin*. Według rabina Frischa tak jak ciało pozbawione jest bytu bez mocy tchnienia, które się weń ubiera, tak też ta przestrzeń, to znaczy ślad (*reszimu*) nie ma żadnego innego bytu, jak tylko dzięki światłu *Ejn Sof*, który rozciąga się poprzez linię, rozprzestrzenia się w niej i utrzymuje jej istnienie.

אבל נשאר מקום פנוי בין האור שבתוך חלל זה ובין אור הא"ס המקיף את זה החלל כנו' שנתצמצם אל צדדיו וסיום הקו הזה למטה אינו נוגע ג"כ באור הא"ס עצמו.

Jednak pomiędzy światłem wewnątrz tej przestrzeni i obejmującym ją światłem Ejn Sof, który dokonał ograniczenia ku stronom, pozostało wolne miejsce. Koniec tej linii na dole nie dotyka bowiem samego światła Ejn Sof.

Zazwyczaj diagramy kabalistyczne ukazują linię prostą lub delikatny kanalik jako dochodzące do długości około trzech czwartych średnicy okręgu reprezentującego sferę *cimcum*²⁶. Oznacza to, że między końcem linii/kanaliku pozostaje wolna przestrzeń. W przeciwnym razie doszłoby do przecięcia okręgu/sfery i całkowitego zlania się dwu wspomnianych rodzajów światła – pełnego i umniejszonego, o czym mówi następny wers.

שאם לא כן יחזור הדבר לכמות שהיה ויחזור ויתחבר האור הזה שבתוך החלל עם אור הא"ס יחד כבראשונה.

Gdyby tak się nie stało, rzecz wróciłaby do stanu poprzedniego. To światło, które jest w tej przestrzeni, powróciłoby i połączyło się razem ze światłem Ejn Sof tak jak na początku.

²⁵ *Sefer Ocarot chajim im pejrusz Matok mi-dewasz*, s. 5.

²⁶ Zob. anonimowe dzieło prezentujące doktrynę luriańską w formie diagramatycznej: *Derech le-Ec chajim Tarszimej hesber le-hawanat sefer Ec Chajim, Szaar ha-kawwanot u-moadim*, Tiferet Szlomo, 5767/2007, s. 1; D. Kafasjan, *Sefer Ec chajim sze be-gan*, [b.m.] 5769/2009, s. 41.

Gdyby nie wspomniana wolna, dolna przestrzeń występująca między końcem linii/kanaliku a obwodem okręgu, sfera *cimcum* uległaby rozpuszczeniu w *Ejn Sof*, co skutkowałoby powrotem do pierwotnego stanu Bezkręsu.

ועל כן לא נתפשט ונמשך האור הזה ברוחב אל תוך החלל רק דרך קו אחד דק לבד כנו'

Dlatego też to światło nie rozprzestrzeniło się i nie rozciągnęło na szerokość, do wnętrza tej przestrzeni, lecz tylko poprzez jedną cienką, delikatną linię, jak wspomniano.

Celem ograniczonej ekspansji światła przez linię jest takie jego umniejszenie, aby każdy byt jako naczynie otrzymał je wedle stosownej dla siebie miary. O linii tej mówi się jako o odzieniu (*lewusz, malbusz*), w które ubiera się pierwotne światło, aby dostosować się do możliwości stworzeń²⁷. Nadmiar lub niedomiar światła prowadzi bowiem do ich unicestwienia (*hitbatlut*).

ודרך הקו הזה נמשך ויורד אור הא"ס המאציל אל תוך החלל העגול הזה שהוא הנאצל וע"כ כן מתדבקים המאציל בנאצל יחד ולא עוד.

Przez tę linię zaś wyemanowane światło emanującego *Ejn Sof* rozciąga się i zstępuje do wnętrza tej okrągłej przestrzeni. Dzięki temu łączą się [*hitdaweq* – dosłownie: 'sklejają się'] razem emanator z tym, co emanowane. I tyle.

Rabin Frisch komentuje ten wers następująco:

Przez tę linię zaś, która jest niczym rurka i szata, **rozciąga się i zstępuje** do jego wnętrza **światło** wyższego, **emanującego *Ejn Sof* do wnętrza tej okrągłej przestrzeni**, aby jego światłem ożywić wszystkie stworzenia, gdyż ona, to znaczy, ta przestrzeń została **wyemanowana jako pierwsza**. Wszystkie bowiem światy zostały wyemanowane i stworzone w jej wnętrzu. **Dzięki temu**, dzięki tej linii, która rozprzestrzeniła się do wnętrza przestrzeni, **sklejają się razem emanator**, który jest otaczającym światłem *Ejn Sof*, **i to, co emanowane**, to znaczy, miejsce tej przestrzeni i wszystkie światy w jej wnętrzu, występujące jako ograniczone. Za sprawą tej linii **razem** łączą się i sklejają światło emanatora z tym, co wyemanowane. Wszelka więź stworzeń ze światłem *Ejn Sof* zachodzi przez tę linię, która przyodziewa światło i ogranicza je. **I tyle**, i nie ma innego światła, dzięki któremu stworzenia łączą się i sklejają ze światłem *Ejn Sof*, niech będzie błogosławiony, gdyż zaistniała tylko jedna linia, z jednej strony²⁸.

²⁷ Zoharyczne ujęcie ontologii „odzienia” szczegółowo omawia: D. Kohen-Alloro, *Sod ha-malbusz u-mareh ha-malaach be-sefer ha-Zohar*, Jeruzalajim 1987, s. 12-16.

²⁸ *Za: Sefer Ocarot chajim im pejrusz Matok mi-dewasz*, s. 6-7:

”ודרך הקו הזה שהוא כעין צנור ולבוש נמשך ויורד בתוכו אור האין סוף המאציל העליון, אל תוך החלל העגול הזה להחיות

ואעפ"י שכל האצילות הוא עגול והא"ס מקיפו בשוה מכל צדדיו עכ"ז אותו המקום שנשאר דבוק בו ונמשך ממנו ראש הקו הזה שם נק' ראש האצילות ועליונו וכל מה שמתפשט ונמשך למטה נק' תחתוניות האצילות ועי"כ נמצא שיש בחי' מעלה ומטה באצילות שאם לא כן לא היה בחי' מעלה ומטה וראש ורגלים באצילות.

Za sprawą tego, że cała emanacja zachodzi w formie okręgu, *Ejn Sof* obejmuje ją równomiernie z każdej z jej stron, a wraz z nią to właśnie miejsce, które pozostało z nim sklejone. Z niego rozciąga się ta linia i nazywa się je początkiem emanacji i jego górą [*rosz ha-acilut we-eljono*]. Wszystko zaś, co rozprzestrzenia się i rozciąga w dół, nazywa się dolnymi elementami [*tachtonijot*] emanacji. W ten sposób odkrywamy, że w emanacji występują aspekty góry i dołu [*mala u-mata*]. Gdyby tak nie było, w emanacji nie występowałyby aspekty góry i dołu, głowy i nóg.

Górna część linii emanacji, połączona ('sklejona') z równomiernie wszechobejmującym Bezkresem, odpowiada *sefirze Keter* (określanej również jako „Głowa”), poniżej której rozpościera się sfera określana jako łańcuch stopni (dosłownie: łańcuchowanie się stopni – *hisztalszelut ha-madregot*), niższych sefirot aż do Malchut (określanej również jako „Nogi”), zawierającej czasowo-przestrzenne, materialne uniwersum. Światło ekspandujące w przestrzeni sferycznej jako linia ulega stopniowemu zagęszczeniu i umniejszeniu. Dynamicznie zmienny rozkład kondensacji światła wyznacza kierunki góry i dołu, w obrębie których przejawiają się światy w różnych formach.

והנה האור הזה המתפשט בתוך החלל הזה נחלק לב' בחי': האחת היא כי הנה כל האורות שבתוך זה החלל הוא מוכרח שיהיה בבחי' עיגולים אלו בתוך אלו. והמשל בזה אור ספירת הכתר הוא עיגול אחד ובתוכו עיגול אחר והוא ספירת החכמה וכן עד"ז עד תשלום עשר עיגולים שהם י"ס דאריך. ואח"כ בתוכם עשר עיגולים אחרים והם עשר ספירות דאבא אלו בתוך אלו עיגול בתוך עיגול עד סיום כל פרטי האצילות ולכל עיגול מאלו יש אור מקיף אליו עגול ג"כ כמותו ונמצא שיש אור פנימי ואור מקיף וכולם בחי' עיגולים.

To światło, rozprzestrzeniające się wewnątrz tej przestrzeni, rozdzieliło się na dwa aspekty. Jeden z nich polega na tym, że wszystkie światła, znajdujące się wewnątrz tej przestrzeni, w sposób konieczny występują w formie okręgów – jedne w drugich.

Przykładowo, światło *sefiry Keter* stanowi jeden okrąg. W jego wnętrzu znajduje się inny okrąg, który odpowiada *sefirze Chochma*. W ten sposób aż

באורו את כל הנבראים, שהוא דיינו החלל הוא הנאצל הראשון, שכל העולמות נאצלו ונבראו בתוכו, ועל ידי כן על ידי קו הזה שנתפשט אל תוך החלל, מתדבקים המאציל שהוא אור האין סוף הסובב, בנאצל שהוא מקום החלל וכל העולמות שבתוכו שהם בעלי גבול, ומתחברים ומתדבקים יחד אור המאציל בנאצל על ידי הקו, וכל קשר של הנבראים עם אור האין סוף דרך הקו הזה המלביש על האור ומגבילו, ולא עוד ואין עוד אור אחר שעל ידו מתחברים ומתדבקים הנבראים עם אור האין סוף ב"ה, כי לא יצא רק קו אחד מצד אחד.

do dopełnienia się dziesięciu *sefirot*, które są *sefirami Arich Anpin* [„Długie Oblicze”, *parcuf Keter Adama Kadmona*]. Po tym zaś, w ich wnętrzu, znajduje się dziesięć innych okręgów, dziesięć *sefirot* okręgów [*parcuf*] *Abba*, jedne w drugich, okręg wewnątrz okręgu, aż do zakończenia wszystkich elementów emanacji.

Dla każdego okręgu spośród nich istnieje światło obejmujące, tak jak on okrągłe. Zatem jest światło wewnętrzne i światło obejmujące, wszystkie one zaś stanowią aspekt okręgów.

Światło emanujące w formie okręgów odpowiada ontologicznie działaniu deterministycznego porządku natury – *tewa*. W literaturze midraszowej znaczy ono ‘podstawa’, ‘żywiol’. Tworzący je rdzeń w podstawowej formie czasownikowej przynosi m. in. znaczenia: ‘tonać’, ‘zapadać się’, ‘grzęznąć’, ‘pogrążyć się’. Podleganie wyłącznie prawom *tewa* oznacza utratę wolności. W budowie niesubtelnych i subtelnych warstw ludzkiego ciała odpowiada mu element duszy wegetatywnej *nefesz* korespondujący z *elan vital* światów określaną terminem *chijjunijut* („żywołność”). Wszystkie światła obecne w elemencie *nefesz* pochodzą wyłącznie z relikтового światła śladu (*reszimu*). Idea koncentrycznej i ciągłej emanacji oznacza, że emanacje bytowo pierwotne stanowią wewnątrz zewnątrz, którym są emanacje ontologicznie w różnym stopniu wtórne.

והבחינה הב' היא כי הגה באמצע כל האצילות הזה העגול מתפשט דרך קו הישר בחי' אור דוגמת העיגול ממש רק שהוא ביושר

Drugi aspekt polega na tym, że oto w środku całej tej okrężnej emanacji rozprzestrzenia się poprzez prostą linię światło, w formie rzeczywistego okręgu, tyle że występującego jako prosta linia.

Światłu emanującemu w formie prostej linii – kanaliku – odpowiada działanie elementu pozwalającego na wykroczenie poza porządek deterministyczny właściwy efektem działania *sefirot* okrężnych. Na planie antropologicznym odpowiada mu element ruach, wytwarzający przestrzeń wolności, odstęp (*rewach*) pomiędzy elementami ciągu przyczynowo-skutkowego. Prosta linia przyjmuje postać człowieka (*Adam Kadmon*) o 248 członkach i 365 ścięgnach korelujących z 248 nakazami (‘czyń’) i 365 zakazami (‘nie czyń’), które składają się na budowę rytualnego szkieletu judaizmu w postaci 613 przykazań (*micwot*), ich znaczeń (*teamim*) i odnoszących się do nich intencji (*kawwanot*). To właśnie posłuszeństwo względem *micwot* sprawia, że ich wykonawcy nie pogrążają się ostatecznie w deterministycznym porządku natury, lecz kierując się właściwym poznaniem, przechodzą dzieło naprawy. Według litewskiego kabalisty ze szkoły Gaona z Wilna, rabina Izaaka Ajzyka

Chawera (1789-1853), autora kluczowego komentarza do *Ec chajim – Pitchej szearim* (Warszawa 5648/1888):

W prowadzeniu [*hanhaga*] linii prostej kryje się tajemnica [wolnego] wyboru i wypełniania *micwot*. Dzięki temu aspektowi synowie Izraela działają na rzecz napraw wszystkich światów wyższych i wszystko w górze podlega działaniu wedle czynu synów Izraela. Gdy wzmagają pracę i wypełniają *micwot*, wzmaga się w nich wpływ [*szefa*]. Gdyby jednak, oby tak nie było, nie wypełniali *micwot* i umniejszyli pracę, zmniejszy się w nich [obecność] wpływu. Wszelkie stworzenia są zależne od tej sprawy. Taki był bowiem cel stworzenia, to znaczy [wolny] wybór. Dzięki temu zachodzi prowadzenie synów Izraela z wielką skrupulatnością, z indywidualną opatrnością w stosunku do każdej jednostki, wedle tego co należy się każdemu wedle jego czynów. Ten stopień linii prostej odpowiada aspektowi wewnętrznemu [*pnimijut*] świata okręgów. Jednak w odniesieniu do narodów świata ich prowadzenie zachodzi w aspekcie okręgów w zewnętrznym wymiarze [*chiconijut*] światów, to znaczy wedle natury [*tewa*], która zatonała [*nitba*] na początku stworzenia w łasce [*chesed*] Jego, niech będzie błogosławiony. Natomiast Izrael, któremu dano Torę i *micwot*, istnieje w obrębie wewnętrzności światów i opatrności linii prostej, czemu odpowiada doskonała pozycja [*qoma szlima*] linii i członków zgodnie z drogami Tory i jej bohaterów. Również prowadzenie narodów świata zmienia się zgodnie z wewnętrznością światów, gdyż pośród nich zatrzymani przebywają synowie Izraela, a wedle ich pracy zmienia się prowadzenie całej natury²⁹.

ויש בו בחי' אריך ואו"א וזו"ן וכולם ביושר ולבחי זאת הב' קראה התורה את האדם "צלם אלהים". כי הוא קו ישר מתפשט דרך קוים וכמעט שכל ס' הזוהר והתי' אינו מדבר אלא בזה היושר וכמ"ש לקמן.

²⁹ Za rabinem Frischem: *Ocarot chajim...*, s. 10:

”בהנהגת היושר תלויה סוד הבחירה וקיום המצוות, ובבחינה זו פועלים בני ישראל את תקוני כל העולמות העליונים, והכל נפעל למעלה כפי מעשה בני ישראל, שאם ירבו בעבודה ויקיימו את המצות יתרבה השפע בהם, ואם ח"ו לא יקיימו את המצות וימעטו בעבודה יתמעט בהם השפע, וכל הנבראים תלויים בענין זה, וזה היתה תכלית הבריאה דהיינו הבחירה, ועל ידי זה תהיה ההנהגה לבני ישראל בדקדוק גדול בהשגחה פרטית על כל פרט ופרט, כפי המגיע לכל אחד ואחד כפי מעשיו. ומדרגה זו של היושר היא פנימיות לעולמות העיגולים, ואומות העולם הנהגתם בבחינת עיגולים בחיצוניות העולמות, דהיינו כפי הטבע שנטבע בתחילת הבריאה בחסדו יתברך, אבל ישראל אשר להם ניתנה התורה והמצוות, הם בפנימיות העולמות של הנהגת היושר, שהוא קומה שלימה בציור קוים ואברים על פי דרכי התורה ופרטיה, וגם הנהגת אומות העולם משתנה כפי פנימיות העולמות שבהם אחוזים בני ישראל, וכפי עבודתם משתנה הנהגת כל הטבע.”

Zagadnienie dialektyki występowania sefirot w formie okręgów oraz linii prostej w kabale luriańskiej w ujęciu rabina Vitala oraz w dziełach jej twórczych kontynuatorów (rabini: Emanuel Chaj Ricci, Szlomo Eljasziw, Josef Ergas, Mosze Chaim Luzzatto, Abraham Izaak Kuk i in.) w sposób systematyczny prezentują: M. Pachter, *Circles and Straightness*, w: tegoż, *Roots of Faith and Devequt. Studies in the History of Kabbalistic Ideas*, Los Angeles 2004, s. 131-184; R. Shuchat, *Hagigim al qabbalat Lita. Ijun be-sugijat igulim we-joszer*, w: *Mincha le-Sara. Mechkarim ba-filosofija jehudit u-wa-qabbala mugaszim la-profesor Sara Heller Wilenski*, red. M. Idel, D. Dimant, S. Rozenberg, Jeruszalajim 1994, s. 11-32.

Istnieje w niej aspekt: *Arich, Abba i Ima, Zeir* oraz *Nuqwa*. Wszystkie one występują w linii prostej. Z powodu tego drugiego aspektu Tora nazwała człowieka (Wj 1, 27) *celem elohim*. Jest to prosta linia ekspandująca poprzez linie. Prawie cała księga *Zohar* oraz *Tikkunim* mówią wyłącznie o tej prostej linii, co objaśnimy poniżej.

Ponownie oddajmy głos rabinowi Frischowi:

Istnieje w niej, w tej prostej linii, aspekt oblicz [*parcufim*] *Arich, Abba i Ima, Zeir i Nukwa*. Jest to pięć oblicz występujących w Pracźłowieu i we wszystkich światach spośród światów emanacji stwarzania, formowania i czynienia. Wszystkie one występują w linii prostej – niczym wyprostowana postać człowieka, który ma głowę, tułów, ręce i nogi. Z powodu tego drugiego aspektu Tora nazwała człowieka (Wj 1,27) *celem elohim*. Jak napisano: „I stworzył *elohim* człowieka wedle jego celem, wedle *celem elohim* stworzył go”. To znaczy, na obraz i podobieństwo tej prostej linii, w której jest 248 członków i 365 ścięgien wobec występujących w Torze 248 micwot pozytywnych i 365 micwot negatywnych. [...] Dlatego nazwano człowieka *celem elohim*. Powiedziano też, że światy prostej linii występują w aspekcie prostej linii ekspandującej poprzez linie. Znaczy to, że ta linia w szczegółach rozdziela się na trzy linie: prawą, lewą i środkową – na podobieństwo oblicza człowieka, który stoi liniowo wyprostowany. Znaczy to, że ten człowiek zawiera trzy mózgi (*mochin*) w następujący sposób: *Chochma* po prawej, *Bina* po lewej i *Daat* w środku. Również tułów i dwa ramiona, którym odpowiada tajemnica *Chesed* – prawe ramię, *Gewura* – lewe ramię, *Tiferet* – tułów w środku. Tak jest również z dwoma nogami i świętym przymierzem, które w tajemnicy odpowiadają: *Necach* – prawa noga, *Hod* – lewa noga, *Jesod* – święte przymierze, w środku³⁰. W porządku liniowym występują: *Chochma, Chesed, Necach* – linia prawa, *Bina, Gewura, Hod* – linia lewa, *Daat, Tiferet, Jesod* – linia środkowa. Prawie cała księga *Zohar* oraz *Tikkunim*, gdy wypowiadają się w kwestii światów i *sefirot*, mówią wyłącznie o tej prostej linii, która zawiera wszystkie szczegóły światów Pracźłowieu: emanacji, stwarzania, formowania i czynienia. Od niej zależy praca synów Izraela, jak wspomniano wyżej. Co objaśnimy poniżej (w *Ec Chajim, Brama okręgów i linii prostej*)³¹.

ודע כי בזה האצילות יש מיני עולמות לאין קץ ואין אנו עתה בביאורם

Wiedz, że w tej emanacji istnieje nieskończenie wiele światów różnych rodzajów, lecz nie zajmujemy się teraz ich objaśnieniem.

³⁰ Pojęcie „świętego przymierza” odnoszące się do sefiry *Jesod* („Podstawa”) odsyła do przymierza bóstwa z Abrahamem, szczególnie zaś nakazu dokonywania obrzezania w dniu ósmym od urodzenia. Przez rozszerzenie metonimiczne to wyrażenie stanowi również określenie *membrum virile*. *Jesod* kojarzona jest z płodnościowym aspektem formy El Szaddaj.

³¹ *Ocarot Chajim...*, s. 10. Klasyczne omówienie znaczenia idei *celem* w kabale podaje: G. Scholem, *Celem – wyobrażenie ciała astralnego*, w: tegoż, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 297-329.

Hebrajskie słowo *olam*, tłumaczone zazwyczaj jako świat lub wiek/eon, wyraża semantyczną fuzję czasowo przestrzenną i odnosi się do jakościowo odrębnych długich okresów przynoszących serię specyficznych wydarzeń. *Olam* to pewien świat powstający, trwający i zanikający jako odrębny tunel zdarzeń – trwanie periodyczne w zamkniętym kontinuum. To zarazem pojęcie oddające ideę wieczności w odróżnieniu od przemijającej doczesności. Formie rzeczownikowej tego pojęcia odpowiada rdzeń *-l-m*, który w różnych trybach koniugacyjnych owocuje znaczeniami: ‘być ukrytym, tajemnym’, ‘coś ukrywać’, ‘ukrywać się’, ‘znikać’, ‘stawać się nieuświadomianym’, ‘pomijać’, ‘lekceważyć’, ‘nie zważać na coś’. Z perspektywy semantyki kognitywnej w hebrajskim pojęciu świata jako procesualnego interwału zdarzeń zagnieżdża się poznawczy schemat stanu ukrywania się i ukrywającego się elementu z jego ulotną i złudną dostępnością poznawczą. Zachodzi również odwrotny proces rzutowania pól semantycznych przebiegu zdarzeń i ich zagadkowego charakteru. Z perspektywy rekonstrukcji starohebrajskiej metafizyki w ujęciu Oskara Goldberga: „*Olam* jest czasem, który postrzega się i osądza z perspektywy jego «jeszcze nieobecnej części», nieskończoności”³². Mowa jest również o świecie obecnym (*olam ha-ze*) oraz o nacechowanym mesjanicznie świecie, który ma nadejść (*olam ha-ba*). W kontekście procesu emanacyjnego mówi się w kabale luriańskiej o czterech światach, są: (1) świat emanacji (*olam ha-acilut*), (2) świat stwarzania (*olam ha-brija*), (3) świat formowania (*olam ha-jecira*), (4) świat czynienia (*olam ha-asja*). Tylko jeden spośród nich – świat emanacji – należy do sfery boskiej. Jako taki określany jest wyrażeniem „świat zrównoważony” (*olam ha-matqela*) i składa się z pięciu *parcufim*³³. Ostatecznie jednak liczba światów jest nieskończona, co odpowiada fraktalnej ontologii sefirot oraz naturze samego *Ejn Sof*. Termin *olam* może odnosić się również do poszczególnych *sefirot*. Przykładowo, wspomniana *sefira Jesod* określana jest w kabale zoharycznej mianem „świata dusz” (*olam ha-neszamat*), gdyż w niej dusze rozkwitają i spływają ku *Szechinie*, czyli *Malchut*³⁴.

אבל נתחיל לבאר עתה פרט אחד אשר הוא כולל כל מציאות החלל הזה וממנו מתפשטים כל העולמות כולם כמו שנבאר בע"ה. והוא בחי' מציאות אדם קדמון לכל הקדומים הנז' בזוהר ובתי' ואחריו נמשך סדר כל המדרגות כולם.

³² O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 14.

³³ G. Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala...*, s. 57.

³⁴ M. Kordowero, *Pardes rimmonim*, Jeruzalajim 5760/2000, s. 364. Pojęcie *Szechiny* jako żeńskiej formy obecności bóstwa we wczesnej literaturze rabinicznej analizuje m.in.: A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969, s. 439-538. Wstępnego przeglądu materiału kabalistycznego dokonał: G. Scholem, *Szechina – bierno-żeński moment w bóstwie*, w: tegoż, *O mistycznej postaci bóstwa*, Warszawa 2010, s. 157-226. Najnowsze, obszerne studium postaci *Szechiny* w późnej literaturze zoharycznej przynosi rozprawa: B. Roi, *Ahawat ha-Szechina. Mistika u-poetika ba Tikkunej Zohar*, Ramat Gan 5767/2007.

Jednak obecnie zaczniemy objaśniać pewien element [*prat*], który zawiera całą rzeczywistość tej przestrzeni. Z niego ekspandują wszystkie światy, jak objaśnimy to z pomocą *ha-Szem*. Mowa o aspekcie rzeczywistości Pracźlowieka, który poprzedza wszystko. Wspomina się o nim w księdze *Zohar* i w *Tikkunim*. Po nim rozciąga się porządek wszystkich stopni.

Tekst wprowadza temat człowieka kosmicznego, megantroposa, jako elementu, z którego wszystkie emanacje wyłaniają się w formie „wielkiego łańcucha bytu”. To kabalistyczna wersja zasady antropicznej w jej najsilniejszym sformułowaniu, o której literatura zoharyczna wypowiada się w nielicznych miejscach, zawsze wyłącznie przez ewokatywne aluzje³⁵. W istocie, całość emanowanej rzeczywistości postrzegana jest jako ontologicznie zależna od wydarzeń zachodzących w pleromatycznym ciele Pracźlowieka³⁶.

דע כי בזה החלל נמצא (ס"א נאצל) זה האדם הנק' קדמון לכל הקדומים כנו', ויש בו מציאות עשר ספירות והם ממלאות את כל החלל הזה. ואמנם תחילה יצאו עשר ספירותיו בדרך עיגולים אלו בתוך אלו ואח"כ בתוך העיגולים נמשך דרך קו היושר ציור אדם אחד בעשר ספירות באורך כל העיגולים הנזכרים כציור הזה:

Wiedz, że w tej przestrzeni znajduje się [wyemanowany] ten właśnie człowiek, zwany Pracźlowiekiem, jak wspomniano – uprzedni względem wszystkiego. W nim występuje rzeczywistość dziesięciu *sefirot*, które wypełniają całą tę przestrzeń. Początkowo dziesięć *sefirot* zstąpiło w formie okręgów – jedno w drugim. Następnie zaś we wnętrzu okręgów, w dziesięciu *sefirot*, rozciągnął się poprzez prostą linię wizerunek człowieka – na długość wszystkich wspomnianych okręgów, tak jak na tym rysunku. [RYSUNEK 1]

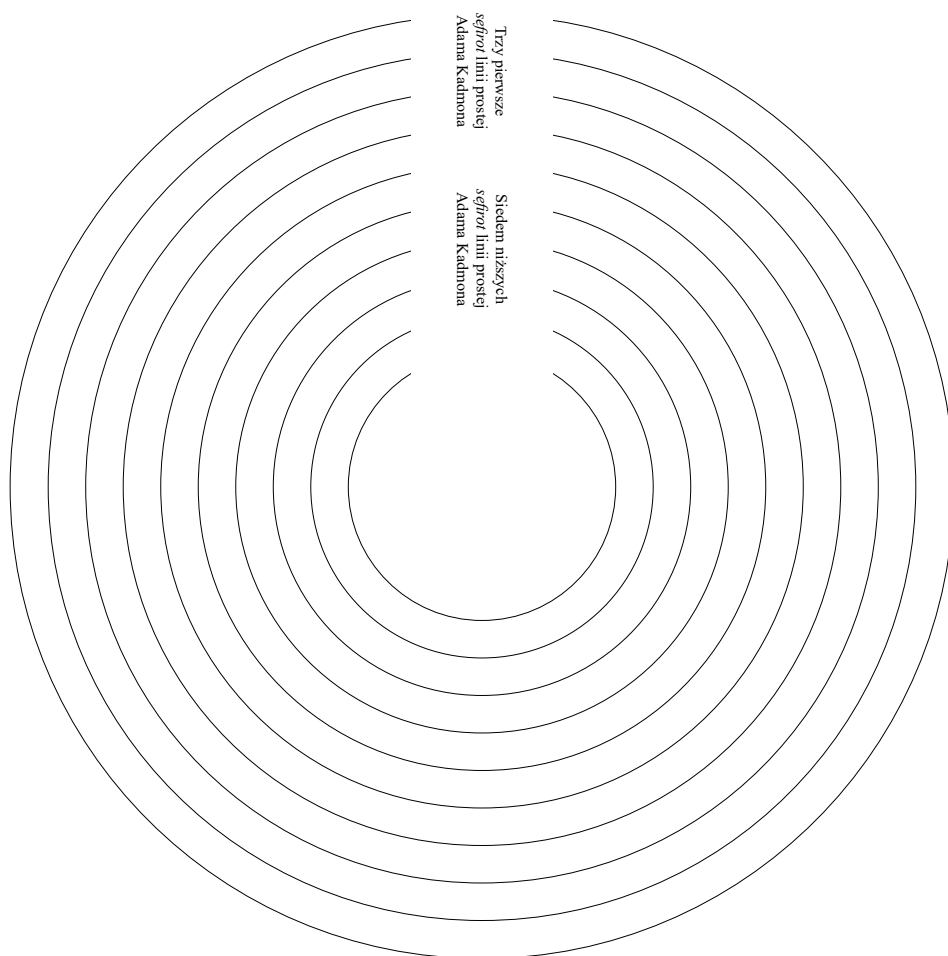
Rabin Vital dookreśla funkcję Pracźlowieka jako zasady wolnego wyboru wyrażającej się przez dynamikę sefirot linii prostej, odmienną od ściśle deterministycznych procesów natury, podtrzymywanej w istnieniu przez okrężne sefirot. Według rabina Frischa okręgi poprzedzają wystąpienie linii prostej, tak jak pojawienie się duszy (*nefes*) człowieka poprzedza nadejście ducha (*ruach*). Jego zdaniem, pełny schemat przedstawiający interakcję *sefirot* w formie okręgów i linii prostej powinien wyglądać następująco: [RYSUNEK 2]

ואין אנו עוסקים כלל בעיגולים רק בבחי' היושר בלבד. ולהלן נבאר מציאות העיגולים והיושר מה עניינם.

W ogóle nie zajmujemy się okręgami, lecz wyłącznie aspektem linii prostej. Poniżej objaśnimy, jak się mają sprawy z rzeczywistością okręgów i [linii] prostej.

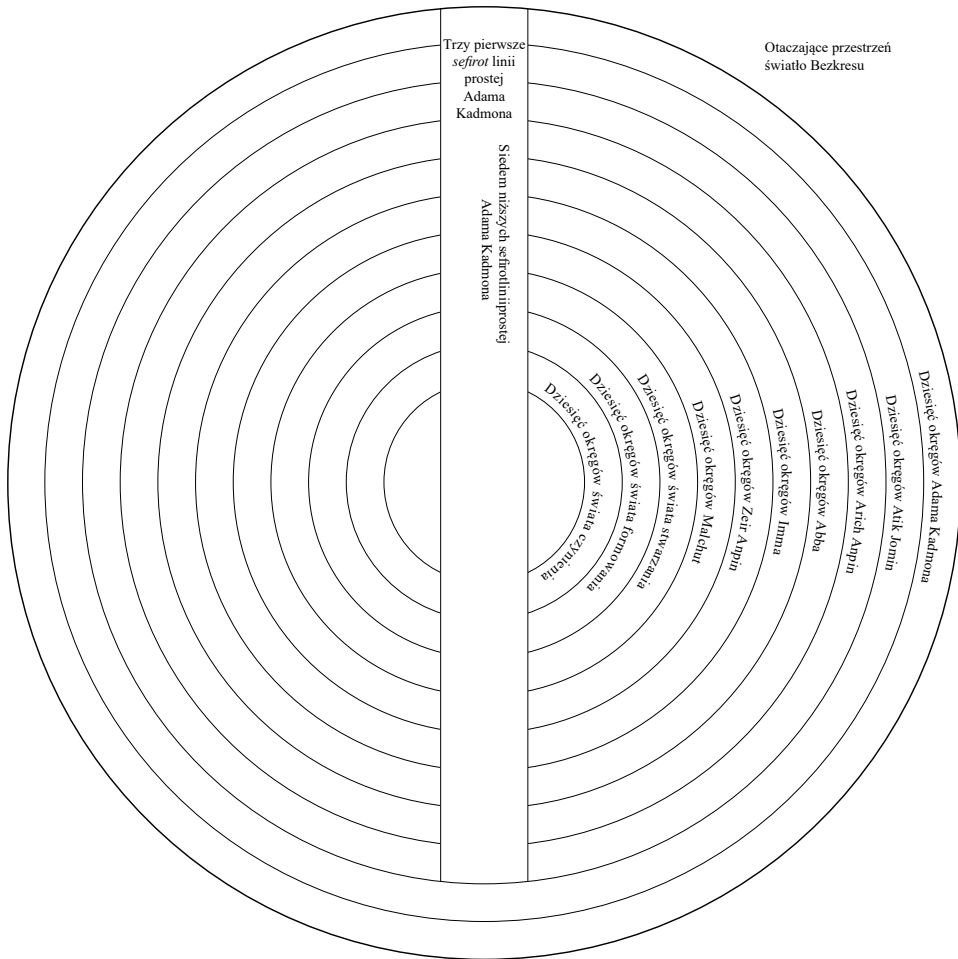
³⁵ *Ocarot Chajim...*, s. 11.

³⁶ *Zarys genezy idei człowieka kosmicznego na gruncie mistyki żydowskiej* podaje: M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 211-230.



Sefirot linii prostej

Rysunek 1



Dynamika interakcji pomiędzy *sefirot* w formie okręgów i *sefirot linii* prostej. Dziesięć okręgów Adama Kadmona wchodzi w interakcję z trzema pierwszymi *sefirot* linii prostej. Pozostałe siedem niższych *sefirot* linii prostej ekspanduje w obrębie przestrzeni i wypełniających ją *sefirot* w formie okręgów.

Rysunek 2

Kabała luriańska skupia się dominująco na *parcuřim* i *sefirot* linii prostej, gdyż tylko one są bezpośrednio podatne na wpływ kierowanej wolną wolą aktywności teurgicznej człowieka, w której wyjątkową i wyłączną rolę odgrywa społeczność Izraela. Według rabina Frischa: „Jest tak z tego powodu, że stworzenie nastąpiło po to, aby na świat przyszli synowie Izraela i służyli Świętemu, niech będzie błogosławiony. [...] Wszystkie zaś jego [Pracźłowieka] dzieła naprawy [*tikkunim*] dokonują się, jak wspomniano, poprzez linię prostą, zatem istotę ujawnienia tajemnic w tej ksiąźce stanowi przekazanie wiedzy o sposobach naprawy tego, co w górze, która zachodzi mocą tego, co dolne za sprawą synów Izraela. Dzięki naprawie linii prostej za sprawą ich mocy naprawiają się również światy występujące w formie okręgow³⁷”.

והנה על ידי צמצום הזה הנזכר כאשר נעשה האדם הנזכר היה בו בחינת עצמות וכלים כי צמצום האור גרם עשיית והויית הכלים כמו שנבאר לקמן בעזרת האל ואין לנו רשות לדבר יותר במקום גבוה הזה והמשכיל יבין ראשית דבר מאחריתו כאשר נבאר בע"ה בדרושים אחרים הבאים לפנינו

Oto zatem za sprawą wspomnianego samoograniczenia, gdy uczyniono wspomnianego człowieka, występował w nim aspekt istoty i naczynia. Ograniczenie światła spowodowało uczynienie i istnienie naczyń, co objaśnimy poniżej z boską pomocą. Nie wolno nam więcej mówić o tym wysokim miejscu, człowiek zaś rozumny [*maskil*] zrozumie początek rzeczy z jej kresu. Objąśnimy to z pomocą ha-Szem w innych, nadchodzących komentarzach.

Rozróżnienie aspektów istoty (*acmut*) i naczynia (*keli*) odnosi się do wyobrażenia, zgodnie z którym światło występujące we wszystkich *sefirot* jako ich istota jest to samo, zróżnicowanie zaś wynika z pozycji danej *sefiury* w systemie, wyznaczającej jej odmienność jako naczynia, powstałego ze światła umniejszonego.

האמנם אינו כלי ממש אלא שבערך האור שבתוכו נק' כלי אמנם הוא זך ובהיר בתכלית הבהירות והדקות והזיכוך.

Jednak w rzeczywistości nie ma naczynia, lecz to światło w jego wnętrzu [Pracźłowieka] nazywa się naczyniem tylko w przybliżeniu. Jest ono przejrzyste i jasne skrajną jasnością, wielce subtelne i oczyszczone.

Zdaniem rabina Frischa, wprowadzona dystynkcja nie ma jednak charakteru absolutnego, lecz wyłącznie heurystyczno-dydaktyczny. Obowiązuje

³⁷ *Ocarot Chajim...*, s. 13:

”כל הבריאה היתה שיבואו בני ישראל לעולם ויעבדו את הקב"ה. [...] וכל תקוניו הם ביושר כנוכר, לכן עיקר גלוי הסודות שבספר הזה, הוא להודיע אופני התיקון למעלה שנעשה בכה מעשה בני ישראל, ועל ידי תיקון היושר נתקנים מעצמם גם העולמות שהם בדרך עיגולים”.

ona wyłącznie z ludzkiej perspektywy poznawczej. Nie wszyscy kontynuatorzy myśli luriańskiej zgadzali się z tym ujęciem. Przeciwny mu był duchowy spadkobierca Gaona z Wilna i wybitny przedstawiciel kabały litewskiej, rabin Szlomo Eljasziw, dla którego wprowadzone rozróżnienie pomiędzy *sefirot* oraz ich aspektami istoty i naczynia mają obiektywne bytowo charakter. Jednak według rabina Vitala są one „jak gdyby” (*kiwjachol*) obiektywne, co zbliża jego stanowisko do mistycznej wersji pragmatycznego fikcjonalizmu, podporządkowanego nadrzędnemu celowi, którym jest naprawa pleromy i człowieka – *tikkun*.

והנה האדם קדמון הזה הוא מבריה מן הקצה העליון עד קצה התחתון (פי' ולא עד בכלל) בכל חלל האצילות הנזכר. ובוה האדם נכללין כל העולמות כמו שנבאר לקמן בע"ה

Oto zaś ten Pracłowiek rozciąga się [*mawriach*] od górnego do dolnego kresu w całej przestrzeni wspomnianej emanacji. W tym też Człowieku zawierają się wszystkie światy, co z pomocą *ha-Szem* objaśnimy poniżej.

Postać Pracłowieka odpowiada stanowi doskonałego zjednoczenia i równowagi zachodzącymi pomiędzy reliktowym światłem śladu (*reszimu*) oraz światłem linii prostej (*qaw ha-jaszar*). Zarazem jest to stan uprzedni względem emanacji wszystkich światów. Idea doskonałego zrównoważenia biegunowych przeciwieństw, potencjalnie rozsadzających pleromę, sięga na gruncie mistyki żydowskiej do XIII wieku, w szczególności zaś do pism Azriela z Gerony (ok. 1160-1238) oraz koncepcji działającego w Toledo (1230-1260) ezoterycznego kręgu Ijjun z jego pojęciem niezróżnicowanej jedności (*achdut ha-szawe*)³⁸.

והנה בבחי' פנימיותו ועצמותו של האדם הזה אין אנו רשאים להתעסק כלל, אמנם נתעסק ונדבר במה שנאצל ממנו. והוא כי הנה להיות אור הא"ס גדול מאד לכן לא היו יכולים לקבלו אלא באמצעות זה האדם קדמון ואפילו מזה האדם קדמון עצמו אין מציאות לקבלו אלא אחר יציאת אורו חוצה לו דרך הנקבים והחלונות שבו שהם האזנים והעינים החוטם והפה וכמו שנבאר למטה בעזרת האל.

Oto zaś w odniesieniu do aspektu wewnętrzności i istoty tego Człowieka nie mamy w ogóle prawa, aby się tym zajmować. Zajmiemy się jednak i omówimy to, co zostało z niego wyemanowane. Ponieważ światło Bezkresu było zbyt wielkie, dlatego nie mogli go przyjąć inaczej, jak tylko za pośrednictwem tego Pracłowieka. Nawet jednak w odniesieniu do tego Pracłowieka żadna rzeczywistość nie może go przyjmować z jego istoty. Jest to możliwe dopiero po zstąpieniu jego światła na zewnątrz poprzez znajdujące się w nim otwory i okna. Są nimi: uszy, oczy, nos i usta, co objaśnimy poniżej z boską pomocą.

³⁸ M. Verman, *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*, New York 1992, s. 39, przyp. 10.

Na tym rabin Vital kończy rozdział I. Wszystkie dotychczasowe procesy kulminują w pojawieniu się głowy Pracźlowieka. Ekspandując z niej przez otwory narządów zmysłowych, światło Bezkresu przyjmuje w dalszej kolejności postać czterech wartości liczbowych, odpowiadających czterem możliwościom gematrycznej interpretacji wartości pełnych nazw liter Tetragramu: 72, 63, 45, 52³⁹.

LIGHT FROM INFINITY – THE ORIGIN OF THE PLEROMA ACCORDING TO THE WORK
OF OCAROT CHAJIM (TREASURES OF LIFE) BY R. CHAIM VITAL
– INTRODUCTION, TRANSLATION, COMMENTARY

Abstract

The presented text contains an introduction, translation and commentary on the stages of the manifestation of the deity and the pleromatic emanation presented in the Ocarot chajim (*Treasures of Life*) treatise by rabbi Chajim Vital, a disciple of Isaac Luria. This work is the most systematic display of Lurianic metaphysics. In the introduction, the author situates the position of the treaty in the broader context of Lurianic literature. Then he discusses the differences and similarities between the ancient Hebrew concept of prophetic spirit transmission, and the Gnostic, Platonic and Neoplatonic understanding of the process of emanation. The translated source text and commentary analyze the act of self-contraction of infinity and the emergence of a plerome as given in the form of a dialectical game of linear and circular sefirot until the final emergence of meganthropos – Adam Qadmon.

Keywords: Jewish mysticism, Gnosis, Lurianic Kabbalah, emanationism, plerome

Słowa kluczowe: mistyka żydowska, gnoza, kabała luriańska, emanacjonizm, pleroma

BIBLIOGRAFIA

- Afilalo R., *Kabbalah Dictionary*, b.m. w., 2005.
Anonim, *Derech le-Ec chajim. Tarszimej hesber le-hawanat sefer Ec Chajim, Szaar ha-kawwanot u-moadim*, Tiferet Szlomo 5767/2007.

³⁹ Zastosowano następujący sposób rachuby: imię a"v (72): jud (10+6+4) – hej (5+10) – wajw (6+10+6) – hej (5+10); imię s"ag (63): jud (10+6+4) – hej (5+10) – waw (6+1+6) – hej (5+10); imię m"ah (45): jud (10+6+4) – he (5+1) – waw (6+1+6) – he (5+1); imię b"en (52): jud (10+6+4) – he (5+5) – waw (6+6) – heh (5+5).

- Awiji J., *Kabala ha-Ari*, t. I-III, Jerozolima 5768.
Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.
Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II, tłum. i kom. W. Myszor, Katowice 2008.
 Chalfon Chaim E., *Milon 'iwri kabbali*, Nof Ajjalon 5758/1998.
 Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, Berlin–Neuköln 1960.
 Eco U., *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999.
 Eco U., *O zwierciadłach*, w: U. Eco, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999, s. 65-102.
 Fine L., *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003.
 Fishbane E.P., *As Light Before Dawn. The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford 2009.
 Goldberg A.M., *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969.
 Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
 Grözinger K.E., *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Frankfurt–New York 2005.
 Hipostaza archontów (87, 11 i n.), w: *Biblioteka z Nag Hammadi*. Kodeksy I i II, tłum. i kom. W. Myszor, Katowice 2008.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, t. IV, red. K. Gründer, Basel 1976.
 Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
 Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
 Kafasjan D., *Sefer Ec chajim sze be-gan*, [b.m.w.] 5769/2009.
 Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 1999.
 Kohen-Alloro D., *Sod ha-malbusz u-mareh ha-malaach be-sefer ha-Zohar*, Jerozolajim 1987.
 Kordowero M., *Pardes rimmonim*, Jerozolajim 5760/2000.
 Meroz R., *Geula ba torat ha-Ari*, Jerozolima 5748.
Mincha le-Sara. Mechkarim ba-filosofija jehudit u-wa-qabbala mugaszim la-profesor Sara Heller Wilenski, red. M. Idel, D. Dimant, S. Rozenberg, Jerozolajim 1994.
 Necker G., *Einführung in die lurianische Kabbala*, Frankfurt a. M. 2008.
 Pachter M., *Circles and Straightness*, w: M. Pachter, *Roots of Faith and Devequt. Studies in the History of Kabbalistic Ideas*, Los Angeles 2004, s. 131-184.
 Pachter M., *Roots of Faith and Devequt. Studies in the History of Kabbalistic Ideas*, Los Angeles 2004.
Poimandres, tłum., kom. i wstęp W. Myszor, „Studia Theologiae Varsoviensis”, 15 (1977), nr 1.
Reallexikon für Antikes und Christentum, red. Th. Klauser, t. IV, Stuttgart 1959.
 Roi B., *Ahawat ha-Szechina. Mistika u-poetika ba – Tikkunej Zohar*, Ramat Gan 5767/2007.
 Rudolf K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003.
 Scholem G., *Celem – wyobrażenie ciała astralnego*, w: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 297-329.
 Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.
 Scholem G., *Szechina – bierno-żeński moment w bóstwie*, w: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 157-226.
 Shuchat R., *Hagigim al qabbalat Lita. Ijun be-sugijat igulim we-joszer*, w: *Mincha le-Sara. Mechkarim ba-filosofija jehudit u-wa-qabbala mugaszim la-profesor Sara Heller Wilenski*, red. M. Idel, D. Dimant, S. Rozenberg, Jerozolajim 1994, s. 11-32.
Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.
 Stoichita V.I., *Krótką historia cienia*, tłum. P. Nowakowski, Kraków 2001.
 Szaron Szatil, *Ha-Ari. Sippura we-haguta szel mahapechat ha-kabbalah bi-Cefat*, Tel Awiw 2007.
 Verman M., *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*, New York 1992.
 Vital Ch., *Sefer Ocarot chajim im pejrusz Matok mi-dewasz (Księga «Skarbce życia» z komentarzem «Słodzy od miodu»)*, t. I, Jerozolajim 5768/2008.

KATARZYNA PACHNIAK

Uniwersytet Warszawski
Wydział Orientalistyczny

Medytacja i doświadczenie mistyczne w okresie formatywnym sufizmu

Pozornie wydaje się, że trudno znaleźć religię, której doświadczenie mistyczne byłoby tak obce jak w islamie. Doktryna bezkompromisowej Bożej jedności i jedyności oraz absolutnej Bożej transcendencji zupełnie nie współgra z chęcią człowieka, aby jak najściślej połączyć się z Bogiem, na jeden wyjątkowy moment ekstazy złąć się z Nim w jedno. Koran, święta księga muzułmanów, wyznaczająca podstawy życia religijnego, ale także wszystkich innych jego aspektów, uważana przez muzułmanów za czyste słowo Boże, wypowiada się w tej sprawie kategorycznie: Bóg jest jeden i nie można przypisywać Mu żadnych „towarzyszy”. Jest to grzech *szirku*, surowo w islamie karany, tym bardziej że w tym przypadku towarzyszem Boga miałby być człowiek, nawet jeśli miałoby to trwać jedynie krótką chwilę. Z drugiej jednak strony, w tym samym Koranie czytamy, że Bóg jest „bliższy [człowiekowi] od tętnicy szyjnej” (K 50:15)¹. Z pewnością ta dwuznaczność, ale także doświadczenia mistyczne religii starszych niż islam sprawiły, że tendencje mistyczne zaczęły się w nim rozwijać niemalże od samego początku istnienia tej religii, powstałej w pierwszej połowie VII wieku na Półwyspie Arabskim. Przyczyn rozwoju doświadczeń mistycznych można też upatrywać w czynnikach psychologicznych, niezależnych od samej religii. Nieodłączną cechą religijności, zwłaszcza w religiach monoteistycznych, jest ludzkie dążenie do indywidualizacji swoich kontaktów z Bogiem i doświadczeń związanych z uprawianiem Jego kultu. Idea dalekiego, transcendentnego Boga sprawia,

¹ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

że niektórzy pragną przekroczyć tę barierę, mieć w sobie cząstkę boskości. Inni zaś potrzebują namiastki Boga na ziemi, nie godzą się ze ścisłą granicą oddzielającą to, co ludzkie, od tego, co boskie. Pragną mieć w Bogu orędownika i pocieszyciela, ale też potrzebują doświadczenia boskości.

Dyskusja o tym, czy islam sprzyjał mistycyzmowi, czy też nie, wydaje się jałowa ze względu na fakt, że mistycyzm muzułmański rozwinął się w tej religii, i to na wielu płaszczyznach: od uproszczonych technik ascetycznych do wyrafinowanej filozofii mistycznej dla największych intelektualistów. Ponadto, islam szybko rozprzestrzenił się na wielkim terytorium kalifatu, od Chin po Hiszpanię, obejmując wiele różnych kultur, których elementy przenikały do islamu, o ile nie stały w sprzeczności z jego podstawowymi zasadami. Stosunek oficjalnego islamu do mistycyzmu był i jest zróżnicowany, zależał od czasu i miejsca: na niektórych obszarach w niektórych okresach uważano go za część kultury muzułmańskiej, kiedy indziej natomiast traktowano jako herezję, którą należy zwalczać. Jednak mimo jego zmiennych kolei losu, trudno dzisiaj zaprzeczyć, że mistycyzm jest nieodłączną częścią kultury islamu, bez której wizerunek tej cywilizacji byłby niepełny i ubogi.

Początki mistycyzmu: Koran i hadisy

Ponieważ nie sposób omówić wszystkich aspektów doświadczenia mistycznego, chciałabym się skoncentrować na początkach i tak zwanym okresie formatywnym mistycyzmu (IX-XI w.). Charakterystyczną jego cechą była działalność mistyków, którzy nie gromadzili się jeszcze w bractwa, czyli *tariki*, lecz działali indywidualnie. Właśnie oni wprowadzili do mistycyzmu podstawowe pojęcia, które w późniejszym okresie były dalej rozwijane i opracowywane przez wielkich sufich. Ponadto większość sufich z tego wczesnego okresu nie zostawiła po sobie żadnych pism, a ich poglądy są znane z późniejszych encyklopedii i słowników mistycyzmu, pisanych przez ich następców, którzy przytaczali wypowiedzi i opisywali poglądy prekursorów. Jest to jedyny materiał, jakim dysponujemy, zatem nie sposób go zweryfikować, jednak pokazuje to, jak sami sufi postrzegali swoje początki.

Arabska nazwa na określenie mistycyzmu brzmi sufizm (*tasawwuf*), a jej pochodzenie nie jest dzisiaj jasne². Niewykluczone, że pochodzi od wyrazu

² Jedną z pionierek badań nad mistycyzmem muzułmańskim była niemiecka badaczka Annemarie Schimmel (†2003), która znaczną część swojej bogatej spuścizny naukowej poświęciła różnym aspektom mistycyzmu. Por. na przykład: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975; *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddinn Rumi*, London; *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York 1982; *Deciphering the Sings of God: A phenomenological Approach to Islam*, Albany, 1994.

suf, czyli ‘wełna’, z której szyto szorstkie wełniane ubrania dla pierwszych ascetów. Wskazywałoby to na istnienie wśród najwcześniejszych mistyków technik ascetycznych, zapożyczonych między innymi od anachoretów chrześcijańskich. Jednak islam zdaje się nie popierać ascezy i monastycyzmu (*rah-banijja*), Prorokowi przypisuje się hadis³: „W islamie nie ma mnichów”.

Ascezę określa się terminem *zuhd*, który nie należy do pojęć koranicznych. Innym terminem, również nieobecnym w Koranie, jest *nask*, odnoszący się do wstrzemięźliwego życia eremity. Jak się często podkreśla, Koran nie zajmuje się szczególnie ascezą i pojawiają się tam jedynie wzmianki dotyczące niektórych aspektów ascezy: postu, czuwania czy użalania się nad sobą. Kontrastuje to z dość obfitym odnoszeniem się do czerpania z przyjemności życia seksualnego⁴, a także nakazem bogacenia się w celu wspierania misji Boga. Trudno w dzisiejszym stanie badań określić, jak wątki dotyczące technik ascetycznych trafiły do Koranu. Jeśli założyć, że jego rzeczywistym twórcą był Mahomet, oznaczałoby to, że musiał mieć informacje o technikach ascetycznych głównie z Syrii i Egiptu. Jednak jest bardzo wątpliwe, aby Mahomet kiedykolwiek dotarł na te tereny, co oznaczałoby, że te praktyki były obecne wśród chrześcijan na Półwyspie lub że krążyły o nich informacje⁵. Wiadomości o życiu i zachowaniu Mahometa są na ogół hagiograficzne, niepewne, i bardziej pokazują nam, jak chciały go postrzegać późniejsze pokolenia, niż mówią coś o nim samym. Zgodnie z tradycją jeszcze przed początkiem pierwszych objawień w 610 roku Mahomet miał zwyczaj spędzać miesiąc w roku na medytacjach na górze Hira w pobliżu Mekki⁶. Podobno uprawiał *tahannus*, niestety, nie wiemy dokładnie, co oznaczał ten niekoraniczny termin, być może uprawianie praktyk ascetycznych i ćwiczeń duchowych. Jednak nie należy przypisywać tej tradycji zbyt dużego znaczenia. Przedmuzułmańscy Arabowie byli wojownikami i koczownikami żyjącymi w surowych warunkach pustynnych, a późniejsze (IX w.) połączenie Mahometa z taką tradycją odzwierciedla przekonanie o wyjątkowości jego pozycji jako proroka wiary

³ Hadisy cieszą się w islamie statusem świętego tekstu po Koranie. Są to zebrane w IX w. tradycje, zawierające słowa lub opis czynów proroka i jego najważniejszych towarzyszy. Muzułmanie wierzą w ich autentyczność, czyli że faktycznie pochodzą z pierwszej połowy VII w. i były zachowane w pamięci. Badacze zachodni traktują je w znacznej mierze jako teksty stworzone w IX w. na potrzeby rozwoju prawa.

⁴ Chodziło tu o „dozwolony” seks z żonami lub niewolnicami. Wszelkie stosunki pozamałżeńskie określano mianem *zina* i karano zgodnie z Koranem karą stu batów. W hadisach tę karę zmieniono na kamienowanie.

⁵ Chrześcijaństwo na Półwyspie Arabskim przed islamem, por. np. R. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London 2001; K. Borge, *A Historical Survey of the Rise and Spread of Christianity in Arabia in the First Six Centuries AD*, 2011, https://www.academia.edu/829636/Pre-Islamic_Christianity_in_Arabia [dostęp: 7.11.2019].

⁶ K. Wagtenonk, *Fasting in the Koran*, Leiden 1968, s. 32-33.

monoteistycznej, Boga jedynego – Allaha, nie zaś pokazuje rzeczywiste zwyczaje Arabów z tamtego okresu.

Wróćmy zatem do Koranu i praktyk ascetycznych, które zalecał. W surze 73 „Owinięty szatą” czytamy: „O ty, owinięty szatą! Czuwaj na modlitwie nocą, niewiele wycoczywając – pół nocy lub nieco mniej albo trochę więcej – i recytuj wyraźnie Koran!” (73:1-4); „Zaprawdę twój Pan wie, że ty [Mahomet] i ci, którzy są z tobą, trwacie na modlitwie stojąc blisko dwie trzecie, połowę lub jedną trzecią nocy [...] Przeto recytujcie głośno to, co jest łatwe z Koranu!” (73:20). Czuwanie i recytacja to praktyki przejęte z chrześcijaństwa, jednak fakt, że znalazły się w Księdze traktowanej przez muzułmanów jako niezmiennie i doskonale słowo samego Boga, je usankcjonował, tym bardziej że sunna, czyli tradycja, jest bardzo ważna dla muzułmanów, a postępowanie proroka to dla nich wzór do naśladowania.

W 48 surze „Zwycięstwo” o idących za Mahometem mówi się: „Widzisz ich kłaniających się wybijających pokłony, poszukujących łaski Boga i jego zadowolenia. Ich znamię jest na ich twarzach⁷ od śladów wybijania pokłonów” (K 48:29). W surze 76 „Człowiek” do samego proroka Bóg skierował słowa: „I nocą wybijaj mu pokłony! I długo nocą go wysławiaj!” (K 76:26)⁸. Inne fragmenty dotyczą postów, które były znane społeczności pustynnej i podobno były zalecane przez proroka jako antidotum na rozmaite choroby trapiące Arabów, co nie dziwi przy ówczesnym stanie medycyny na Półwyspie. Zgodnie z zaleceniami Koranu, Arabowie muszą pościć raz w roku w miesiącu zwanym ramadan, kiedy od wschodu do zachodu słońca powinni powstrzymać się od jedzenia, picia, palenia, relacji seksualnych, jest to dozwolone dopiero po zmroku. Jednak w odwołaniach do ascetyzmu chodziło o dodatkowe posty, wynikające z pobożności i wstrzemięźliwości: „Ci, którzy się nawracają [...], ci, którzy poszczą” (K 9:112)⁹; „Zaprawdę – muzułmanie i muzułmanki [...] Poszczący i poszczące [...]” (K 33:35); „da mu w zamian żony lepsze od was [...] Pobożne, przestrzegające postu” (K 66:5). Rdzeń,

⁷ Jednym z elementów modlitwy muzułmańskiej są tzw. *sudzud*, czyli pozycja, w której wierny, klęcząc, uderza czołem o ziemię. Niekiedy, aby uniknąć zetknięcia się w czasie wymagającej czystości rytualnej modlitwy z nieczystą ziemią, pokłony bito o specjalny krążek. Zgodnie z tradycją na czołach najbardziej gorliwych w modlitwie pozostawiał on ślad.

⁸ Nie wdajemy się tutaj w subtelne i dotyczące już szczegółowych kwestii rozważania, czy te zalecenia miały dotyczyć jedynie Mahometa, czy też całej społeczności wierzących. Z punktu widzenia tych rozważań jest to nieistotne, gdyż Mahomet miał być przykładem do naśladowania. J. Baldick, *Ascetism*, w: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, red. J. Dammen McAuliffe, t. I, Leiden 2001, s. 181-185.

⁹ Bielawski tłumaczy to jako: „ci, którzy podróżują...”. Jednak, jak uważa Wagtendonk, termin *saha* jest tutaj użyty w kontekście poszczenia, tak jak w kolejnych przytoczonych przeze mnie wersach, gdzie zresztą Bielawski, niekonsekwentnie, tłumaczy go jako poszczenie. Por. K. Wagtendonk, *Fasting in the Koran*, s. 183.

saha, odnoszący się tutaj do postzczenia, nigdy nie był używany w stosunku do postów w ramadanie, zatem musiało chodzić o inne, dodatkowe posty. Jednak wzmianki o dodatkowych postach są bardzo skąpe i nie pozwalają wysunąć twierdzenia, że Koran zalecał surowe, ascetyczne posty. Księga ta wspomina też krótko o płakaniu: „Oni padają na twarze płacząc, i to zwiększa ich pokorę” (K 18:109), jednak ponownie ta wzmianka jest zbyt lakoniczna, aby ją uznać za zachętę do techniki ascetycznej.

Poza przytoczonymi wersetami w Koranie można też znaleźć kilka innych fragmentów o podobnej treści: pobożni są opisani jako ci, którzy nie śpią nocą, lecz wybijają pokłony i recytują Koran. Jednak Koran nie jest zwartym traktatem, w którym treści wyłożono w sposób systematyczny i jasny. Jest w nim wiele wersetów ambiwalentnych (*mutasabihat*) i sprzecznych. Zatem te fragmenty, aczkolwiek pokazują przyzwolenie na techniki łączone z ascezą, jednak są traktowane raczej jako część pobożności, a nie ascetyczna droga życia pociągająca za sobą odłączenie się od społeczności. Oczywiście w niektórych kulturach wyraz ascezy, czyli monastycyzm, w Koranie jest traktowany dość podejrzliwie. W surze „Żelazo” czytamy: „i złożyliśmy w serca tych, którzy poszli za Nim łagodność i miłosierdzie; i stan zakonny (*rahbanijja*) który oni wprowadzili – My im go nie przypisaliśmy – poszukując zadowolenia Boga; oni jednak nie zachowali go tak, jak powinni go byli zachować” (K 58:27). Ten werset jest niejasny i podlegał wielu interpretacjom, nie wynika z niego wyraźnie, czy i komu stan zakonny był przepisany, nie wiadomo też, do kogo dokładnie odnosi się stwierdzenie, że oni nie zachowali go tak, jak powinni. Jednak traktowano go jako potwierdzenie, że stan zakonny nie jest muzułmanom przepisany ani nawet zalecany. W innym miejscu mnisi są nawet potępieni: „Zaprawdę, wielu pośród uczonych w piśmie – rabinów i mnichów – zjada nadmiernie majątki ludzi” (K 9:34).

Mimo to w muzułmańskiej sunnie zachowały się opowieści przypisujące zachowania ascetyczne osobom z najbliższego otoczenia proroka, pierwszym nawróconym, którzy w swojej gorliwości modlili się i pościli, zaniebując obowiązki wobec swoich żon. Kiedy małżonka jednego z towarzyszy, Usmana Ibn Mazuna, opowiedziała o tym prorokowi, ten miał odpowiedzieć, że Allah nie zachęca do życia mniszego (chodziło tu przede wszystkim o celibat). W wersjach Al-Buchariego i Ibn Madży prorok miał stwierdzić, że gdyby Bóg zezwolił na celibat, to pozwoliłby im na kastrację¹⁰.

Jak zatem wynika z tego krótkiego przedstawienia stosunku Koranu oraz hadisów, czyli podstaw życia religijnego muzułmanów, do tak ważnej w mistycyzmie ascezy, kwestia ta nie jest jednoznaczna. Nie sposób uznać, że święte teksty islamu zachęcają do pójścia drogą ascetyczną w celu zbliżenia się do

¹⁰ Arabski Ibn Madża, *Sunan*, ks. 9, hadis 1920.

Boga, a już na pewno nie traktują ascezy jako sposobu życia stosownego dla muzułmanów. Jednak nie można też jednoznacznie stwierdzić, że jej zabraniają, a zważywszy na fakt, że w dwuznacznych wersetach Koranu muzułmanie różnych odłamów teologicznych i nurtów intelektualnych doszukiwali się potwierdzenia swoich prawd, nie dziwi, że i zwolennicy mistycyzmu uznali, że Koran pochwała ich ścieżkę dojścia do Boga.

Można uznać, że w islamie jest tyle samo elementów sprzyjających rozwojowi mistycyzmu, jak i stanowiących dla niego przeszkodę. Nie ma jednak wątpliwości, że skąpe, lecz jednak obecne wzmianki o technikach ascetycznych przynajmniej dawały mistykom podstawę do myślenia, że Bóg nie jest im przeciwny. Natomiast jeśli chodzi o *fikr*, drugą istotną zasadę sufizmu, medytację, to Koran był jej impulsem i podstawą.

Koran a *fikr*

Jednak Koran miał zasadnicze znaczenie przy powstawaniu drugiej istotnej zasady sufizmu, którą jest *fikr*, czyli ‘namysł’, ‘medytacja’. Bardzo często właśnie tekst koraniczny stawał się przedmiotem *fikru*, ‘medytacji’. Od początku była to jedna z najpopularniejszych technik stosowanych przez sufich pojedynczych, a także w bractwach mistycznych. *Fikr* jest często przeciwstawiany innej technice mistycznej, *zikrowi*, czyli ‘wypominaniu’. W zikrze mistyk koncentruje się na ciągłym wymienianiu jednego podmiotu, natomiast charakterystyczne dla *fikru* było uruchamianie całego ciągu skojarzeń, które mistyk przeżywał lub których doświadczał w związku z fragmentem, nad którym medytował. W Koranie istnieją fragmenty, które uważano za szczególnie przydatne do medytacji. Jest to na przykład fragment z sury „Światło”: „Bóg jest światłem niebios i ziemi. Jego światło jest podobne do niszy, w której jest lampa; lampa jest w szkle, 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 prostą drogą ku światłu kogo chce” (K 2435). Ten słynny, wielokrotnie przywoływany przez mistyków werset, nie tylko stał się przedmiotem medytacji, ale też te medytacje dały impuls do tworzenia traktatów mistycznych przedstawiających Boga jako światło. Do najsłynniejszych w mistycznej filozofii muzułmańskiej należy traktat Muhammada al-Ghazalego *Miszkat al-anwar* (Nisza światel)¹¹.

¹¹ Al-Ghazali, *Miszkat al-anwar*, red. Abd al-Aziz as-Sirwan, Alam al-kutub, Bejrut 1985; tłum. J. Wronecka, *Nisza światel*, Warszawa 1990. Por. także K. Pachniak, *Pojęcie światła w islamie. Mistyka światła w traktacie Nisza światel Al-Ghazalego*, „Ethos”, 2017, nr 3(119), s. 136-153.

Innym fragmentem Koranu, nad którym medytowano, był epizod opisany w surze „Podróż nocna”. *Isra* to właśnie owa podróż, podczas której, jak wierzą muzułmanie, Bóg w cudowny sposób przeniósł Mahometa z „Meczetu świętego do meczetu dalekiego”, czyli z Mekki do Jerozolimy. Owa podróż odbyła się nocą, na grzbiecie cudownego stwora imieniem Al-Burak. W czasie podróży Al-Burak zatrzymał się na Wzgórzu Świątynnym i stamtąd Mahomet podobno wznosił się do nieba na rozmowę z Bogiem. Ten epizod jest nazywany *miradż*. Podczas tej rozmowy Bóg i Mahomet ustalili liczbę dziennych modlitw obowiązujących muzułmanina. *Isra* i medytacja nad nią były uznawane przez mistyków za bardzo ważne, a szczególnie wzniesienie Mahometa prosto do Boga. *Miradż* to dla sufich symbol wędrówki, jaką odbywa się na drodze do Boga, symbol ostatecznego z nim połączenia¹². Nic zatem dziwnego, że *isra* i *miradż* stanowiły przedmiot *fikru*, a często też bardziej złożonych traktatów mistycznych, np. Ibn al-Arabiego¹³.

Z medytacji nad *miradżem* zasłynął mistyk z wczesnego okresu islamu Al-Halladż (†922), który opisał swoje doświadczenia w *Kitab at-tawasin*¹⁴. Księga ta składa się z siedmiu rozdziałów zwanych *tasin* (zestawienie dwóch liter alfabetu arabskiego *ta* i *sin*), w których Al-Halladż swobodnie medytuje nad różnymi wątkami koranicznymi. W pierwszym rozdziale pojawia się odwołanie do wspomnianego wyżej wersetu o świetle, a Bóg jest przedstawiony jak najwyższe światło, doskonałe i niepoznawalne. Wszelka wiedza o Nim jest jedynie jak kropla wody w oceanie, nie jest w stanie oddać Jego doskonałości i majestatu, niedających się opisać ludzkimi słowami. W drugim rozdziale, opisując Boga jako byt poza wszelką rzeczywistością, Al-Halladż podaje porównanie ćmy i świecy: ćma jest jak mistyk, który zawsze jest przyciągany światłem świecy, aż w końcu w nim ginie. Tam również pojawia się odniesienie do *miradżu* Mahometa, który sprawił, że prorok posiadał wiedzę o rzeczywistości. Jednak, jak twierdzi mistyk, jedynie sam Bóg może wychwalać siebie w sposób, który jest Go godzien. W trzecim rozdziale Al-Halladż opisuje 40 przystanków (*makamat*), które mistyk przechodzi na swojej drodze

¹² Koran przekazuje na ten temat jedynie szczątkowe informacje. Bardziej rozbudowana wersja *miradżu* znajduje się w hadisach, np. u Al-Buchariego, narratorem jest Ibn Abbas. F. Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse*, New York 2008.

¹³ Ibn al-Arabi, *Al-Isra ila makam al-asra*, Bajrut 1977. Por. J.W. Morris, *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj*, „Journal of the American Oriental Society”, 107, 1987, s. 629-652, 108, 1988, s. 63-77.

¹⁴ Al-Halladż, *Kitab al-tawasin*, red. L. Massignon, Paris 1913. Na temat tego słynnego mistyka powstała dość obfita literatura. Klasyczna pozycja to L. Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse*, Paris 1975 (istnieją też liczne inne wydania). Najnowsza pozycja to: S. El-Jaichi, *Early Philosophical Sufism: The Neoplatonic Thought of Husayn ibn Mansūr al-Hallāj*, New York 2018.

duchowej, aby zdobyć wiedzę o rzeczywistości. Ostatni przystanek, przed osiągnięciem absolutu, nazywa się *bidaja* ('początek'). Ostatnia stacja jest osiągalna jedynie dla ludzi o spokojnym sercu i czystych intencjach. Poprzez nią osiąga się szczególną iluminację (*tadžalli chass*). Al-Halladż utożsamia się również z krzewem gorejącym, przez który przemawiał do Mojżesza Bóg („Oto zobaczył on ogień i powiedział do swojej rodziny: Pozostańcie! Zauważyłem ogień [...]. A kiedy podszedł do niego, usłyszał zawołanie: O Mojżeszu! Zaprawdę, ja jestem twoim Panem! Zdejm swoje sandały! Jesteś w świętej dolinie Tuwa!” (K 20:10-23, także K 27:7-8; 28:29-3). Szczególne zainteresowanie wzbudza fragment, w którym Al-Halladż medytuje nad Iblisem (Szatanem), który został pokarany swoją pozycją za nieposłuszeństwo wobec Boga: odmówił złożenia pokłonu człowiekowi (K 7:11-18; 15:31-42). Mojżesz spotka Iblisa na górze Synaj i pyta go o powody jego decyzji. Iblis wyjaśnia mu, że ze strony Boga nie był rozkaz, lecz test, i zmiana jego wyglądu o niczym nie świadczy, gdyż nie dotyka to w żaden sposób jego duchowego wizerunku. Dodaje, że pamięta Boga, a Bóg pamięta jego, zatem ich pamięć jest wspólna. Iblis przedstawia się jako ten, który połączył się Bogiem, został przez Niego doświadczony, celowo wprowadzony w stan upokorzenia: Bóg go porzucił z powodu ich zjednoczenia, odciął się do niego z powodu jego pragnienia bycia z Nim (Bogiem). Następnie sam Al-Halladż, powołując się na przykład Iblisa, wygłasza swoje słynne stwierdzenie: „Ja jestem znakiem (*tadžalli*) Boga i ja jestem Jego prawdą (*Ana al-hakk*). Dzieje się tak dlatego, że nieustannie medytuję nad prawdą”¹⁵. Ponieważ *hakk* to jeden z Bożych atrybutów (*sifat*), takie stwierdzenie uznano za przypisywanie sobie przez Al-Halladża cech boskich¹⁶.

Fikr jest często przeciwstawiany zikrowi, czyli wypominaniu, jednej z podstawowych technik mistycznych polegającej na wielogodzinnej recytacji imienia Boga, jednej z jego cech lub krótkich tekstów np. *Huwwa hajj* (On jest żywy). Tym długim recytacjom towarzyszy muzyka oraz ruchy ciała i techniki oddechowe, co razem służy osiągnięciu stanów transowych czy też – używając języka mistyków – zbliżeniu się do Boga. Zdaniem niektórych mistyków, w tym Al-Halladża, *zikr* i *fikr* powinny iść w parze, jednak *fikr* jest metodą dyskursywną, głęboką i intelektualną, podczas gdy *zikr* ma w sobie elementy biernie. W *Kitab at-tawasin* twierdzi on, że *fikr*, 'czysty namysł', nie wymaga już *zikru*. Medytacja prowadzi adepta prosto ku Bożemu majestatowi, oferuje mu możliwość doświadczenia prawd transcendentnych, podczas gdy *zirk*¹⁷,

¹⁵ Pozycja Iblisa w mistycyzmie muzułmańskim: P. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption. Iblīs in Sufi Psychology*, Leiden 1983.

¹⁶ П.В. Башарин, Концепция «ана-Хакк» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции, „Pax Islamica”, 1, 2008, s. 46-62.

¹⁷ *Kitab at-tawasin*, s. 46.

‘recytacja’, przez czysto mechaniczne zaangażowanie organów zmysłowych najpierw pomaga w koncentracji intelektualnej, a potem dzięki niemu mistyk osiąga kolejne stany (*ahwal*) lub też przystanki (*makamat*) na swojej drodze (*tarika*) ku Bogu.

Al-Halladż był postacią szczególną w historii muzułmańskiego mistycyzmu, gdyż jego życie zakończyło się tragicznie: za swoje poglądy został skazany na okrutną śmierć. Tradycja przypisuje mu radość z egzekucji, gdyż uznając się za ukochanego (*aszik*) Boga, uważał też, że miłość realizuje się poprzez cierpienie. Z takiego przekonania może wynikać jego interpretacja postaci Iblisa: w islamie jest on potępiony, u Al-Halladża jest postacią tragiczną, kocha Boga tak silnie, że zgadza się dla Niego na największe poniżenie, oszpeccenie fizyczne i duchowe, odtrącenie. Odmowa przez Iblisa złożenia pokłonu człowiekowi wynika ze ścisłego monoteizmu, niechęci do uznania, że istnieje ktokolwiek poza Bogiem, któremu należałoby złożyć pokłon. W radykalnej interpretacji Al-Halladża mistyk przyjmuje na siebie to, co złe, z czystej Bożej miłości, doświadcza upokorzenia, w którym zamyka się jego miłość do Najwyższego. Wielka znawczyni mistycyzmu muzułmańskiego, A. Schimmel, skłania się ku interpretacji, że w ten sposób Al-Halladż doświadczał ukrytej tajemnej miłości do Boga, która nie miała być ujawniania publicznie¹⁸. Niewykluczone, że Al-Halladż pragnął śmierci, traktując ją jako ostatni *makamat* na ścieżce mistycznej, ostatni krok oddzielający go od Boga.

Okres mistyków pojedynczych

W okresie mistyków pojedynczych, czyli IX-XI w. w islamie pojawia się szczególnie wiele postaci mistyków i mistyczek, którzy jednak nie tworzą grup, lecz praktykują indywidualnie, opracowując pojęcia mistyczne, jak wspomniany wyżej Al-Halladż¹⁹. W swoich koncepcjach starają się wyjaśnić wewnętrzny paradoks duchowy ludzkiej egzystencji: uznanie jedności Boga i jedności z Bogiem oraz oczywiste Jego oddzielenie od wszelkiego stworzenia²⁰. Podnoszą także inną sprzeczność: Jak pogodzić absolutną Bożą dobroć oraz zło istniejące na świecie? Jednak największego znaczenia w tym okresie nabiera inne pojęcie: miłości mistyka do Boga, traktowanie Go jak kochanka, a stanu najwyższego uniesienia jak miłosego zbliżenia. Wprowadzenie pojęcia *hubb*, ‘miłości’, przypisuje się kobiecie, jednej z pierwszych mistyczek

¹⁸ A. Schimmel, *Mystical Dimension*, s. 73.

¹⁹ Na temat wczesnego okresu rozwoju mistycyzmu: A. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh 2007.

²⁰ J. Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, New York 2004.

z wczesnego okresu mistyków pojedynczych, imieniem Rabi'a al-Adawijja (†801). Jej tożsamość historyczna nie bywa kwestionowana, jednak jej życie obrosło tak wieloma mitami i legendami, że trudno z niego wyłuskać prawdę historyczną²¹. Należy uznać, że nawet owe mity są znaczące dla postrzegania postaci wyjątkowej, również z racji swojej płci. Wedle tradycji Rabi'a była jedną z trzech „misticzek z Basry”, żyjących w tamtym okresie²². Słynęła ze skrajnego ascetyzmu, a Al-Dżahiz, słynny intelektualista tamtych czasów, cytuje jej słowa, że wstydziłaby się prosić o dobra tego świata od Boga, do którego one należą, a tym bardziej nie mogłaby prosić o pomoc ludzi, do których one nie należą²³. Niezależnie od prawdziwości tej opowieści, Rabi'a była jedną z prekursorok *fakr*, ‘ubóstwa’, jednej z zasad wczesnego mistycyzmu, uważanej za niezbędną na drodze do Najwyższego.

Do naszych czasów zachowała się garstka fragmentów mistycznej poezji stworzonej przez Rabi'ę, które zostały przekazane przez późniejszych mistyków. Rabi'a najbardziej zasłynęła ze swoich nauk o miłości do Boga (*hubb*, *mahabba*). Powtarzała, że Bóg jest towarzyszem jej serca, a Ukochany jej serca jest zarazem gościem jej duszy. Wyjaśniała, że miłość do Boga zawładnęła nią do tego stopnia, że w jej sercu nie ma już miejsca na miłość do innych ludzi, nawet do Proroka. Jej miłość do Boga jest pełna i egoistyczna: są tylko we dwoje, ona i Bóg. Al-Ghazali (†1111), sam słynny intelektualista i mistyk, napisał w *Ihja ulum ad-din* (Ożywienie nauk religii), że zdaniem Rabi'i, warunkiem poznania Boga w przyszłym świecie jest poznanie Go najpierw w tym świecie na drodze mistycznej i jeśli ktoś nie dążył do Niego w świecie doczesnym, nie zdoła się też do Niego zbliżyć w przyszłym życiu²⁴. Rabi'a podobno zupełnie lekceważyła sprawy tego świata, uważając, że nie są one ważne, gdyż jedynym celem mistyka jest szukanie towarzystwa Boga, który jest wieczny.

Pojęcia *hubb* lub *iszk*, miłości odczuwanej przez mistyka do Boga, miały się stać kluczowymi dla mistyków muzułmańskich we wszystkich okresach²⁵. Znaczenia nabrał odcień *szauk*, ‘pożądania’, jakie mistyk odczuwa do Boga, przedstawiając Go jako swojego Ukochanego lub Ukochaną. Miłość mistyka do Boga przestała być zwykłym wyrazem wdzięczności za Jego łaski, które odczuwać powinien każdy wierzący muzułmanin. Taka miłość staje się

²¹ Najnowsza i najpełniejsza analiza tej postaci: R.E. Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth*, London 2019 (pierwsze wydanie 1998).

²² Pozostałe to Mu'aza al-Adawijja, żona ascety Al-Kajsa al-Anbariego, oraz Umm ad-Darna. Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*, Paris 1953, s. 104 i dalsze, R.E. Cornell, Rabi'a...

²³ Al-Dżahiz, *Kitab al-hajawan*, t. V, s. 589.

²⁴ Al-Ghazali, *Ihja ulum ad-din*, t. IV, Kair, br., s. 269.

²⁵ J.E.B. Lubmard, *From hubb to 'ishq: the Development of Love in Early Sufism*, „Journal of Islamic Studies”, 18, 3, 2007, s. 345-385.

absolutną koniecznością, dążącą do wzajemności i połączenia. Uznać można, że właśnie w tym wczesnym okresie mistycyzmu u Rabi'i al-Adawijji oraz Al-Halladża pojęcie miłości do Boga jest wyrażane najintensywniej, ma najwięcej konotacji fizycznych. W późniejszym mistycyzmie filozoficznym, nawet u wielkiego dwunastowiecznego mistyka Ibn al-Arabiego z muzułmańskiej Hiszpanii, miłość traci tak silne skojarzenia fizyczne i zaczyna oznaczać podziw dla wielkości i doskonałości Bożej.

Innym mistykiem z wczesnego okresu, którego nazwisko łączy się z ważnymi pojęciami mistycznymi był Zu an-Nun Misri (†862?), postać w muzułmańskim mistycyzmie szczególnie, gdyż w słownikach biograficznych opisuje się jego związki z alchemią i magią, które były zakazane w ortodoksyjnym islamie. Niewykluczone, że znał język syriacki i był spadkobiercą Empedoklesa oraz tradycji hermetycznych²⁶. Przypisuje mu się bardzo dużo listów, modlitw, kazań itp., które, co częste w przypadku mistyków z wczesnego okresu, zostały przytoczone w późniejszych arabskich dziełach i wymagają jeszcze dalszej analizy²⁷. Najprawdopodobniej on właśnie był pierwszym mistykiem, który wprowadził tak ważne pojęcia teoretyczne jak *marifa* ('gnoza')²⁸, *makamat* ('stacje') oraz *ahwal* ('stany'), które mistyk przeżywa i przechodzi na drodze do Boga. Ponadto wśród przypisywanych mu wypowiedzi pojawiają się takie pojęcia jak *sidk* ('prawda') oraz *ichlas* ('szczerłość'). Bóg jest ich źródłem, jest ich ucieleśnieniem, a mistyk ma się starać do nich dążyć. Podobnie jak inni mistycy z tego okresu, Al-Misri przykładął wielkie znaczenie do *fakr*, czyli 'ubóstwa', twierdząc, że ubodzy mistycy (*fukara al-arifin*) są panami przyszłego świata, ich trud zostanie nagrodzony²⁹. Kładzie też nacisk na skromność (*haja*) i upokorzenie (*tawadu*), nieprzywiązywanie się do rzeczy tego świata, gdyż są one jedynie ułudą³⁰. Osoba posiadająca prawdziwą wiedzę religijną (*ilm*) nie powinna interesować się tym światem³¹. Al-Misariemu przypisuje się stwierdzenie, że mądrość (*ilm*) nie idzie w parze z pełnym żołądkiem (*la taskunu al-hikma ma'ida muli'at ta'aman*)³². Wysoką

²⁶ P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, s. 389-390.

²⁷ Największy zbiór jego wypowiedzi cytuje Abu Nu'ajm al-Isfahani (†1038), uczonego pochodzenia perskiego. Jest domniemanym autorem dziesięciotomowego dzieła *Hilijat al-awlija wa tabakat al-asfija*, podstawowej pracy o rozwoju wczesnego sufizmu muzułmańskiego, w której zamieścił biografie 650 mistyków i ich teksty. Edycję przygotowano w Dar al-kutub al-ilmijja, Bejrut 1988. Informacje o Al-Misrim, t. IX, s. 331-395.

²⁸ R. Shah-Kazemi, *The Notion and Significance of Ma'rifa in Sufism*, „Islamic Studies”, 13/2, 2002, s. 155-181.

²⁹ Al-Kuszajri, *Risala al-Kuszajrija fi ilm at-tasawwuf*, Alam al-kutub, Al-Kahira 2004, s. 476.

³⁰ M. Ebstein, *Dū l-Nūn Miṣrī and Early Islamic Mysticism*, „Arabica”, 61, 2014, s. 559-612.

³¹ Al-Isfahani, *Hilijat al-awlija wa tabakat al-asfija*, t. IX, *Dar al-kutub al-ilmijja*, Bejrut 1988, s. 335.

³² Al-Kuszajri, *Risala al-Kuszajrija*, s. 416.

pozycję w jego naukach zajmowało też zalecenie bezsenności (*sahar*), aby w tym czasie oddawać się modlitwom oraz zikrowi³³.

Mistycy z wczesnego okresu nie obawiali się śmierci. Skrajna asceza i odrzucenie wszystkich przyjemności życia (*szahwa*) sprawiały, że o śmierci myśleli jako o wyzwoleniu od ziemskich kajdan, traktując ją jak przekroczenie bariery oddzielającej ich od Boga. Nazywało się to upodobaniem śmierci (*istidlal al-maut*)³⁴. Śmierć w islamie jest traktowana jako akt nieunikniony, którego nie należy się obawiać, gdyż zbliża człowieka do Boga. Medytowanie nad nią było powszechne wśród mistyków od wczesnego okresu islamu³⁵.

Za największą przeszkodę na drodze do zlania się z Bogiem w jedno uznawano, paradoksalnie, niektóre elementy duszy, a właściwie ego mistyka³⁶. Im dalej posuwał się on w swoich doświadczeniach mistycznych, im więcej *maka-mat* na drodze do Boga pokonywał, tym większą dumę to w nim rodziło, a to okazywało się pułapką. Zu an-Nun al-Misri uznawał duszę (*nafs*) za zasłoniętą (*hidżab*) oddzielającą mistyka od Boga³⁷. *Mudżahada*, czyli walka z cielesnym ego mistyka to jeden z najważniejszych obowiązków sufich. Mistyk musi uznać niższość (*zull*) własnej duszy. Można uznać, że wszystkie praktyki ascetyczne, posty, bezsenność, odrzucenie dóbr świata – wszystkie te elementy stanowią część tej walki. Jej celem jest oczyszczenie duszy mistyka, odrzucenie z niej zbędnego balastu i uczynienie jej godną do stanięcia w obliczu Boga. Aby kontrolować swoją duszę, mistyk musi nieustannie ją oceniać i rozliczać się z nią (*muhasaba al-nafs*).

Pojęcie *muhasaba*, posunięte w skrajnych przypadkach aż do swoistego „samobiczowania” się intelektualnego, nieustannego rozważania, co uczyniło się źle, we wczesnym okresie mistycyzmu łączy się z mistykiem z Bagdadu, Harisem al-Basrim (†857), który jest bardziej znany pod swoim przydomkiem Al-Muhasibi. Uznawał on, że bardzo często ubóstwo, obowiązkowe dla mistyka, i zewnętrzna asceza mogą być jedynie pozorne, aby odwracać uwagę od niegodnych, ukrytych intencji ego, gdyż grzeszne czyny są często definiowane nie przez swój wyraz obiektywny, lecz subiektywną postawę grzesznika. Mogą się zatem ukrywać w najgłębszych warstwach jego ego, niewidoczne dla ludzi, lecz oczywiste dla wszechwiedzącego Boga. Do kontrolowania pokus cielesnych konieczny jest rozum (*akl*), nie wystarczy tutaj

³³ Al-Ghazali, *Ihja*, t. IV, s. 640; Al-Isfahani, *Hilijat...*, s. 362.

³⁴ Al-Isfahani, *Hilijat...*, s. 341-42.

³⁵ Na temat śmierci w interpretacji mistyków z późniejszego okresu, por. A.O. Fahm, *A Brief Analysis on the Meditation on Death in Sufism. With Reference to Al-Ghazālī and al-Rūmī*, „The International Journal of Religion and Spirituality in Society”, 4, 3, 2014, s. 6-14.

³⁶ S. Svirī, *The Self and its Transformation in Sufism*, w: *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, red. D. Shulman, G.G. Stroumsa, Oxford 2002, s. 195-2015.

³⁷ Al-Isfahani, *Hilijat...*, s. 352; W.C. Chittick, *The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī*, „Studia Islamica”, 49, 1979, s. 135-157.

sama duchowość i irracjonalność. Podkreślenie roli intelektu było charakterystyczną cechą koncepcji Al-Muhasibiego, gdyż na ogół mistycy muzulmańscy, opisując drogę do Boga, kładli nacisk na duchowość i wyłączenie przeżycia mistycznego z kategorii rozumowych.

Al-Muhasibi eksponował także proces *tazkijja an-nafs*, czyli ‘oczyszczenia ego’³⁸. Polegał on na przeprowadzeniu ego od żalosego stanu koncentracji na cielesności i pokusach, aby osiągnąć stopień czystości oraz poddania się Bogu. Bez tego procesu, obejmującego różne etapy duchowe, nie było możliwe zbliżenie się do Boga. *Tazkijja* jest terminem koranicznym, używanym w nim bardzo często, na przykład w surze Al-Bakara (Krowa), At-Tauba (Skrucha) czy Hud. Człowiek, aby osiągnąć wieczne szczęście, musi oczyścić swoją duszę z wszystkich złych cech (*achlak mazmuma*), a następnie przyjąć cnoty moralne i etyczne. Zdaniem Al-Muhasibiego, człowiek musi uznać, że poszukiwanie duchowe jest ważniejsze niż wszystko, co można osiągnąć na tym świecie. Po zakończeniu tego procesu mistyk osiąga stan ego nazywany w Koranie *nasf mutma’inna*, ‘duszą uspokojoną’: „O ty, duszo uspokojona, powróć do twego Pana, zadowolona i z upodobaniem przyjęta!” (K 89:27-28)³⁹.

Abu Nasr as-Sarradz (†988) wymienia w *Kitab al-luma fi-at-tasawwuf*⁴⁰ siedem *makamat*, które mistyk musi przebyć w celu oczyszczenia swojego ego. Pierwszy etap zaczyna się od spłynięcia do duszy światła wiedzy (*nur al-marifa*), które pozwala jej uznać swoją grzeszność. Głównym elementem tego etapu jest *tauba*, skrucha, podczas której mistyk żałuje za popełnione złe czyny i powraca do stanu pierwotnej czystości duszy. W następnej fazie, *wara*, czyli ‘powstrzymywania się’, mistyk odrzuca wszystko, co jest przeszkodą na drodze do Boga. Asceza, czyli *zuhd*, jest przez As-Sarradza określana jako całkowita pustka serca, pozbycie się z niego wszelkich sentymentów i uczuć oprócz tych do Boga. Dusza powinna pozostać obojętna, a nawet zimna (*barida*) na wszelkie sprawy tego świata, powinna działać jedynie dla przyjemności Boga. Czwarty *makamat*, *fakr*, czyli ‘ubóstwo’ dotyczy spraw fizycznych i duchowych. W przypadku ubóstwa duchowego chodzi o to, że dusze wypełnia jedynie pragnienie Boga i dążenie do Niego, z lekceważeniem dla innych spraw. *Sabr*, czyli ‘cierpliwość’, oznacza w interpretacji As-Sarradza znoszenie wszystkich przeciwności losu, które w znacznej mierze mistyk przygotowuje sobie sam, wystawiając się na cierpienia i odrzucając wszystkie wygody tego świata. Szósty etap to zaufanie, *tawakkul*, kiedy mistyk uznaje,

³⁸ G. Picken, *Spiritual Purification in Islam. The Life and Works of al-Muḥāsibī*, London–New York 2011.

³⁹ Al-Muhasibi, *Mu’atabat an-nafs*, red. M. Ata, Al-Kahira, 2015, s. 30-90 passim.

⁴⁰ As-Sarradz, *Kitab al-luma fi-at-tasawwuf*, red. R. Nicholson, Leiden 1914, arabski tekst: <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/sarraaj-toosi/al-luma-fi-tasavof-en-ar.pdf> [dostęp: 7.11.2019].

że wszystko na świecie pochodzi od Boga, On jest źródłem wszystkiego. Podstawa *tawakkul* jest pełne uznawanie *tauhidu*, ‘Bożej jedności i jedyności’. Dopiero kiedy człowiek zaakceptuje wszystko, co gotuje mu los, a co wynika z Bożej woli i przeznaczenia, kiedy odrzuci ten świat, osiągnie zadowolenie, czyli *rida*. Polega ono na pełnym podporządkowaniu się Bogu i wypełnianiu Jego woli. W stanie zadowolenia nie odczuwa się niczego poza przyjemnością obcowania z Bogiem, znika wszelki fizyczny i psychiczny ból istnienia.

Dla mistyka rzeczywistością nie jest ten świat, lecz Bóg, Jego wola, prawdziwa wiedza, wieczne światło i najwyższe piękno i dobro. Świat ziemski w zestawieniu z tymi przymiotami jest jedynie iluzją, ucieleśnieniem nierzeczywistości i niebytu. Oznacza to, że dopiero zbliżając się do Boga mistyk zaczyna żyć naprawdę. Świat rozumiany w sensie fenomenologicznym to jedynie *mazhar*, ‘manifestacja jedynego rzeczywistego świata, świata prawdy Bożej’.

Cel ścieżki – stan *fana*

Z punktu widzenia zasad ortodoksyjnego islamu najczęściej kontrowersji budziła nie sama chęć zbliżenia się mistyka do Boga, a będący celem ekstazy mistycznej ostatni *makamat* na drodze (*tarikā*) do niego: moment połączenia się mistyka z Bogiem, stan, w którym na jedną chwilę znika „ja” człowieka, a wypełnia je „ja” Boga. Niektórzy badacze w tym ekstatycznym stanie dostrzegają wpływy kultury indyjskiej, co jednak pozostaje poza problematyką tego artykułu⁴¹. Człowiek na ziemi jest mikrokosmosem, w którym odzwierciedlają się Boże atrybuty, jednak w niedoskonałej, ziemskiej formie⁴². Człowiek może uniknąć tego niedoskonałego życia tylko w jeden sposób – odcinając się od świata. Pozostawało jednak otwarte pytanie, nurtujące nie tylko mistyków, ale również muzułmańskich filozofów i teologów bez inklinacji mistycznych: Na ile na to odcięcie się od świata i zbliżenie do Boga ma wpływ sam człowiek, a na ile wynika to z samej Bożej woli, która determinuje życie człowieka? Wydaje się, że od IX wieku mistycy zaczęli odchodzić od takiego pojmowania na rzecz sugerowania, że Bóg i człowiek mogą stać się jednym w stanie najwyższego połączenia, *fana*.

⁴¹ Pisze o tym R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960, jednak pozycja ta jest często krytykowana; P. Basharin, *The Problem of Indian Influence on Early Sufism, Proceedings of Three Day International Seminar on Cultural Exchange between India, Iran, Turkey, Afghanistan and Central Asia: Contribution of Scholars, Sufis and Poets*, New Dehli 2016, s. 41-52.

⁴² S.M. Khamenei, „*Man's Creativity/Vicegerency*” in *Islamic Philosophy and Mysticism*, w: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, red. A.T. Tymieniecka, Zurich 2019, s. 149-159.

Nie wiemy dokładnie, który z mistyków jako pierwszy wprowadził koncepcję tej *unio mystica*, będącą celem życia sufiego. Wspomina się o Abu Sa'idzie Charrazie, chociaż często przypisuje się ją Abu Jazidowi al-Bistamiemu, o którym niżej. Termin *fana* wymienia się razem z określeniem *baka*, oznaczającym 'pozostanie', 'przetrwanie'. Łącznie oznaczają one, że mistyk odchodzi z tego świata, aby stać się częścią Bożej substancji. W niektórych interpretacjach *fana* oznacza annihilację Bożego „ego” mistyka i zniknięcie jego niedoskonałych atrybutów, które na moment najwyższej ekstazy zostają zastąpione doskonałymi przymiotami Boga. Koniecznym warunkiem doznania tego stanu jest wcześniejsze porzucenie wszystkiego, co łączy się z tym światem: jego przyjemności i smutków, cielesności, niższych władz duszy, gdyż są one uznawane za przeszkody na drodze do Boga. Stan *fana* jest to stan mistycznego uniesienia, mistycznej wizji, w której mistyk uświadamia sobie, na czym polega *tauhid*, Boża jedność i jedyność. Mistyk podczas tego stanu uświadamia sobie, że jego ziemski egzystencja jest niczym w porównaniu z połączeniem się z Bogiem. Jednak jego osiągnięcie wymaga porzucenia własnego ego oraz stanu samoświadomości, mistyk musi na chwilę trwać w stanie niebytu, rozpływa się w Bożym *tauhidzie*. Stan niebytu osiągniany przez mistyka przywodzi na myśl stan pierwotnej preegzystencji, w jakim ludzkość trwała, zanim została stworzona przez Boga⁴³. Przebywając w stanie *fana*, mistyk przechodzi cykl, w obecności Boga powraca do swojego stanu wyjściowego, w którym stworzył go Bóg. Ów stan niebycia jest dla niego w aktualnej chwili jedynym możliwym sposobem istnienia. Chcąc wzmocnić autorytet tych pojęć, mistycy przywoływali werset koraniczny, w którym występują one razem: „Wszystko, co jest na niej [ziemi] przeminie (*fanin*), a pozostanie (*jabka*) oblicze twego Pana, pełne majestatu i godne czci” (K 55:26-27).

Domniemany prekursor stanu *fana*, Abu Sa'id al-Charraz (†899) jest w mistycznej encyklopedii As-Sulamiego nazywany *awwal man takallama fi ilm al-fana wa-al-baka* ('pierwszym, który mówił o stanie *fana* i *baka*')⁴⁴. Był on mistykiem ze szkoły bagdadzkiej i w tym mieście urodził się najprawdopodobniej na początku IX wieku. Był związany z bagdadzką szkołą mistycyzmu, do której należał też Zu an-Nun al-Misri. Bardzo dużo podróżował, co – być może – wynikało z chęci uniknięcia prześladowań za ekstrawagancje poglądy. Wilfred Madelung sugeruje, że Al-Charraz starał się w swoich

⁴³ Na temat stanu pierwotnej preegzystencji (*wakfa*) wspominali Zu an-Nun al-Misri, por. Al-Isfahani, *Hilijat...*, s. 367, oraz Al-Dżunajd. Por. G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin, 1980.

⁴⁴ Ali al-Hudżwiri, *Kaszf al-mahdżub*, red. W. Zukowski, Tehran, 1957, s. 180; Abu Abd al-Rahman as-Sulami, *Tabakat as-sufijja*, red. N. Szurajba, Dar al-kutub al-ilmijja, Al-Kahira 1952, s. 228. Na jego temat, por. N. Saab, *Mystical Language and Theory of Sufi Writings in the Sufi Writings of Kharrāz*, Yale 2004.

koncepcjach wesprzeć typowe dla mistycyzmu poglądy muzułmańskim szariatem, prawem religijnym, twierdząc na przykład, że wszystkie ezoteryczne doktryny muszą być zgodne z jawną (*zahir*) naturą prawa religijnego⁴⁵. Idea stanu *fana* pojawiała się już u wcześniejszych mistyków, Al-Charraz był jednak prawdopodobnie pierwszym, który uczynił z niej fundament swojego nauczania. Być może nasze przekonanie o jego pierwszeństwie wynika też z faktu, że w przeciwieństwie do piśmiennictwa innych mistyków z wczesnego okresu pewne jego dzieła zachowały się do naszych czasów⁴⁶. Z pewnością idea *fana* zaczęła być częściej opisywana po 922 roku, czyli egzekucji w Bagdadzie Al-Halladża. Jednym z powodów egzekucji było jego wspomniane już wyżej twierdzenie *Ana al-hakk* („Ja jestem prawdą”), które uznano za kwestionowanie zasady *tauhidu* i zrównanie się człowieka z Bogiem. Środowisko bagdadzkich mistyków zaczęło wyjaśniać, na czym polega stan *fana*, aby chociaż po śmierci uwolnić Al-Halladża od oskarżeń.

Dla Al-Charraza *fana*, ‘annihilacja świadomości człowieka’, oznaczała utratę w chwili ekstazy ludzkich atrybutów i w zamian uzyskanie atrybutów Boga, mistyk jest stworzony z Boga (*at-tachalluk bi-achlak Allah*) i pozostaje w Bogu (*baka bi-Allah*)⁴⁷. Boża jedność i jedyność wypełnia „ja” mistyka, co ujawnia się w stwierdzeniach, że stare „ja” (*ana*) stało się niczym (*la*), a nowe „ja” wyraża się twierdzeniem „Ja nie jestem mną”. Al-Bistami twierdził, że zrzucił własną skórę jak wąż, ujrzał swoją własną esencję (*zat*) i stał się Bogiem (*Ana huwwa*), dosłownie „Ja jestem Nim”⁴⁸. *Fana* nie jest zwykłym stanem, w którym ludzkie istnienie jedynie ustaje, lecz nabyciem doskonalszej, pełniejszej osobowości, wypełnionej atrybutami Boga. *Baka*, ‘pozostanie’, oznacza przetrwanie w tej nowej, udoskonalonej osobowości. Nawet gdy mistyk powraca po stanie ekstazy do swojego stanu normalnego, ma już zawsze poczucie niedoskonałości tego świata.

Abu Jazid al-Bistami (al-Bastami, †848/9), to muzułmański mistyk perskiego pochodzenia, którego jego kontynuatorzy określali zaszczytnym tytułem *sultan al-arifin* (‘władca gnostyków’). Uważa się go za jednego z twórców szkoły mistyków „upojonych” (*sukr*) Bogiem, których zachowania posuwały się aż do *szatahat* (‘ekstrawagancji’). Podobnie jak wielu innych mistyków z wczesnego okresu, Al-Bistami nie zostawił po sobie źródeł pisanych, niewykluczone, że niczego nie napisał, a nasza wiedza o jego poglądach pochodzi

⁴⁵ W. Madelung, *Al-Kharrāz*, Encyclopedia of Islam 2, Leiden, 2004.

⁴⁶ 46 Al-Charraz, *Rasa 'il*, red. K. Samarra'i, Bagdad 1967.

⁴⁷ S. Sarrabi-Zadeh, *Practical Mysticism in Islam and Christianity. A Comparative Study of Jalal ad-Din Rumi and Meister Eckhart*, London–New York 2016, s. 182-187.

⁴⁸ Wypowiedzi Al-Bistamiego, zwane *szatahat*, ekstrawagancjami, nie zachowały się bezpośrednio. Zebrał je mistyk żyjący dwa stulecia później As-Sahladzi (†1084), *Kitab an-nur min kalimat Abi Tajfur*, red. A. Badawi, Dar al-kutub al-ilmijja, Al-Kahira 1949, s. 77.

z późniejszych muzułmańskich encyklopedii mistycyzmu⁴⁹. Przypisuje mu się skrajny ascetyzm oraz praktykowanie wycofania i zamknięcia, a ponadto około pięciuset różnych wypowiedzi, które pozwalają w pewien sposób zrekonstruować jego poglądy. Poza wspomnianą już wyżej wypowiedzią *Ana huwwa* „Ja jestem nim [Bogiem]”, cytuje się wykrzyknik *Subhani!* („Chwała mi”). Dla wielu jemu współczesnych były one nie do przyjęcia, gdyż miały świadczyć o przypisywaniu sobie cech boskich, jednak jest to typowy dla mistyków sposób wyrażenia ekstatycznej świadomości (*wadžd*), która odbiega od zwykłego stanu i niesie ze sobą przekonanie, że mistyk doświadczył kontaktu z boskością. Jak podaje Al-Sahladzi, Al-Bistami miał się domagać, aby wychwalały go anioły, uważał, że tradycyjny kierunek modlitwy, zwany *qibla*, powinien zostać zmieniony z Mekki na niego samego, a także twierdził, że Al-Kaba w Al-Masdzid al-Haram w Mekce, ważne miejsce w rytuale pielgrzymkowym, krąży wokół niego⁵⁰. Miał też dodawać, że wszystkie stworzenia z wyjątkiem Boga są jego sługami⁵¹. Słynne stało się jego twierdzenie, że po połączeniu się z Bogiem zastał jego tron pusty, zatem na nim zasiadł. Utrzymywał też, że on sam nie ma początku ani końca oraz że nie pragnie widzieć Boga, to Bóg pragnie widzieć jego. Miał też twierdzić, że chciałby się znaleźć w piekle, gdyż jest tak potężny, że nie byłoby już tam miejsca dla nikogo innego, a ogień piekielny zgasłby od jego wzroku⁵². Opisuje się także wiele jego nietypowych zachowań wynikających z wielkiej ascezy oraz ciągłych medytacji. Przyczyną tych nietypowych twierdzeń była skrajnie rozumiana miłość do Boga, posunięta aż do granic kwestionowania *tauhidu*, jednak nie takie było sedno jego twierdzeń. Przypisując sobie doskonałość Bożą, Al-Bistami tym bardziej podkreślał doskonałość i wyjątkowość Boga, który zastępuje ego mistyka. Jego upojenie Bogiem (*sukr*) było tak wielkie, że twierdził, iż chociaż wypił wszystkie oceany niebieskie i ziemski miłości do Boga, i tak nie ugasił pragnienia swojego uczucia⁵³.

Takie przesadne twierdzenia Al-Bistami i innych „pijanych” Bogiem mistyków niekiedy budziły poważne kontrowersje i kończyły się dla ich autorów tragicznie, jak dla Al-Halladża, jednak na ogół mistykom udało się schronić pod wygodną etykietką „nadwrażliwych” lub „niestabilnych psychicznie”. Fakt, że tolerowano ich w społeczeństwie, najlepiej pokazuje, że mimo

⁴⁹ Por. Al-Isfahani, *Hilijat...*, t. 10, s. 34-41, Farid ad-Din Attar, *Tazkirat al-aulijja*, t. I, s. 134-179.

⁵⁰ Podczas hadżdżu, pielgrzymki do Mekki, która jest jednym z obowiązków każdego muzułmanina, jednym z rytuałów jest *tawwaf*, czyli siedmiokrotne okążenie Al-Kaby, stojącej na dziedzińcu meczetu, w kierunku odwrotnym do ruchu wskazówek zegara. Por. Al-Sahladzi, *Kitab an-nur*, s. 88-89.

⁵¹ Tamże, s. 119.

⁵² Tamże, s. 70, 111.

⁵³ Al-Hudżwiri, *Kaszf al-mahdżub*, s. 233.

wątpliwości co do ekstatycznych zachowań i tego, czy chęć połączenia się człowieka z Bogiem nie narusza Bożego majestatu, mistycyzm muzulmański zawsze zajmował ważne miejsce w religijności i jest nieodłączną częścią kultury islamu.

MEDITATION AND MYSTICAL EXPERIENCE IN THE FORMATIVE PERIOD OF SUFISM

Abstract

Sufism, Muslim mysticism, is a phenomenon inherent in Islam, existing almost from the beginning of this religion. In the article the view of Islamic sacred texts: the Qur'an and the Hadith, to the basic principles of Sufism: asceticism and meditation is discussed. The most important concepts of Sufism arising during the period of singular mystics, i.e. the formative times of Sufism (9th-11th century) are underlined. Concepts such as love for God, self-accountability, piety, and Union with God were presented and interpreted. Attention was also paid to the biographies of the most important mystics from this period, as recorded in the works of their successors.

Keywords: sufizm, islam, medytacja, ascetyzm, unia z Bogiem

Słowa kluczowe: sufizm, islam, medytacja, asceza, połączenie z Bogiem

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Attar Farid ad-Din, *Tazkirat al-aulijja*, Katar br.
 Al-Charraz, *Rasa'il*, ed. K. Samarra'i, Bagdad 1967.
 Al-Ghazali, *Ihja ulum ad-din*, t. I-I, Kair br.
 Al-Ghazali, *Miszkat al-anwar*, red. Abd al-Aziz as-Sirwan, Alam al-kutub, Bejrut 1985; pol. tłum. J. Wronecka, *Nisza światel*, Warszawa 1990.
 Al-Halladż, *Kitab al-tawasin*, red. L. Massignon, Paris 1913.
 Ali al-Hudżwiri, *Kaszfal-mahdżub*, red. W. Zukowski, Tehran 1957, s. 180.
 Ibn al-Arabi, *Al-Isra ila makam al-asra*, Lubnan 1977.
 Al-Isfahani, *Hilijat al-awlija wa tabakat al-asfija*, Dar al-kutub al-ilmijja, Bejrut 1988.
 Al-Kuszajri, *Risala al-Kuszajrijja fi ilm at-tasawwuf*, Alam al-kutub, Al-Kahira 2004.
 Al-Muhasibi, *Mu'atabat an-nafs*, ed. M. Ata, Dar al-Ititam, Al-Kahira, 2015.
 As-Sahladżi, *Kitab an-nur min kalimat Abi Tajfur*, red. A. Badawi, Dar al-kutub al-ilmijja, Al-Kahira 1949, s. 77.
 As-Sarradż, *Kitab al-luma fi-at-tasawwuf*, red. R. Nicholson, Leiden 1914, arabski tekst: <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/sarraj-toosi/al-luma-fi-tasavof-en-ar.pdf>
 Al-Sulami, *Tabakat as-sufijja*, red. N. Szurajba, Dar al-kutub al-ilmijja, Al-Kahira 1952.

Opracowania

- Awn P., *Satan's Tragedy and Redemption. Iblīs in Sufi Psychology*, Leiden 1983.
- Basharin P., *The Problem of Indian Influence on Early Sufism, Proceedings of Three Day International Seminar on Cultural Exchange between India, Iran, Turkey, Afghanistan and Central Asia: Contribution of Scholars, Sufis and Poets*, New Dehli 2016, s. 41-52.
- Böwering G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin 1980.
- Chittick W.C., *The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī*, „Studia Islamica”, 49, 1979, s. 135-157.
- Colby F., *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse*, New York 2008.
- Cornell R.E., *Rabi'a from Narrative to Myth*, London 2019.
- Ebstein M., *Ḍū l-Nūn Miṣrī and Early Islamic Mysticism*, „Arabica”, 61, 2014, s. 559-612.
- El-Jaichi S., *Early Philosophical Sufism: The Neoplatonic Thought of Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāḡ*, New York 2018.
- Encyclopaedia of the Qur'ān*, red. J. Dammen McAuliffe, t. I-VI, Leiden 2001.
- Fahm A.O., *A Brief Analysis on the Meditation on Death in Sufism. With Reference to Al-Ghazālī and al-Rūmī*, „The International Journal of Religion and Spirituality in Society”, 4, 3, 2014, s. 6-14.
- Hoyland R., *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London 2001.
- Karamustafa A., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh 2007.
- Khamenei S.M., „Man's Creativity/Vicegerency” in *Islamic Philosophy and Mysticism*, w: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, red. A.T. Tymieniecka, Zurich 2019, s. 149-159.
- Lubmard J.E.B., *From ḥubb to 'ishq: the Development of Love in Early Sufism*, „Journal of Islamic Studies”, 18, 3, 2007, s. 345-385.
- Massignon L., *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*, Paris 1975
- Morris J.W., *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj*, „Journal of the American Oriental Society”, 107, 1987, s. 629-652, 108, 1988, s. 63-77.
- Pachniak K., *Pojęcie światła w islamie. Mistyka światła w traktacie Nisza światel Al-Ghazalego*, „Ethos”, 2017, nr 3(119), s. 136-153.
- Picken G., *Spiritual Purification in Islam. The Life and Works of al-Muḥāsibī*, London–New York 2011.
- Renard J., *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, New York 2004.
- Saab N., *Mystical Language and Theory of Sufi Writings in the Sufi Writings of Kharrāz*, Yale 2004.
- Sarrabi-Zadeh S., *Practical Mysticism in Islam and Christianity. A Comparative Study of Jalal ad-Din Rumi and Meister Eckhart*, London–New York 2016, s. 182-187.
- Schimmel A., *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York 1982.
- Schimmel A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975.
- Shah-Kazemi R., *The Notion and Significance of Ma'rifa in Sufism*, „Islamic Studies”, 13/2, 2002, s. 155-181.
- Sviri S., *The Self and its Transformation in Sufism*, w: *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, red. D. Shulman, G.G. Stroumsa, Oxford 2002, s. 195-2015.
- Wagtendonk K., *Fasting in the Koran*, Leiden 1968.

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk

Żydowska metoda hermeneutyczna na podstawie egzegezy *Pieśni nad Pieśniami* Abrahama Ibn Ezra i brata Luisa de León

*Mystyk, który nadaje swoim świętym tekstom, doktrynom i rytuałom własnej religii nowe symboliczne znaczenie – a tak właśnie czynili prawie wszyscy mistycy i to decydowało w znacznym stopniu o ich oddziaływaniu w dziejach religii – odkrywa nową wymiar, nową głębię we własnej tradycji*¹.

By zmierzyć się z interpretacją tego, co uważane za natchnione i napisane Bożą ręką, żydowscy uczeni, a za ich przykładem chrześcijańscy teologowie, opracowali swoiste metody hermeneutyczne. Początki egzegezy żydowskiej sięgają czasów powrotu Izraelitów z niewoli babilońskiej. Zgodnie z tradycją uczony Ezdrasz, żyjący około 450 r. p.n.e., uważany jest za pierwszego pisarza, który podczas czytania ludowi wybranemu *Prawa*, czyli *Tory*, objaśniał jej sens². Jednakże najważniejsze zmiany zaszły w judaizmie w czasach po zburzeniu przez Rzymian drugiej świątyni, kiedy Żydzi stracili cztery główne filary, na których opierała się ich tożsamość narodowa: Jerozolimę, świątynię, Sanhedryn i kapłaństwo. By przetrwać, musieli opracować nowy system identyfikacji, trwalszy od wcześniejszego, który nie mógłby zostać zniszczony. Odtąd świat żydowski krążyć będzie wokół *Tory*, zaś judaizm polegać będzie na posłuszeństwie jej nakazom. W miejsce świątyni będzie *Biblia*; w miejsce

¹ G. Scholem, *Autorytet religii a mistyka*, w: tegoż, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014, s. 37.

² J.D. Albeza Asencio, *Las reglas de exégesis rabínicas y su uso en el midrás «Cantar de los Cantares Rabbá»*, Navarra 2014, s. 29.

Sanhedrynu – Prawo Mojżeszowe oraz halacha; w miejsce kapłaństwa – uczeni w *Pismie*³, czyli rabini z ich interpretacjami halachicznymi i hagadycznymi. Wtedy właśnie zaczyna się era judaizmu rabinicznego, trwająca do dnia dzisiejszego, w której wierni wypełniają wiele wskazań natury etycznej czy kultowej, a czynności życia są unormowane przez zarządzenia zaczerpnięte z *Pism*. Dzięki temu każda chwila może być święta, zaś najświętsza z najświętszych jest chwila poświęcona studiowaniu *Tory*. Powstają synagogi, będące pod nadzorem rabinów⁴, pełniących funkcje przewodników duchowych i stojących na straży tradycji.

Pierwsze komentarze świętych tekstów wyrażane były w formie ustnej i przez długi czas nie chciano ich spisywać, uważając, że *Pismo* samo w sobie jest doskonałe i nie potrzebuje żadnych dodatków⁵. Z czasem odstąpiono od tego przekonania i w ten sposób powstał midrasz, pisemne objaśnienia ksiąg biblijnych, w których poszukiwano głębszego sensu. Ogólnie midrasz to egzegeza, odnajdująca objawione znaczenie ksiąg biblijnych, oraz hermeneutyka, posługująca się określonymi technikami interpretacyjnymi, pozwalającymi badać święte pisma. Oddzielić należy midrasz halachiczny od midrasza hagadycznego. Znamiennym rysem je odróżniającym jest to, że w pierwszym podchodzi się do ksiąg biblijnych, mając już odpowiedź na nurtujące pytanie dotyczące norm prawnych⁶. Rabin zaś uprawiający midrasz hagadyczny, wręcz przeciwnie, stara się znaleźć ukryty w księgach biblijnych przekaz, który raz znaleziony może ulec zmianie po kolejnym ich przeczytaniu bądź interpretacji innego rabina. Sens *Biblii* jest wieloraki, dzięki czemu pozostaje ona otwarta na przyszłe komentarze. Jeśli celem literatury halachicznej jest regulowanie postępowania ludu wybranego, to zadaniem literatury hagadycznej jest szukanie nowego, aktualnego sensu ksiąg biblijnych z zamiarem pedagogicznym⁷, w szerszym znaczeniu tego terminu. Konkretna egzegeza może zawierać zarówno przekaz halachiczny, jak i hagadyczny, gdyż nie wykluczają się one wzajemnie. Warto wspomnieć jeszcze o przesłankach, na których opiera się wszelka biblijna hermeneutyka, zarówno żydowska, jak i chrześcijańska. Kanonizacja *Pisma* dokonała się ostatecznie w Akademii w Jamnie⁸ w I w. n.e., gdzie ustalono, które teksty wchodziły w skład *Tanachu*, gdyż są boskiego pochodzenia. Najważniejsze kryterium

³ S. Jankowski, *Judaizm poświęcony wobec chrześcijaństwa*, „Collectanea Theologica” 72 (2002) 2, s. 67, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r2002-t72-n2/Collectanea_Theologica-r2002-t72-n2-s63-83/Collectanea_Theologica-r2002-t72-n2-s63-83.pdf [dostęp: 25.08.2019].

⁴ Tamże.

⁵ J.D. Albeza Asencio, *Las reglas...*, s. 30.

⁶ Tamże, s. 33.

⁷ Tamże, s. 35.

⁸ S. Jankowski, *Judaizm...*, s. 66-69.

przy wyborze pism opierało się na przekonaniu, że Bóg, wraz z objawieniem i wręceniem na górze Synaj *Praw* Mojżeszowi w formie *Tory pisemnej i ustnej*, ogłosił człowiekowi swoją wolę, całą i niezmienną⁹. Boskie pochodzenie tekstów oznacza, że są one doskonałe oraz zawsze aktualne, otwarte na wszelkie nowe interpretacje pod warunkiem zachowania wierności względem *Pism*. Stąd możliwość interpretacji historycznotwórczej oraz filologicznotwórczej¹⁰, w rozumieniu współczesniania przekazu biblijnego i dostosowania go do czasów obecnych, znika więc błąd anachronizmu. Najlepszy przykład zastosowania tej zasady znajdujemy u hiszpańskiego teologa, augustianina, tłumacza oraz poety z Belmonte – Luisa de León (1527-1591). Fragment *Pieśni nad Pieśniami* (*Pnp* 8, 8), który w jego przekładzie brzmi następująco: „(Małżonka.) [Mamy] siostrzyczkę małą, która nie ma piersi; co zrobimy z naszą siostrą, kiedy zaczną o niej mówić?”¹¹, objaśnia on w profetycznym komentarzu z 1589 roku jako aluzję do ludów dopiero co odkrytych przez Kolumba. Młoda siostrzyczka, niemająca jeszcze piersi, słaba i potrzebująca oparcia, to ludy mieszkające na ziemiach za Atlantykiem, które dopiero zaczęto ewangelizować¹². W tym samym ustępie niektórzy żydowscy doktorzy, w tym także egzegeta, uczonec, naukowiec oraz poeta z Tudeli – Abraham Ibn Ezra (1089-1161)¹³, widzą w młodszej siostrzyczce lud pochodzący z odległych terenów, o których mowa jest u Izajasza (*Iz* 19) i Sofoniasza (*So* 3).

Miszna twierdzi, że należy wciąż powracać do *Biblii*, gdyż w niej wszystko się znajduje¹⁴. Interpretacja porusza się wewnątrz tekstu, dlatego to, co napisane po *Torze*, traktowane jest jako komentarz do niej. *Pismo* tworzy idealną jedność, której objawiony charakter każe podchodzić doń z wiarą, poprzez przyjęcie prawdy jego boskiego pochodzenia, oraz z rozumem, uznając, że

⁹ M. Pérez Fernández, *Aportación de la hermeneútica judaica a la exégesis bíblica*, s. 284, file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/MIGUEL%20PEREZ%20FERNANDEZ [dostęp: 25.08.2019].

¹⁰ Tamże, s. 295.

¹¹ Tłumaczenie brata Luisa de León bezpośrednio z języka hebrajskiego na język hiszpański z 1561 r. Przekład na język polski – własny. Wszelkie cytaty pochodzące z tegoż tłumaczenia będą podawać we własnym przekładzie na język polski. L. de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, w: tegoż, *Obras completas castellanas*, t. 1, Madrid 1991, s. 193.

¹² L. de León, «Cantar de los Cantares» *Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, texto bilingüe, traducción, introducción, notas: J.M. Becerra Hiraldo, Salamanca 1992, s. 432-433.

¹³ Dla Ibn Ezry owa „młodsza siostrzyczka” to m.in. plemiona zza rzeki Etiopia (najprawdopodobniej chodzi o Nil). Zob. A. Ibn Ezra, *Commentary on the Canticles*, s. 28, tłum., wstęp i przypisy H.J. Mathews, London 1874, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.10068781483&view=2up&seq=1> [dostęp: 26.08.2019]; A. Ibn Ezra, *El Segundo Comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Cantar de los Cantares. Edición crítica, traducción, notas y estudio introductorio – tesis doctoral*, tłum., wstęp i przypisy F. Sáncheza-Rubio García, Madrid 2015, s. 105, <https://eprints.ucm.es/40123/1/T38020.pdf> [dostęp: 12.08.2019].

¹⁴ J.D. Albeza Asencio, *Las reglas...*, s. 38.

jego język, przekaz, układ i wszystko, co w nim się mieści, jest podane przez Boga dla ludzkiego zbadania. Tak twierdzi jeden z najważniejszych żydowskich uczonych Rabi Akiba, uważany za ojca judaizmu rabinicznego. To właśnie dzięki niemu *Pnp* weszła do kanonu. Akiba twierdził, że skoro *Tora* jest Bożym słowem, to każdy, nawet najmniejszy jej szczegół, ma Boże znaczenie, gdyż Bóg niczego nie czyni nadaremnie¹⁵. Dlatego właśnie literatura rabiniczna dla dowiedzenia słuszności swoich rozważań wykorzystuje cytaty pochodzące z *Pisma*. Z uwagi na to, że Boży przekaz nie podlega czasowi biegnącemu od przeszłości ku przyszłości, komentarze rabiniczne nie muszą przestrzegać chronologii. Święty charakter *Pism* jest atemporalny, a więc jako uzasadnienie pewnego wcześniejszego zdarzenia może posłużyć zdarzenie późniejsze. Ponadto wszystko, co Boże, wykracza poza ludzkie doświadczenie i rozsądek, a więc sprzeczności nie podważają prawdy twierdzeń. Mogą one zachodzić zarówno pomiędzy różnymi midraszami, jak i w jednej egzegezie, w licznych bowiem komentarzach do określonego ustępu *Pisma* dozwala się podawać rozbieżne objaśnienia, a każde z nich będzie tak samo prawdziwe, jeśli tylko znajdzie uzasadnienie w *Biblii*. Ponadto każdy tekst biblijny ma co najmniej dwa znaczenia: dosłowne i duchowe¹⁶. I choć hermeneutyka biblijna, głównie chrześcijańska, wielokrotnie chciała ukryć lub zanegować dosłowne odczytanie *Pisma*, to jednak było ono zawsze obecne i jest cechą znamioną żydowskiej egzegezy¹⁷, która stoi na stanowisku, że język hebrajski, w którym napisana jest większość *Tanachu*, jest językiem świętym. Jednym z najbardziej zacieklej obrońców tej metody jest Ibn Ezra. Kilka wieków później, w czasach, gdy nie sympatyzowano z judaizmem, praktykowanie takiej egzegezy mogło być uważane za przejaw wykroczenia przeciw dogmatom głoszonym przez Kościół Rzymskokatolicki i sprzyjania *veritas hebraica*, czego najlepszym dowodem będą oskarżenia wysunięte przeciw bratu Luisowi de León, zwolennikowi dosłownej interpretacji *Pisma Świętego*¹⁸.

Większość żydowskich egzegez opiera się na tych samych filarach hermeneutycznych: *Tora* objaśnia się poprzez *Torę*; w *Torze* nie istnieje ani wcześniej, ani też później; *Biblia* ma 70 oblicz¹⁹. Rabinistyczna tradycja żydowska

¹⁵ M. Pérez Fernández, *Aportación...*, s. 292.

¹⁶ M.Á. Tábet, *Introducción general a la Biblia*, Madrid 2015, s. 310.

¹⁷ Tamże, s. 461.

¹⁸ J. Caminero, *Fray Luis de León comentarista, o la razón filológica*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona 1989, s. 375, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/fray-luis-de-leon-comentarista-o-la-razon-filologica/> [dostęp: 24.08.2019].

¹⁹ M. Pérez Fernández, *Aportación...*, s. 287.

odróżnia cztery możliwe objaśnienia ksiąg biblijnych, w skrócie zwane *PaR-DeS*: (1) *Peszat* (hebr. ‘proste’) – dosłowny oraz najstarszy; (2) *Remez* (hebr. ‘aluzja’) – symboliczny, który szuka wskazówek w samym tekście; (3) *Derasz* (hebr. ‘komentarz’) – homiletyczny, poszukujący nowych znaczeń; (4) *Sod* (hebr. ‘tajemnica’) – ezoteryczny i najnowszy ze wszystkich, oparty na teoriach mistycznych²⁰, szukających ukrytego sensu w każdym elemencie tekstu biblijnego. By dojść do jednego z powyższych znaczeń, Hillel Starszy – skądinąd na jego tradycji skoncentrowała się Akademia w Jamnie – opracował siedem podstawowych reguł (hebr. *middot*) interpretacji tekstu biblijnego, które zostały później uzupełnione m.in. przez Iszmaela ben Elisza i Eliezera ben Hyrkanosa. Iszmael z siedmiu wskazań Hillela wysnuł 13, zaś Eliezer aż 32. My jednak skupimy się na siedmiu podstawowych regułach Hillela, które stanowią rdzeń rabinicznej metody hermeneutycznej.

Przedstawimy je²¹ wraz z przykładami ich zastosowania w komentarzach do *Pnp* Ibn Ezry oraz Luisa de León:

1. „Lżejsze i cięższe”, gdzie pierwsze oznacza mniej ważne, a drugie ważniejsze. Jeśli jakieś prawo stosuje się do czegoś, co jest mało ważne, to tym bardziej dotyczyć będzie spraw ważniejszych i na odwrót. Jest to najstarsza reguła i najczęściej stosowana przez rabinów²².

Pnp (1,4): „Pociągnij mnie za sobą; o, spieszmy się! – wprowadził mnie już król do komnat swoich”²³.

Według Ibn Ezry „komnaty królewskie” oznaczają budowę ołtarzy dla Boga, czyli coś, co jest mniej ważne, przenosi nas do czegoś ważniejszego²⁴.

Pnp (1,3): „Wprowadził mnie król do swoich pokoi”²⁵.

Dla Luisa de León „komnaty królewskie” oznaczają po kolei: *Prawo*, *Ewangelię* i *życie wieczne*²⁶.

2. „Porównanie tych samych”, czyli „analogia”. Pozwala zastosować do jednej rzeczy to, co stosuje się do innej, pod warunkiem odnalezienia podobieństwa między dwoma elementami.

Pnp (1,17): „Stropy naszych domów z cedrów [...]”²⁷.

²⁰ J.D. Albeza Asencio, *Las reglas...*, s. 48.

²¹ Tamże, s. 62-71.

²² A. Grześkowiak, *System hermeneutyczny rabiego Hillela*, s. 13, https://www.academia.edu/30812565/A.Grze%C5%9Bkowiak_System_hermeneutyczny_rabiego_Hillela [dostęp: 25.08.2019].

²³ *Pieśń Salomona*, w: *Księgi Pięciu Megilot*, tłum. I. Cyłkow, Kraków 2017, s. 25.

²⁴ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 82.

²⁵ L. de León, *Exposición...*, s. 77.

²⁶ L. de León, «*Cantar...*», s. 111.

²⁷ *Pieśń Salomona*, s. 29.

Ibn Ezra objaśnia przez analogię, że „stropy naszych domów” to słowa „naszych nauczycieli”²⁸, gdyż tak jak dach chroni ciało człowieka, podobnie słowa naszych nauczycieli chronią duszę.

Pnp (1,16): „Belki naszego domu są z cedru, a dach z cyprysu”²⁹.

Luis de León ze swej strony odwołuje się do pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza, widząc analogię między „domami” a: (1 *Tm* 3,15) „w domu Bożym, który jest Kościół Boga żywego, filar i utwierdzenie prawdy”³⁰.

3. Zbudowanie wzorca na podstawie jednego wersetu biblijnego. Pozwala zastosować do cytatów z *Pism* właściwość, która znajduje się tylko w jednym z nich, stając się wzorcem w stosunku do innych. Ponownie Hillel odnosi się do wnioskania z analogii³¹.

Pnp (2, 8-9): „8. Głos lubego mojego! Oto nadchodzi, sady przez góry, przeskakuje przez pagórki. 9. Luby mój podobny do sarny lub do jelenia młodego”³².

Pnp (8,14): „Uchodź, luby mój, a bądź podobny do jelenia, albo do sarny młodej [...]”³³.

Zgodnie z tradycją rabiniczną dla Abrahama Ibn Ezra jelen to wzorzec szybkości³⁴.

Pnp (2,8-9): „8. (Małżonka.) Głos mego Ukochanego (słysząc). Oto, idzie przekraczając góry, skacząc po wzgórzach. 9. Podobny jest mój Ukochany do kozicy, lub do jelonka”.

Pnp (8,14): „(Małżonka.) Uciekaj, Ukochany mój, i upodobnij się do kozicy i do jelonków na pachnących górach”³⁵.

Dla Luisa de León tak samo jelen staje się synonimem szybkości³⁶.

4. Wzorzec z dwóch tekstów. Ta sama reguła co poprzednia, lecz potrzeba dwóch ustępów biblijnych.

Pnp (3,2-3): „2. I tak wstanę i okrążę miasto, po rynkach i po ulicach chcę szukać tego, którego umiłowała dusza moja – szukałam go, alem go nie znalazła. 3. Napotkali mnie stróże, krążący po mieście [...]”³⁷.

Ibn Ezra, tłumacząc wyrażenie „po rynkach i po ulicach”, odwołuje się do *ks. Mojżesza II/Ks. Exodus* (32,27), gdzie czytamy: „I rzekł do nich: «Tak rzecze Wiekuisty, Bóg Izraela, [...], przechodźcie tam i na powrót, od

²⁸ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 30.

²⁹ L. de León, *Exposición...*, s. 77.

³⁰ *Biblia*, tłum. J. Wujka, Warszawa 2000, s. 2321.

³¹ A. Grześkowiak, *System...*, s. 20.

³² *Pieśń Salomona*, s. 81.

³³ Tamże, s. 51.

³⁴ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 66, 78.

³⁵ L. de León, *Exposición...*, s. 193.

³⁶ L. de León, «*Cantar...*», s. 164, 439.

³⁷ *Pieśń Salomona*, s. 33.

bramy do bramy, po obozie, a zabijajcie”³⁸. I w następnym wersie dotyczący *Pnp* (3,3) wyjaśnia, że stróże to Mojżesz i Aaron³⁹.

Pnp (3,2-3): „2. Muszę teraz wstać, okrążę miasto, przedmieścia i place, poszukam tego, kogo kocha ma dusza; szukałam go i nie znalazłam. 3. Spotkały mnie strażę, które pilnują miasta”⁴⁰.

Luis de León w swoim komentarzu porównuje strażę z Mojżeszem i Aaronem⁴¹.

5. „Ogólne i szczegółowe, szczegółowe i ogólne”, czyli właściwości ogólne mogą być zastosowane do właściwości szczegółowych i odwrotnie. Ponadto to, co ogólne, jest ograniczone przez to, co szczegółowe, a to, co szczegółowe, jest rozszerzane przez to, co ogólne. Tak też pierwsze znaczenie (ogólne bądź szczegółowe) nie redukuje ani nie niweczy drugiego znaczenia, wręcz przeciwnie, dookreśla je bądź uzupełnia⁴².

Pnp (1,5): „Śniada ja, ale wdzięczna, [...]”⁴³.

Ibn Ezra wywodzi z cechy koloru skóry Oblubienicy ogólną cechę odnoszącą się do narodu żydowskiego i pisze: „Jeżeli jestem *czarna* z powodu moich złych uczynków, jestem [także] *piękna* bo zachowuję przymiery i Jedność z Bogiem”⁴⁴. To samo tyczy się „piękna” i „posłuszeństwa Bogu”.

Pnp (1,4): „Ciemna [jestem], lecz miła, [...]”⁴⁵.

Luis de León również rozumie ciemny kolor skóry Małżonki jako wynik nieposłuszeństwa względem Boga, jednakże przyznaje jej, czyli Kościołowi, piękno wewnętrzne⁴⁶.

Uzupełnieniem do powyższego komentarza jest następujący fragment, który tyczy się *Pieśni* drugiej, w którym Luis de León stosuje dwie reguły Hillela (piątą i szóstą):

Pnp (2,1): „(Małżonka.) Ja róża z pola [...]”⁴⁷.

Luis de León, objaśniając słowo „róża”, powołuje się na etymologię hebrajskiego słowa *habatzeleth*, które oznacza „różę czarną o pięknym zapachu”, i tym uzasadnia fragment *Pieśni* [1,4] gdzie mowa o ciemnej cerze Małżonki⁴⁸.

³⁸ Ks. *Exodus*, w: *Biblia*, tłum. I. Cylkow, s. 161, http://www.bibliepolskie.pl/_pliki/cylkow/cpl_iki/2110474419581015012338337938280405407997.php [dostęp: 28.08.2019].

³⁹ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 89.

⁴⁰ L. de León, *Exposición...*, s. 114.

⁴¹ Tegoż, «*Cantar...*», s. 203.

⁴² M. Pérez Fernández, *Aportación...*, s. 289.

⁴³ *Pieśń Salomona*, s. 25.

⁴⁴ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 82.

⁴⁵ L. de León, *Exposición...*, s. 77.

⁴⁶ Tegoż, «*Cantar...*», s. 112.

⁴⁷ Tamże, s. 112.

⁴⁸ L. de León, *Exposición...*, s. 98-99.

6. „Jak analogicznie w innym miejscu” – fragmenty niejasne tłumaczy się za pomocą innych o podobnej treści, które zostały już wcześniej wyjaśnione.

Pnp (6,2): „Luby mój zaszedł do ogrodu swego, między grządki balsamu, aby pasł w ogrodach, a zrywał lilje”⁴⁹.

Pnp (4,16): „Niechaj wnijdzie oblubieniec mój do grójca swego i niechaj pożywa rozkoszne owoce swoje”⁵⁰.

Ibn Ezra, tłumacząc ustęp z *Pnp* (6,2)⁵¹, robi aluzję do wcześniejszego komentarza *Pnp* (4,16)⁵², gdzie oba ustępy łączy ze słowami z *Księgi Ozeasza* (5,15): „Pójdę i wrócę na miejsce Moje [...]”⁵³, wyjaśniając, że gdy lud Izraela zmieni swoje postępowanie, *Szechina* (Boska Obecność) zamieszka wśród niego⁵⁴.

Niestety Luis de León nie porównuje powyższych fragmentów biblijnych. Jednakże odwołuje się do wcześniejszego objaśnienia w innym ustępie:

Pnp (4,1): „Twoje gołębice oczy wśród twoich włosów”⁵⁵.

Pnp (1,14): „Twoje oczy jak gołębicy”⁵⁶.

Luis de León wskazuje czytelnikowi, że już wcześniej podał znaczenie „gołębich oczu”⁵⁷, a mianowicie objaśniając fragment *Pnp* (1,14). Pisze w nim o szczególnym pięknie oczu gołębi sprowadzanych z miasta Tripolis, które pełne są żywego płomienia⁵⁸.

7. Objaśnienie poprzez własny kontekst⁵⁹. Jest ono obecnie często stosowane w naukowej egzegezie⁶⁰, która sięga po znaleziska archeologiczne, wiedzę historyczną, czyli materiały pozabiblijne.

Pnp (1,15): „Oczy twoje niby oczy gołębicy”⁶¹.

Ibn Ezra, odnosząc się do przyrody, twierdzi, że porównanie wynika ze zwyczaju tych ptaków łączenia się w pary na całe życie⁶².

Luis de León podaje ten sam argument, lecz komentując inny ustęp:

Pnp (2,14): „Gołąbko moja [...]”⁶³.

⁴⁹ *Pieśń Salomona*, s. 43.

⁵⁰ Tamże, s. 39.

⁵¹ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 72.

⁵² Tamże, s. 70.

⁵³ *Ks. Ozeasza*, w: *Biblia*, tłum. I. Cylkow, s. 19, http://www.bibliepolskie.pl/_pliki/cylkow/cpl_iki/9972878086831941946052944828481456152298.php [dostęp: 28.08.2019].

⁵⁴ A. Ibn Ezra, *Commentary...*, s. 22-23.

⁵⁵ L. de León, *Exposición...*, s. 124.

⁵⁶ Tamże, s. 77.

⁵⁷ Tamże, s. 126-127.

⁵⁸ Tamże, s. 95.

⁵⁹ M. Pérez Fernández, *Aportación...*, s. 289.

⁶⁰ A. Grześkowiak, *System...*, s. 31.

⁶¹ *Pieśń Salomona*, s. 29.

⁶² A. Ibn Ezra, *El Segundo*, s. 30.

⁶³ L. de León, *Exposición...*, s. 98.

Odnośząc się do przyrodniczego kontekstu, pisze: „[...] gołębie, raz złączywszy się, samiec z samicą, żeby żyć razem, nigdy się nie rozłączają, aż jeden z nich nie umrze”⁶⁴.

Jeśli chodzi o reguły opracowane przez Iszmaela, który proponuje racjonalną interpretację, warto wspomnieć o tej, która mówi, że jeśli dwa fragmenty biblijne sobie przeczą, to sprzeczność zostanie usunięta przez trzeci ustęp⁶⁵. Stawiał on też duży nacisk na wagę tradycji powstałej na bazie *Pism*, której celem jest objaśnienie *Biblii* poprzez życie⁶⁶. Uważał on także, że *Biblia* mówi ludzkim językiem, to znaczy językiem zrozumiałym dla każdego⁶⁷. Myśl tę poparł również Ibn Ezra, który widział cel pedagogiczny *Pism* i uważał, że są one napisane językiem zrozumiałym dla zwykłego człowieka, a ich perspektywa jest ludzka⁶⁸, co nie przeczy, że jest jednocześnie Boża⁶⁹. Luis de León twierdzi podobnie, ponieważ uważa, że Bóg przemawiał do człowieka tak, by on mógł sam z siebie zrozumieć Boży przekaz, stąd walka augustianina o to, by lud, nieznający łaciny, mógł w języku rodzimym czytać *Pisma* i je interpretować, choć niekiedy widział niebezpieczeństwo błędnego odczytania.

Szkoła Eliezera znacznie różni się od racjonalnej interpretacji Iszmaela, uważa on, że język *Pisma* jest Boski i pełen tajemnic, nie zaś jasny i ludzki. Wśród 32 stworzonych przezeń reguł, służących głównie do objaśnień w duchu hagadycznym, warto wyróżnić następujące: parabolę, odpowiedniość, fonetyczne podobieństwo między słowami, wartość numeryczną słów, technikę odczytu liter pewnego słowa jako skrótów innych słów, metodę zamieniania jednych liter innymi literami w danym wyrazie, możliwość zastępowania wcześniejszego ustępu biblijnego późniejszym i odwrotnie⁷⁰. Co się tyczy niektórych reguł Eliezera, to Ibn Ezra stosował je albo krytykował. Odrzucał np. zamianę liter: *Pnp* (1,10): „Cudne są licom twoim sznury klejnotów, szyi twojej kolie”⁷¹. Według Ibn Ezry fragmentu tego nie można, jak to czynią niektórzy, łączyć z *Księgą Ezechiela* (27,24): „[...] silnie skrzyżnymi

⁶⁴ Tamże, s. 109.

⁶⁵ Tamże, s. 286.

⁶⁶ Tamże, s. 287.

⁶⁷ Tamże, s. 291.

⁶⁸ D. Biale, *Exegesis and Philosophy in the Writings of Abraham Ibn Ezra*, „Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies” vol. 5, 1974, s. 46, https://www.academia.edu/35615230/David_Biale_Philosophy_and_Exegesis_in_the_Writings_of_Abraham_Ibn_Ezra_Comitatus_A_Journal_of_Medieval_and_Renaissance_Studies_vol_5_Fall_1974_43-62 [dostęp: 26.08.2019].

⁶⁹ Tamże, s. 51.

⁷⁰ M. Pérez Fernández, *Aportación...*, s. 293.

⁷¹ *Pieśń Salomona*, s. 27.

powrozami na targowisku twojem”⁷², gdyż aby tego dokonać, trzeba by zamienić jedną literę na inną, co nie jest dopuszczalne w tym przypadku⁷³.

Większość reguł Eliezera polega na grze ze słowami i niektóre z nich stosowali Ibn Ezra oraz Luis de León. I tak Ibn Ezra, objaśniając następujący ustęp *Pnp* (2,12): „Pączki się ukazują na ziemi, pora śpiewu nastąpiła, a głos synogarlicy się rozlega w kraju naszym”⁷⁴, bawi się słowami i odczytuje „porę śpiewu” oraz „głos synogarlicy” jako oznakę, że nastąpił już czas dla Izraela, gdyż wyraz „synogarlica” w języku hebrajskim oznacza również „twoja kolej”⁷⁵. Podobnie czyni Luis de León w komentarzu z 1561 roku w odniesieniu do innego fragmentu: (*Pnp* 5,6) „Wstałam, by otworzyć mojemu Ukochanemu, i z moich dłoni pociekła mirra, i po moich palcach spływa mirra na zawiasy zamku”⁷⁶. Wyjaśnia on, że określenie „spływa mirra” należy rozumieć jako „najświętsza mirra”, ponieważ hebrajskie słowo określające tę aromatyczną substancję oznacza „bieżącą”, czyli „obiegową”, odpowiednio do tego, co w języku polskim mówi się o monecie, która jest obiegowa, a więc najlepsza, gdyż prawnie uznana⁷⁷.

Reguły Hillela stanowią podstawę całej hermeneutyki biblijnej i nawet kiedy komentator ich bezpośrednio nie cytuje, to się do nich odnosi w sposób pośredni. Kiedy Ibn Ezra wchodzi w polemikę z metodologią opracowaną przez jednego z ważniejszych egzegetów, pochodzącego z Egiptu, ale działającego w Babilonii, Szerira ben Chananjanem Gaona, to otwiera dialog z Hillelem, gdyż metoda Gaona oparta jest na pracach Hillela⁷⁸. Szerir ben Gaon – uznany przez uczonego z Tudeli za najwyższy autorytet we wszystkich dziedzinach⁷⁹ – jest jednym z prekursorów dosłownej (filologicznej) egzegezy, która kieruje swoją uwagę w stronę samego tekstu biblijnego. Przełożył on *Pisma* na język arabski⁸⁰ i założył w Bagdadzie szkołę tłumaczy, wspomagającą proces przenikania kultur ludów tam mieszkających: Żydów,

⁷² Ks. *Ezechiela*, w: *Biblia*, tłum. I. Cylkow, s. 155, http://www.bibliepolskie.pl/_pliki/cylkow/cpliki/5572594376947031356050685690878684931711.php [dostęp: 28.08.2019].

⁷³ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 28.

⁷⁴ *Pieśń Salomona*, s. 31.

⁷⁵ Taką lekturę proponuje we francuskim komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami*, nie zaś we wcześniejszym włoskim. Różnica ta związana jest z adresatem egzegezy. Środowisko żydowskie we Włoszech było zdominowane przez rabinów praktykujących głównie midraszową, w znaczeniu tradycyjną, interpretację, zaś prowansalskie czy też francuskie były bardziej otwarte na nowości. F. Sánchez-Rubio García, *El Segundo...*, przyp. 4, s. 87.

⁷⁶ L. de León, *Exposición...*, s. 143.

⁷⁷ Tamże, s. 151.

⁷⁸ R.A. Harris, *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, s. 152, https://www.academia.edu/1830452/Medieval_Jewish_Biblical_Exegesis [dostęp: 25.08.2019].

⁷⁹ G.D. Perednik, *Notables pensadores judíos en la civilización occidental*, s. 24, <https://www3.ort.edu.uy/sobreort/pdf/libroperednik2.pdf> [dostęp: 25.08.2019].

⁸⁰ Tamże, s. 25.

Greków, chrześcijan, muzułmanów, Hindusów itp.⁸¹ W swojej egzegezie starał się łączyć tradycję rabiniczną z filologią, a nawet naukami ścisłymi, chcąc tym samym pogodzić wiarę z rozumem. Kierował się trzema maksymami: tekst biblijny musi być zrozumiały wedle potocznego znaczenia słów; wedle zdrowego rozsądku i wedle tradycji. W przypadku, gdy dosłowne znaczenie jest niejasne, należy wybrać sens przenośny⁸². Wszystkie te wskazówki zaadaptował Ibn Ezra, który jest już przedstawicielem drugiego okresu żydowskiej hermeneutyki biblijnej. Opracował on także własną metodę interpretacyjną, którą zwięźle przedstawił we wstępie do *Pięcioksięgu*⁸³. Znajdujemy tam krytykę czterech podówczas powszechnie stosowanych sposobów interpretacji⁸⁴. Wedle Ibn Ezry dobry komentator powinien bezpośrednio zreferować kwestię, o której mowa, starając się unikać wprowadzania pobocznych wątków, które skądinąd mogą być ciekawe, lecz nie są potrzebne. Przypuszcza się, że ta uwaga odwołuje się do twórców *Talmudu babilońskiego*, który powstał w Akademii z Sury oraz Pumbedita. Nie jest ona jednak jednoznaczna z odrzuceniem wykładni *Pism z Talmudu babilońskiego*. Następnym punktem krytyki jest tradycyjna interpretacja, bazująca jedynie na własnym osądzie egzegety; najprawdopodobniej chodziło mu o sposób praktykowany przez karaitów. Ibn Ezra krytykował również nurt przeciwstawiający się dosłownemu odczytaniu *Pism*, według którego święte teksty przemawiają jedynie w sposób alegoryczny. Twierdził on, że sposób ten jest całkowicie irracjonalny, gdyż jeśli by tak było, to rozum ludzki w ogóle nie byłby przydatny. Podobnie odnosił się do metody opierającej się na wyjaśnieniach midraszim, bez brania pod uwagę pełnego znaczenia tekstu. Mowa tu o eksponentach metody homiletycznej, polegającej na wywiedzeniu nieoczywistego przekazu biblijnego dotyczącego praw oraz wskazań moralnych. Ibn Ezra opracował własną metodę, w której najważniejsze elementy to:

1. Określenie w sposób niezależny, czyli oderwany od kontekstu, gramatycznej formy każdego słowa, z podaniem także jego etymologii:

Pnp (3,6): „Któż to jest, co tam występuje z puszczy, jako słupy dymu [...]”⁸⁵.

⁸¹ Tamże, s. 26.

⁸² R.A. Harris, *Medieval...*, s. 142.

⁸³ Istnieją dwie wersje wstępu, lecz treść ich jest identyczna. Zob. M. Friedländer, *Essays on the Writings of Ibn Ezra*, Trübner, London 1877, s. 143, <https://archive.org/details/essaysonwritings-04frieuoft/page/n5> [dostęp: 26.08.2019].

⁸⁴ M.Á. Tábet Balady, *Los comentarios de Abraham Ibn Ezra, Moseh Ben Nahman i Yishaq Abrabanel a las bendiciones de Jacob (Gn 49, 1/28)*, praca doktorska Uniwersytetu Pontyfikalnego Salamanki, Salamanca 1989, s. 38-39, <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000008061> [dostęp: 27.08.2019].

⁸⁵ *Pieśń Salomona*, s. 33.

Ibn Ezra twierdzi⁸⁶, że chodzi nie o „dym”, lecz o „kurz”, gdyż słowa te mają wspólny rdzeń, co pozwala mu odnieść się do *Księgi Nahuma* (1,3): „a chmury kurzem u stóp Jego”⁸⁷.

Pnp (1,3): „Słodycze cię kochają”⁸⁸.

Luis de León uzasadnia swój wybór słowa „słodycze”, w opozycji do przekładu św. Hieronima, który podaje „prawi” (*Wgl* [1,3]: „Prawi miłują cię”⁸⁹), twierdząc, że po hebrajsku chodzi o dobre i cenne wino, i czyni to w oderwaniu od kontekstu biblijnego⁹⁰.

2. Podanie znaczenia wersetu, w którym znajduje się dane słowo w innej księdze biblijnej:

Pnp (3,6): „[...] wszelakiego proszku kramarzy?”⁹¹.

Wedle Ibn Ezry słowo „kramarzy” odsyła do „kupców” z *Księgi Ezechiela*⁹², gdzie czytamy:

Ez (27,13): „Jawam, Tubal i Meszech bywali kupcami twoimi”⁹³;

Ez (27,17): „Jehuda i ziemia izraelska byli kupcami twoimi”⁹⁴;

Ez (27,22): „Kupcy z Szeba i z Raema oto kramarze twoi”⁹⁵;

Ez (27, 24): „Ci to kupczyli z tobą strojnemi szatami [...]”⁹⁶.

Podobnie u Luisa de León: *Pnp* (5,2): „Małżonko; wziąłem swoją mirrę i moje wonie”⁹⁷;

Wedle Luisa de León słowo „wonie” odsyła do *Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*:

Wlg 2 Kor (2,15): „Bo jesteśmy dobrą wonnością Chrystusową”⁹⁸.

3. Przytoczenie różnych dosłownych interpretacji, wśród których znaleźć się powinna jedna, zgodna z tradycją rabiniczną, którą to uznać należy za prawdziwą⁹⁹:

Pnp (1,2): „Gdyby mnie też pocałował jednym z pocałunków ust swoich!”¹⁰⁰.

⁸⁶ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 40.

⁸⁷ *Ks. Nahuma*, w: *Biblia*, tłum. I. Cyłkow, s. 151, http://www.bibliepolskie.pl/_pliki/cylkow/cpliki/1821690057839156944999307977366978107698.php [dostęp: 28.08.2019].

⁸⁸ L. de León, *Exposición...*, s. 77.

⁸⁹ *Biblia*, tłum. J. Wujka, s. 1290.

⁹⁰ Tamże, s. 83.

⁹¹ *Pieśń Salomona*, s. 33.

⁹² A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 40.

⁹³ *Ks. Ezdrasza*, w: *Biblia*, tłum. I. Cyłkow, s. 153, http://www.bibliepolskie.pl/_pliki/cylkow/cpliki/1775964178634816223833132551142948686780.php [dostęp: 28.08.2019].

⁹⁴ Tamże, s. 153.

⁹⁵ Tamże, s. 155.

⁹⁶ Tamże, s. 155.

⁹⁷ L. de León, *Exposición...*, s.143.

⁹⁸ *Biblia*, tłum. J. Wujka, s. 2263.

⁹⁹ M.Á. Tábet Balady, *Los comentarios...*, s. 39.

¹⁰⁰ *Pieśń Salomona*, s. 25.

Uczony z Tudeli podaje różne objaśnienia słowa „pocałunek” m.in. „pocałunek kochanków”¹⁰¹, „pocałunek w dłoń, w ramię lub w policzek”¹⁰² lub „pocałunek w usta”¹⁰³. To ostatnie oznacza prawa i nakazy zgodne z tradycją midraszową i właśnie to objaśnienie jest prawdziwe. Ibn Ezra przyznaje prymat tradycji rabinicznej, której podstawą są reguły Hillela, ponadto w komentarzach, zwłaszcza tych dotyczących *Pięcioksięgu*, często odnosi się do objaśnień z *Talmudu*, szczególnie jeśli chodzi o kwestie legislacyjne, choć stara się też stawiać nacisk na reguły gramatyki biblijnej¹⁰⁴ i nie unika odniesień do zdrowego rozsądku.

Tą samą regułą widzimy u Luisa de León:

Pnp (5,6): „[...] z moich dłoni pociekła mirra, i po moich palcach spływa mirra”¹⁰⁵.

Luis de León uzasadnia, że „pociekła mirra” nie oznacza, że się rozlała, lecz że była to najlepsza mirra, czyli ta, która jest płynna, (podobnie jak w poprzednio cytowanym komentarzu porównywał ją do obieguwej monety) w odróżnieniu od gorszej, ziarnistej. Zgadza się z tradycją hebrajską i ojców Kościoła, przyznając rację św. Hieronimowi¹⁰⁶ (*Wlg* [5,5]: „[...] ręce moje kapały mirrą, a palce moje były pełne mirry co najwyborniejszej”¹⁰⁷).

Komentarze Ibn Ezry mają niekiedy strukturę tryptyku, którą uprawiali też inni egzegeci, a wśród nich Luis de León. Każda część odpowiada pewnemu znaczeniu: gramatyczno-leksykalnemu, dosłownemu i midraszowo-duchowemu¹⁰⁸. Część filologiczno-leksykalna bazuje na metodzie porównawczej między językami semickimi, czyli jeśli występują jakieś wątpliwości co do struktury lub znaczenia wyrazu w języku hebrajskim, to rozwiązać je można poprzez ekwiwalent tego słowa w języku np. arabskim bądź aramejskim. I tak w objaśnieniu do *Pnp*: (1,13) „Jako kiść cypru jest mi luby mój na winnicach Engedi”¹⁰⁹. Ibn Ezra podaje, że niektórzy „kiść cypru” rozumieją jako „suchy daktyl”, on zaś uważa, że chodzi o „kiść”, tak jak w języku arabskim oraz w innych¹¹⁰. Wedle Ibn Ezry im porównywane języki są sobie bliższe, tym wnioski są prawdziwsze, choć dopuszczał się on także analogii z językami

¹⁰¹ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 63.

¹⁰² Tamże, s. 20.

¹⁰³ Tamże, s. 80.

¹⁰⁴ Gramatyka biblijna – wedle Ibn Ezry poprawność językowa, opierająca się na gramatyce, zawarta jest w *Pismach*, gdyż znamy jedynie to, co w nich jest.

¹⁰⁵ L. de León, *Exposición...*, s. 143.

¹⁰⁶ Tamże, s. 151.

¹⁰⁷ *Biblia*, tłum. J. Wujka, s. 1295.

¹⁰⁸ F. Sánchez-Rubio García, *El Segundo...*, s. 18.

¹⁰⁹ *Pieśń Salomona*, s. 27.

¹¹⁰ F. Sánchez-Rubio García, *El Segundo...*, s. 30.

z innych rodzin, np.: *Pnp* (2,1): „Jako lilja między cierniem [...]”¹¹¹. W komentarzu do *Pnp* Ibn Ezra: pisząc o słowie „lilia”, odwołuje się do włoskiego wyrazu *giglio*, uzasadniając, że nie przypadkiem składa się on z sześciu liter, co potwierdza fakt przyrodzonego połączenia nazwy kwiatu z cyfrą sześć¹¹². Luis de León także odwołuje się do języka włoskiego (dokładniej tego, którym się mówi w Toskanii), interpretując tenże fragment biblijny: *Pnp* (1,15): „(Małżonka.) Ach, jak urodziwy, [jesteś] Przyjacielu mój, i jak uroczy!”¹¹³. Oddając znaczenie wyrażenia „jak urodziwy”, robi aluzję do toskańskiego *atti*: „chodzi o ruchy samej duszy, jak patrzeć, mówić, śmiać się, śpiewać, chodzić i inne, które to wszystkie w języku tokańskim nazywają się *atti*”¹¹⁴. Już na samym wstępie komentarza do *Pnp* (1561) Luis de León, odnosząc się do tytułu książki, mówi, że w hebrajskim dwukrotnie powtarza się słowa, nadając im stopień najwyższy, co również ma miejsce w hiszpańskim¹¹⁵.

Wracając do Ibn Ezry, trzeba dodać, że łączy on sens dosłowny, który z jednej strony jest racjonalny, zaś z drugiej filologiczny, ze znaczeniem rabinicznym. Jego komentarze pełne są także metafizyki i wiedzy naukowej, głównie z dziedziny matematyki, astronomii oraz astrologii, co czyni go prekursorem metod interdyscyplinarnych. Dla przykładu niech posłuży objaśnienie ustępu: *Pnp* (5,15): „Uda jego jako słupy marmurowe [...]”¹¹⁶. Ibn Ezra łączy marmur z Wielką Niedźwiedzicą, ponieważ istnieje podobieństwo gramatyczne w języku hebrajskim między wyrazem „marmur” a nazwą gwiazdozbioru¹¹⁷. Luis de León również żywi zainteresowanie astrologią, wnioskuje z niej zjawiska atmosferyczne, które z kolei łączy z ludzkim postępowaniem kierowanym emocjami i przez to skłonny do czynienia zła¹¹⁸. Ponadto wiele jest fragmentów u Luisa de León, w których stosuje metodę interdyscyplinarną, gdzie objaśnienie przekracza ramy *Pisma Świętego*. Przykładem może być komentarz do następującego fragmentu: *Pnp* (4,14) „Nard i szafran, tatarak i cynamon, z innymi drzewami kadzidłowymi; mirra, aloes, ze wszystkimi najcenniejszymi woniami”¹¹⁹, gdzie nazwy podanych roślin wywodzi, opierając się na traktatach botanicznych trzech autorów¹²⁰: Dioskurydesa, Galena i Pliniusza.

¹¹¹ *Pieśń Salomona*, s. 29.

¹¹² A. Ibn Ezra, *Commentary...*, s. 30.

¹¹³ L. de León, *Exposición...*, s. 77.

¹¹⁴ Tamże, s. 95-96.

¹¹⁵ Tamże, s. 76.

¹¹⁶ *Pieśń Salomona*, s. 48.

¹¹⁷ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 51.

¹¹⁸ L. de León, «*Cantar...*», s. 114.

¹¹⁹ Tenże, *Exposición...*, s. 125.

¹²⁰ Tamże, s. 138-139.

W przypadku Ibn Ezry bogactwo interpretacji nie przeszkadza temu, by styl był hasłowy i zwięzły, aczkolwiek wielość nieobjaśnionych cytatów z *Biblii* prowadzi czasami do niejasności, które inni rabini próbowali wyjaśniać. Niektórzy badacze są zdania, że ów skrótowy styl egzegety wynika bezpośrednio z jego wędrownego trybu życia. Wciąż w podróży, bez stałych dochodów, utrzymując się z tłumaczeń i z pisania komentarzy, nie miał czasu na doskonalenie swoich tekstów. Mimo tych niesprzyjających okoliczności pozostawił on po sobie metodę, charakteryzującą się hasłowością, krytycyzmem, interdyscyplinarnością oraz tajemniczością, do której odnosił się m.in. hiszpański egzegeta. Jeszcze jedną, niezwykle ważną zaletą jego pracy jest otwarcie na różne, odmienne objaśnienia.

Ibn Ezra jawi się jako krytyczny obserwator uznanych mędrców i czasów, w których dano mu żyć. Podobną postawę przyjął Luis de León względem metod narzuconych przez poważanych egzegetów oraz epoki, gdzie wolność myśli skończyć się mogła więzieniem. Historia wykazała, że zarówno jeden, jak i drugi, w swoich rewolucyjnych wątpliwościach, mieli rację. I tak Ibn Ezra podważał tradycyjnie przypisywane autorstwo *Psałmów* królowi Dawidowi, zaś Luis de León słusznie zaznaczył nieprawidłowości tłumaczenia *Wulgaty* względem oryginału.

Luis de León, podobnie, jak Ibn Ezra, wyłożył swoją metodę hermeneutyczną, m.in. we wstępie do dosłowno-filologicznego komentarza *Pnp* (1561), gdzie podał też cele swojej pracy:

1. Przełożyć tekst biblijny na język hiszpański, najwierniej jak tylko będzie w stanie. By to uczynić, konsultował wszystkie dostępne mu wersje *Pisma Świętego*, uwzględniając także tłumaczenia w języku greckim i łacińskim; przyznając jednakże zawsze pierwszeństwo oryginałowi. Próbował oddać nie tylko jego stronę znaczeniową, lecz także formę, stąd wynikać mogą niektóre sztucznie brzmiące po hiszpańsku figury retoryczne, odpowiednie dla hebrajskiego. Wedle Luisa de León, dobre tłumaczenie polega na ścisłym przekazaniu oryginału, tak by nawet, jeśli to możliwe, oddać taką samą liczbę słów. Podobnie jak Ibn Ezra, krytykował on tych, którzy tłumacząc, dodają i eliminują słowa podług własnego uznania. Co się tyczy tej ostatniej kwestii, Luis de León jasno daje do zrozumienia, że nie jest zwolennikiem tych, którzy odrzucają dosłowny przekaz biblijny, gdyż wedle niego: na początku należy podać dokładnie, co ludzka miłość oznacza bez potrzeby odwoływania się do głębszych znaczeń, by potem wyłożyć jej najbardziej oczywisty sens przenośny¹²¹.

¹²¹ L. de León, *Exposición...*, s. 91.

2. Wytłumaczyć niejasności wynikające z samych słów, tak by pokazać ich najbardziej oczywiste znaczenie¹²².

Pnp (2,17): „Dopóki dzień się nie rozwieje i cienie nie znikną”¹²³;

Luis de León podaje, że niektórzy rozumieją tutaj poranek, inni zaś południe. On uważa jednak, że zarówno jedni, jak i drudzy są w błędzie, gdyż chodzi o wieczór, ponieważ gdy słońce zaczyna zachodzić, zawsze cienie się wydłużają, przyznając rację tłumaczeniu *Septuaginty*¹²⁴, które brzmi następująco: *Pnp* (2,17) „Dopóki dzień nie odetchnie powiewem i nie wydłużą się cienie”¹²⁵.

Pnp (5,11): „Głowa jego jako bryła szczerozłota [...]”¹²⁶.

Analogicznie jest u Ibn Ezry, np. kiedy podaje, że wyrażenie „bryła szczerozłota” oznacza rodzaj ozdoby o kształcie okrągłym¹²⁷.

3. Aby wytłumaczyć niejasności, należy odnieść się do etymologii oraz konstrukcji gramatycznej, pamiętając o specyfice języka, w którym dany tekst został napisany.

W kwestii konstrukcji gramatycznej możemy podać następujący przykład dotyczący czasów gramatycznych:

Pnp (5,2): „(Małżonek.) Przyszedłem do mego sadu, siostró ma, Małżonko”¹²⁸;

Luis de León tłumaczy, że przeszłą formę czasownikową „przyszedłem” należy rozumieć w czasie przyszłym „przyjdę”. Tłumaczy to tym, że język *Pisma Świętego* często używa czasu przeszłego zamiast przyszłego i odwrotnie. Myśl swą argumentuje, powołując się na *Psalm* (53,6), gdzie czytamy: „bo Pan wzgardził nimi”, w znaczeniu „wzgardzi”¹²⁹.

Co się tyczy etymologii słowa „aminabad”:

Pnp (6,11): „(Małżonka.) Nie wiem; moja dusza stała się jak wozy aminabada (*sic!*)”¹³⁰.

Luis de León objaśnia, że nie jest to ani imię własne osoby, ani nazwa geograficzna, lecz złączenie dwóch wyrazów, które razem oznaczają „mój lud księciem”. Uzasadnia to tym, że w Izraelu większość ludzi podróżowała na osłach, gdyż mało było koni. Te ostatnie zarezerwowane były dla osób zamożnych¹³¹.

Podobnie Ibn Ezra:

¹²² Tamże, s. 74-75.

¹²³ Tamże, s. 97.

¹²⁴ Tamże, s. 101.

¹²⁵ *Pieśń nad Pieśniami*, w: *Septuaginta*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013, s. 1083.

¹²⁶ *Pieśń Salomona*, s. 41.

¹²⁷ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 48.

¹²⁸ L. de León, *Exposición...*, s. 143.

¹²⁹ Tamże, s. 146.

¹³⁰ Tamże, s. 163.

¹³¹ Tamże, s. 173.

Pnp (6,12): „Nie zmiarkowałam, że mnie pożądlivość moja uczyniła jako zaprzęgi Aminadaba”¹³².

Udowadnia on, że „Aminadab” to dwa słowa: *nadab* – najważniejszy i *ami* – który jest w moim ludzie, co razem dają „najważniejszy z mojego ludu”¹³³.

4. Należy uwzględnić wiedzę pozatekstową, czyli kontekst historyczny powstania dzieła, obszar geograficzny z jego właściwościami oraz zwyczaje grup posługujących się językiem oryginału. Wszelka dodatkowa wiedza, która mogłaby posłużyć sprecyzowaniu nieścisłości, będzie wzmacniała prawdziwość wnioskovania.

Pnp (4,1): „[...] twoje włosy jak trzoda kóz, które patrzą ze wzgórza Gileadu”¹³⁴.

Luis de León, opisując włosy małżonki, które podobne są do trzody kóz, wyjaśnia ich piękno poprzez to, że pasąc się na wzgórzu Gileadu, chochrają się o krzaki, które tam rosną, czyszcząc swoją sierść¹³⁵.

Pnp (4,14): „[...] i aloes [...]”¹³⁶.

Ibn Ezra daje wyjaśnienie botaniczne dotyczące aloesu, pisząc, że jest to roślina aromatyczna¹³⁷.

Można więc stwierdzić, że prace Luisa de León bazują na metodzie hermeneutycznej uczonego z Tudeli. Osobliwością augustianina jest zwłaszcza jego styl, który w odróżnieniu od żydowskiego mędrca jest rozwlekły, lecz piękny, stąd uważany jest on za ojca klasycznej prozy hiszpańskiej. Obfituje w dygresje dotyczące obyczajowości, psychologicznych cech ludzkich, głębokich przemyśleń teologicznych oraz antropologicznych, wszystko to przeplatane cytatami z *Pisma Świętego* oraz dzieł klasyków greckich i rzymskich, co bardzo odbiega od stylu Ibn Ezry. Także okoliczności, w jakich powstały teksty obu autorów, były różne, hebrajski uczoney zawsze był w drodze, hiszpański zaś prowadził życie bardziej osiadłe. Punkty styczności między komentarzami obu myślicieli nie ograniczają się jedynie do sposobu wnioskovania, lecz także do samego odczytania *Pnp*, zwłaszcza w egzegezie dosłownej i choć z powodu różnicy wyznaniowej objaśnienia przenośne są różne, to jednak w niektórych przypadkach są one sobie pokrewne. Najklarowniejszym tego przykładem jest komentarz do następującego fragmentu: *Pnp* (2,11) „Bo oto przeszła zima, deszcz ustał i przeminął”¹³⁸ (w tłumaczeniu Luisa de

¹³² *Pieśń Salomona*, s. 45.

¹³³ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 72.

¹³⁴ L. de León, *Exposición...*, s. 124.

¹³⁵ Tamże, s. 129.

¹³⁶ *Pieśń Salomona*, s. 39.

¹³⁷ A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 45.

¹³⁸ *Pieśń Salomona*, s. 31.

León: *Pnp* (2,11): „Widzisz; już minęła zima, ustały deszcze i odeszły”¹³⁹). W obu przypadkach „zima” symbolizuje „egipską niewolę”¹⁴⁰, co zgodne jest z midraszową lekturą. Tą ostatnią uwagą powracamy do myśli niniejszego artykułu, że Abraham Ibn Ezra i pod jego wpływem, brat Luis de León, posługując się metodami egzegezy rabinicznej, odwołują się również do tradycyjnego sposobu odczytania biblijnej księgi. Nie przeczy to temu, że ich egzegezy są innowacyjne, interdyscyplinarne oraz otwarte na wiele interpretacji, gdyż zgodnie z duchem judaizmu tradycja uwspółcześnia *Pismo*, które wykracza poza ramy czasowe wyznaczone przez człowieka. Abraham Ibn Ezra i brat Luis de León, stosując tradycyjne metody oraz podając rabiniczną egzegezę *Pieśni nad pieśniami*, nie zamykają się w dogmatyzmie religijnym, lecz wręcz przeciwnie, wzbogacają wachlarz znaczeniowy *Pisma*, które można wciąż na nowo komentować, szczególnie jeśli chodzi o najbardziej enigmatyczną z ksiąg kultury judeo-chrześcijańskiej.

Abstract

The aim of these article is to present the more important rules of Jewish exegesis developed mainly by Hillel on the example of a commentary on the *Song of the Songs* of Abraham Ibn Ezra and Luis de León. The text tries to show how traditional Jewish hermeneutics is used in the innovative commentaries of a scholar from Tudela from the XIth century and a theologian from Belmonte from the XVIth century and how the first influenced the second. Interpretative methods developed in the most important centers of Judaic thought of the beginning of our era have been used for centuries to explain biblical texts, especially such as *Song of Songs*, which is recognized by both *Old Testament* and *New Testament* commentators as one of the most difficult and most mystical *Scriptures*.

Keywords: *Song of Songs*, Ibn Ezra, Luis de León, exegesis, meaning.

Słowa kluczowe: *Pieśń nad pieśniami*, Ibn Ezra, Luis de León, egzegeza, znaczenie.

BIBLIOGRAFIA

Biblia

Biblia, tłum. J. Wujka, Warszawa 2000.

Biblia, tłum. I. Cyłkow, <http://bibliepolskie.pl/> [dostęp: 28.08.2019].

Księgi Pięciu Megilot, tłum. I. Cyłkow, Kraków 2017.

Septuaginta, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013.

¹³⁹ L. de León *Exposición...*, s. 108.

¹⁴⁰ Zob. A. Ibn Ezra, *El Segundo...*, s. 87 i L. de León, «*Cantar...*», s. 167.

Źródła drukowane

- Asencio Albeza J.D., *Las reglas de exégesis rabínicas y su uso en el midrás «Cantar de los Cantares Rabbá»*, Navarra 2014.
- León L. de, «*Cantar de los Cantares» Interpretaciones: literal, espiritual, profética*. Texto bilingüe, traducción, introducción, notas: J.M. Becerra Hiraldo, Salamanca 1992.
- León L. de, *Obras completas castellanas*, t. 1, Madrid 1991.
- Scholem G., *Autorytet religii a mistyka*, w: G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- Tábet M.Á., *Introducción general a la Biblia*, Madrid 2015.

Źródła internetowe

- Biale D., *Exegesis and Philosophy in the Writings of Abraham Ibn Ezra*, „Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies” vol. 5, 1974, https://www.academia.edu/35615230/David_Biale_Philosophy_and_Exegesis_in_the_Writings_of_Abraham_Ibn_Ezra_Comitatus_A_Journal_of_Medieval_and_Renaissance_Studies_vol_5_Fall_1974_43-62 [dostęp: 26.08.2019].
- Caminero J., *Fray Luis de León comentarista, o la razón filológica*, w: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona 1989*, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/fray-luis-de-leon-comentarista-o-la-razon-filologica/> [dostęp: 24.08.2019].
- Ezra Ibn, *Commentary on the Canticles*, trans. H.J. Mathews, London 1874, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.l0068781483&view=2up&seq=1> [dostęp: 26.08.2019].
- Ezra Ibn, *El Segundo Comentario de Abraham Ibn Ezra al. libro del Cantar de los Cantares. Edición crítica, traducción, notas y estudio introductorio – tesis doctoral*, trans. Fernando Sánchez-Rubio García, UCM, Madrid 2015, <https://eprints.ucm.es/40123/1/T38020.pdf> [dostęp: 12.08.2019].
- Friedländer M., *Essays on the Writings of Ibn Ezra*, Trübner, London 1877, <https://archive.org/details/essaysonwritings04frieuoft/page/n5> [dostęp: 26.08.2019].
- Grześkowiak A., *System hermeneutyczny rabiego Hillela*, https://www.academia.edu/30812565/A_Grzeskowiak_System_hermeneutyczny_rabiego_Hillela [dostęp: 25.08.2019].
- Harris R.A., *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, https://www.academia.edu/1830452/Medieval_Jewish_Biblical_Exegesis [dostęp: 25.08.2019].
- Jankowski S., *Judaizm poświęty wobec chrześcijaństwa*, „Collectanea Theologica”, 2002, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r2002-t72-n2/Collectanea_Theologica-r2002-t72-n2-s63-83/Collectanea_Theologica-r2002-t72-n2-s63-83.pdf [dostęp: 25.08.2019].
- Perednik G.D., *Notables pensadores judíos en la civilización occidental*, <https://www3.ort.edu.uy/sobreort/pdf/libroperednik2.pdf> [dostęp: 25.08.2019].
- Pérez Fernández M., *Aportación de la hermeneútica judaica a la exégesis bíblica*, file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/MIGUEL%20PEREZ%20FERNANDEZ [dostęp: 25.08.2019].
- Polski słownik judaistyczny*, <https://www.jhi.pl/> [dostęp: 25.08.2019].
- Tábet Balady M.Á., *Los comentarios de Abraham Ibn Ezra, Moseh Ben Nahman i Yishaq Abrahanel a las bendiciones de Jacob (Gn 49, 1/28)*, praca doktorska Uniwersytetu Pontyfiakalnego Salamanki, Salamanca 1989, <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000008061> [dostęp: 27.08.2019].

Varia

Doświadczenie mistyczne w religiach niechrześcijańskich.
Perspektywa filozoficzna
„Filozofia Chrześcijańska” 17 (2020), s. 137-165

RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

**El texto de *El ser sobrenatural* como contexto próximo para
entender la noología, la metafísica y la visión de Dios sobre
Zubiri**

Introducción

Se puede situar la filosofía de Zubiri en dos contextos más importantes que son: la fenomenología de Edmund Husserl y la filosofía de Martin Heidegger. Otro contexto se podría describir generalmente como varios influjos de menor importancia. Entre ellos está también la interpretación dinámica de la metafísica de Aristóteles, que según Zubiri, tiene para él una relevancia menor (SPF 213-214). Mi tesis principal es que para entender bien la filosofía de Zubiri, contrariamente a las palabras del mismo Zubiri, es necesario exponer fuertemente el papel del neoplatonismo cristiano atribuido a los padres griegos apoyado en la interpretación dinámica de Aristóteles. Me refiero a la pequeña obra de Zubiri titulada *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*. Diría que allí está expuesta la visión neoplatónica de Dios y de su acción creadora y es uno de los factores más importantes que influye en el pensamiento filosófico de Zubiri. Este factor hasta ahora no había salido a la luz con tanta relevancia.

El ser sobrenatural es una pequeña obra teológica donde Zubiri partiendo de la revelación cristiana presenta una visión de Dios y del mundo en términos del neoplatonismo cristiano. Esta obra se puede dividir en tres partes. Una cosmológica que presenta la relación Dios-mundo, la segunda trinitaria que explica la vida interior de Dios Uno y Trino y la tercera que habla de la deificación del hombre con la gracia (NHD 463). Esta teología de los padres griegos,

como les llama Zubiri, está elaborada fuertemente por el mismo Zubiri. La parte cosmológica es una visión que partiendo desde Dios y su acción creadora, llega hasta lo creado fuertemente marcado por la presencia de Dios como forma de todas las cosas, produciendo en ellas una tensión u atracción hacia Dios. Es un texto teológico – tenemos que acentuar fuertemente. Zubiri usando la mencionada atracción de las cosas hacia Dios entendida por él como hecho, intentará en su noología y metafísica llegar hacia Dios a través de la forma (o formalidad, como la llama en su filosofía) que las cosas tienen. Esta subida desde de las cosas hasta Dios, como lo entiende a Dios en *El ser sobrenatural* a través de la mencionada atracción, la identifico como el escondido propósito de su noología y metafísica que intentaré de mostrar. En otras palabras, en su filosofía Zubiri, sin informarnos sobre eso, intenta mostrarnos que la idea teológica de Dios y de lo creado presentada en el texto teológico de *El ser sobrenatural* es verdadera.

No nos tenemos que dejar desviar de que en ambas perspectivas Zubiri habla de distintas formas que son Dios y lo creado. En *El ser sobrenatural* para Zubiri esta forma es el bien (amor). En cambio, en su filosofía la forma es realidad (formalidad “de suyo” aprehendida sentientemente). Pero tanto realidad como bien tienen en su pensamiento más o menos las mismas características. En ambos casos la forma sea como bien sea como realidad se despliega según las reglas de la causalidad formal y atrae como causa final siendo esencialmente dinámica. Al final de su búsqueda filosófica del fundamento de la realidad Zubiri llega a un concepto de Dios-realidad que es casi idéntico con la noción de Dios-bien marcada en el texto de *El Ser sobrenatural* en la parte cosmológica donde Dios está presentado como Dios-Uno. En este contexto su conclusión de que el cristianismo (explicado en clave neoplatónica de la dinámica interpretación de la metafísica de Aristóteles) está conforme con los hechos más que otras religiones, no nos sorprende.

¿Por qué es tan importante tener en cuenta qué propósito tiene Zubiri en su filosofía? Como dice Hans-Georg Gadamer la dialéctica pregunta – respuesta siempre antecede la dialéctica de la interpretación. La dialéctica pregunta – respuesta determina el entender. Eso quiere decir que el problema del inicio es al mismo tiempo el problema del fin. Desde la perspectiva del fin el principio es el principio del fin¹. Aplicándolo a la filosofía de Zubiri podemos decir que sabiendo cual es el propósito escondido que tiene Zubiri en su filosofía podemos entender mejor por qué parte de estos hechos, por qué hace estas y no otras preguntas acerca de los hechos escogidos, por qué escoge estos y no otros esbozos en su metafísica y por qué llega a esta y no otra conclusión en su filosofía.

¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, trad. B. Baran, Kraków 1993, p. 427.

El plan del artículo

Al principio indico como Zubiri y sus intérpretes valoran el texto de *El ser sobrenatural* (parte I), luego (parte II) describo las diferencias entre el método de *El ser sobrenatural* y de la madura filosofía zubiriana. En la siguiente parte (parte III) indico lo que dicen los intérpretes sobre la presencia de los importantes hilos apropiados por Zubiri en su filosofía desde *El ser sobrenatural*. La parte IV intenta probar la tesis principal de este artículo, que en su filosofía Zubiri tiene un escondido propósito que es mostrarnos que la relación Dios – lo creado presentada en el teológico texto de *El ser sobrenatural* en la parte cosmológica es verdadera. Al final intento contestar a la pregunta de por qué Zubiri no dice nada sobre la importancia del texto de *El ser sobrenatural* en su filosofía.

I. Cómo Zubiri y sus intérpretes valoran el texto de *El ser sobrenatural*

Nadie atribuye un valor tan alto al texto de *El ser sobrenatural* como expongo en mi tesis. Tampoco lo hace Zubiri. Zubiri haciendo una revisión del desarrollo de su pensamiento en la introducción a *Naturaleza, Historia, Dios* menciona solamente a Husserl y Heidegger, como pensadores importantes en su filosofía. No dice nada ni siquiera sobre Aristóteles, tampoco sobre la teología neoplatónica de los padres griegos. En esta revisión nos da una indicación muy general no tanto respecto al texto de *El ser sobrenatural*, sino al libro *Naturaleza, Historia, Dios* del cual *El ser sobrenatural* forma parte. Los textos de este libro pertenecen a la segunda etapa, como confiesa él mismo. En *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri recoge las ideas cardinales de la segunda etapa (NHD 15). ¿Qué relevancia tienen estos textos para la tercera etapa según él? Zubiri mismo ya desde la perspectiva de la etapa última llamada por él *etapa metafísica*, lo describe así. “De esta suerte el presente libro, *Naturaleza, Historia, Dios*, es una etapa no tan solo superada, sino *asumida* en esta metafísica de lo real, en que desde hace treinta y cinco años me hallo empeñado” (NHD 17). ¿Cómo está asumida? Sobre eso Zubiri no nos dice nada. En las primeras líneas de *El ser sobrenatural* Zubiri dice que las reflexiones contenidas en este texto no son más que “algunas consideraciones históricas de carácter teológico [...] Son, pues, simples paginas históricas. Nada más. Lo subrayo enérgicamente” (NHD 456).

Tampoco los intérpretes de la filosofía de Zubiri ponen alguna relevancia a *El ser sobrenatural*. Antonio Pintor-Ramos comentando tres etapas de la filosofía de Zubiri no dice mucho sobre los temas desarrollados por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*. Menciona, que los temas de este libro caben en la línea general de esta etapa y se relacionan con los temas metafísicos u ontológicos². No dice nada del neoplatonismo de los padres griegos de *El*

² A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1994, p. 38-51.

ser sobrenatural. Diego Gracia en su libro *El poder de lo real* tampoco considera esta pequeña obra como algo decisivo en el desarrollo del pensamiento zubiriano³.

Antonio González en sus artículos *El eslabón aristotélico* y *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri* intenta establecer el papel de Aristóteles en el desarrollo de la filosofía y teología zubiriana. Si Husserl y Heidegger son los filósofos más influyentes en su filosofía, Aristóteles pertenece al grupo de varios de los pensadores que tienen un influjo menor o accidental, como dice Zubiri. Lo que es importante es que “Zubiri ha partido de la lectura que Heidegger hace de Aristóteles para ir más allá de Heidegger mismo, poniendo las bases de su propia evolución filosófica”⁴. El texto de *El ser sobrenatural* es ya un testigo de esta ruptura con Heidegger. Aquí la dinámica interpretación de Aristóteles juega un papel más grande⁵. Como escribe González “esta ontología que Zubiri atribuye a los padres griegos tendría un origen muy concreto, que sería Aristóteles”⁶. Pero, ¡jojo! Esta teología no es de ellos, sino una atribuida a los padres griegos, y que es una invención fuertemente zubiriana. “En este sentido, más que una exposición histórica de la patrología griega, tenemos una interpretación de la ontología presuntamente implícita en los teólogos griegos”⁷ – dice González. En el mismo artículo podemos notar, que González no atribuye a la así llamada teología de los padres griegos presentada en *El ser sobrenatural* un papel importante en la filosofía zubiriana. González dice, que Zubiri tiene una cierta distancia respecto a la teología de los padres griegos.

Para valorar el texto de *El ser sobrenatural* es menester tener en cuenta las observaciones de González sobre este artículo. “No se puede negar la evidente simpatía de Zubiri por las posiciones expuestas; tampoco que esas posiciones teológicas son enmarcadas en una perspectiva ontológica enormemente coherente, que conforma una interpretación unitaria del cristianismo. En este sentido, las páginas no son meramente históricas en el sentido usual de lo que puede ser la historiografía teológica o filosófica”⁸. Como explica Guillermina Díaz Muñoz, poner anotación en la introducción a *El ser sobrenatural* que es un texto meramente histórico y nada más, era una exigencia puesta por las

³ D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid 2017, p. 105-109. Mira también G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona 2008.

⁴ A. González, *El eslabón aristotélico*, „Cuadernos salmantinos de filosofía” XXXV(2008), p. 30.

⁵ A. González, *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*, „Theologica Xaveriana” 179 (2015), p. 226.

⁶ Ibidem, p. 226.

⁷ Ibidem, p. 229.

⁸ Ibidem, p. 242.

autoridades eclesíásticas para poder imprimir el artículo, porque las tesis de la obra no eran del todo coherentes con la doctrina de la iglesia católica⁹.

Merece la pena mencionar para nosotros otras importantes observaciones de González. “Sin embargo, también hay que señalar que la ‘teología filosófica’ u ‘ontología teológica’ que Zubiri expone en el trabajo *El ser sobrenatural* no representa plenamente su propia posición intelectual, ni siquiera en los años cuarenta. Esto, por varias razones”¹⁰. Una de estas es: “En 1944, Zubiri es consciente perfectamente de la necesidad de distinguir entre realidad y ser. Y, sin embargo, su exposición de la teología griega se hace al margen de esa distinción, [...] Ni qué decir tiene que Zubiri, de haber expuesto su propia posición respecto a la realidad de Dios, hubiera procedido de otra manera”¹¹. Estas palabras de González las podemos precisar añadiendo que la mencionada obra zubiriana solo fue publicada en 1944 pero Zubiri empezó a elaborar estos temas ya en los años 30 del siglo XX. Así este texto es fruto de sus clases de los años 1934-1935 y de las discusiones de los años 1937-1939.

Aquí González hace una observación acerca del método que Zubiri usa en *El ser sobrenatural*. “Sin embargo, Zubiri entiende que el horizonte de la nihilidad [atribuido a Heidegger y a los filósofos anteriores] se ha de superar mediante una filosofía que parta de sí misma, en inmediato contacto con las cosas. Es lo que llamará posteriormente una ‘metafísica intramundana’. Y no es esto lo que se encuentra en los padres griegos, precisamente porque parten del ser efusivo de Dios. Zubiri señala críticamente que los padres griegos no distinguieron entre esa ontología sobrenatural y lo que se podría llamar una ontología racional del ser finito, es decir, una ontología de base puramente filosófica, y no teológica. Para los padres griegos, la ontología racional no sería más que ‘la ontología usual de Dios en sus producciones ad extra’. Y esto significa que, para Zubiri, la ontología aristotélica y activista expuesta por él mismo como la ontología presupuesta por los padres griegos no cumple los requisitos propios de una filosofía que parta de sí misma, sino que es una ontología que parte del dato revelado, que no es otro que la revelación de Dios como amor. Por eso Zubiri tiene que decir que son páginas históricas: ellas constituyen su interpretación ontológica de los padres griegos, pero no su propia filosofía, y por ende tampoco su propia teología”¹².

Hay otra observación importante de González para el contexto de nuestro artículo que nos puede facilitar a entender mejor cuál es la posición de este texto al respecto de la propia interpretación zubiriana de Aristóteles. “También cabría considerar, [...] que la misma interpretación ‘activista’ de Aristóteles,

⁹ G. Díaz Muñoz, *Teología...*, p. 58.

¹⁰ A. González, *Los orígenes...*, p. 242.

¹¹ *Ibidem*, p. 243.

¹² *Ibidem*, p. 244.

[...], no se puede atribuir tan fácilmente a Zubiri mismo. Que Zubiri la considere como la ontología propia de la patrística griega es una cosa, y otra que Zubiri la haga suya. La interpretación que Zubiri hace de Aristóteles, tanto en los años 30 y 40 como en su filosofía madura, no parece ser precisamente la que encontramos en el texto de 1944 sobre los padres griegos”¹³. “Es cierto que la filosofía de Zubiri, tanto en los años 30 como en su madurez, se diferencia en puntos decisivos de la ontología expuesta en su trabajo teológico de 1944”¹⁴.

Es menester tener en cuenta estos puntos expuestos por González para posicionar el texto de *El ser sobrenatural* en el pensamiento de Zubiri. Resulta de ellos que el texto de *El ser sobrenatural* es una creación libre de su genio que pero está a cierta distancia de sus propias posiciones ya sean teológicas o filosóficas. González escribe: “Es cierto que la filosofía de Zubiri, tanto en los años 30 como en su madurez, se diferencia en puntos decisivos de la ontología expuesta en su trabajo teológico de 1944. También es cierto que en su madurez, él se interesó por otras teologías, como la de Karl Rahner, entre otras. A pesar de ello, [...] el escrito *El ser sobrenatural* nos proporciona algunas claves decisivas sobre la génesis y evolución del pensamiento teológico de Zubiri”¹⁵.

Que sobre todo la parte cosmológica de este escrito juega un papel más importante en su filosofía que la que le atribuye González, es lo que resulta de mis investigaciones. Este papel es ser una visión que Zubiri toma como suya y que quiere alcanzar y probar en su filosofía. Esta es la tesis que intento probar en la IV parte de este artículo.

II. Diferencias entre métodos en *El ser sobrenatural* y en su filosofía

Una de las observaciones críticas de González acerca del *El ser sobrenatural* pone el acento sobre el método de los padres griegos que Zubiri no comparte porque ellos empiezan la reflexión desde la revelación cristiana y la noción de Dios-amor como un ser efusivo y por eso no cumplen las exigencias de una ontología de base puramente filosófica. Puedo compartir esta crítica expuesta por González pero solamente parcialmente porque la distancia de Zubiri con la teología de los padres griegos es solamente parcial, como veremos más adelante. Según Zubiri “La teología griega encierra tesoros intelectuales no solo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. [...] Personalmente no ocultaré mi afición a la teología griega” (NHD 459). En qué sentido la presumida teología de los padres griegos tiene tesoros para la propia filosofía es lo que vamos a ver más adelante.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p. 245.

¹⁵ Ibidem.

Por lo que respecta al método, tenemos que observar una expresión muy indicativa expuesta por Zubiri en *El ser sobrenatural*. Dice él: “Vista desde las criaturas, la efusión del amor [de Dios] es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son dos caras de un solo amor-efusión” (NHD, 493). Eso quiere decir que según Zubiri el acto creador tiene dos perspectivas a causa de la unidad entre las cosas y Dios. Una que podríamos llamar perspectiva teológica la cual siguen los padres griegos que es empezar la reflexión desde la efusión del amor de Dios-bien explicada en términos neoplatónicos – que Zubiri intenta presentar en *El ser sobrenatural*. Y la otra que seguirá Zubiri en su filosofía que se aprovecha de las huellas de Dios en las cosas; que es de la mencionada atracción ascensional de las cosas hasta la fuente de la realidad que las cosas son, que será Dios-realidad. Esta vía filosófica será el reverso de la teología de los padres griegos hasta llegar a la visión de Dios-realidad absolutamente absoluta y su acción creadora casi idéntica a esta de los griegos de Dios-bien presentada en la parte cosmológica de *El ser sobrenatural*. Teniendo en cuenta lo que confesó Zubiri acerca de su afición a esta teología griega no nos tiene que extrañar que Zubiri como filósofo intentara llegar a la visión de Dios y del mundo como la atribuyó a los padres griegos en *El ser sobrenatural*. En esta obra Zubiri escribe “El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada” (NHD 459).

En principio tenemos que observar un cambio importante acerca de la semántica que resulta del cambio del método. Si en *El ser sobrenatural* tenemos una perspectiva teológica que empieza los análisis desde la revelación cristiana, Zubiri trabajando como filósofo no puede aprovecharse de esa revelación. Su filosofía siguiendo el rigor fenomenológico tiene que empezar por los hechos que luego intentará explicar aprovechándose de la metafísica. Porque no está dado en la aprehensión que las cosas tienen la misma forma que es Dios-bien como escribe en *El ser sobrenatural*, sino que cada cosa es real o es realidad, por eso habla de la formalidad de la realidad como un hecho inicial de su filosofía. Como veremos más adelante realidad de las cosas y “la” realidad tendrán las propiedades del bien presentado en *El ser sobrenatural*.

III. La presencia de los importantes hilos apropiados por Zubiri en su filosofía desde *El ser sobrenatural* según los intérpretes

¿Qué temas desarrollados en *El ser sobrenatural* escoge Zubiri para continuar con su filosofía? Aquí ponemos lo que anotan los intérpretes de Zubiri. Varios autores observan que Zubiri escoge como prototipo de la causalidad el modelo neoplatónico que es la causalidad formal¹⁶. Jesús Sáez Cruz escribe

¹⁶ Ibidem, p. 226; G. Díaz Muñoz, *Teología...*, p. 75; J. Sáez Cruz, *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge*, parte I, “The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), p. 42.

que realidad es, según Zubiri, esencialmente dinámica y tensiva hacia la fuente de la cual recibe su forma¹⁷. También el mismo autor anota que de esta obra queda en su filosofía el entender de la persona como suidad¹⁸. Juan José García pone de relieve que gracias a las inspiraciones neoplatónicas de los mencionados teólogos, Zubiri desarrolla la noción del poder de lo real¹⁹. Sáez Cruz escribe que para Zubiri las cosas están entendidas como Dios *ad extra* y están “en Dios”²⁰. También los orígenes de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre se remiten a esta obra²¹. González y Emilio José Domínguez observan que hasta el fin del desarrollo de su pensamiento filosófico Zubiri mantiene el entender de las cosas como forma de Dios. En principio Zubiri usa el término *deiformación* que a lo largo del tiempo cambiará en *deiformidad*²².

IV. La presencia de las ideas de *El ser sobrenatural* en la (madura) filosofía de Zubiri

Transcendentalidad de la realidad

Se puede decir que las consecuencias de la causalidad formal presentadas en *El ser sobrenatural* están en la base de la noción de la trascendentalidad de lo real desarrollada en la madura filosofía zubiriana. En la teología de *El ser sobrenatural* las cosas a causa de la misma forma que es Dios (NHD 471) forman con Él y entre ellas una dinámica unidad. Están en una comunión y comunicación. En su filosofía Zubiri rechaza lo que dijo en *El ser sobrenatural* que están en una comunión pero subraya que hay entre ellas y Dios una comunicación a causa de la misma forma.

Tenemos que recordar que en *El ser sobrenatural* Zubiri propone de alargar las reglas de la causalidad explicadas por Aristóteles presentes en los seres vivos a todos los casos de causalidad (NHD 472). Todas las cosas (los seres) pertenecen a la misma especie que es tener la misma forma que es Dios. Por eso el siguiente texto de *El ser sobrenatural* podemos alargarlo a todo lo creado. Zubiri escribe “Por esto, en virtud de ser, cada ser vivo esta triplemente unificado: ser es unidad ante todo consigo mismo, el ser es en definitiva intimidad metafísica, ser es además unidad de relucencia con su progenitor, es unidad de origen: ser es, finalmente, unidad de todos los individuos en su especie y hasta su generación; por su propio ser cada ente está en comunidad. En esta articulación entre *intimidad, organización y comunicación* estriba

¹⁷ J. Sáez Cruz, *La causalidad...*, p. 42; A. González, *Los orígenes...*, p. 231.

¹⁸ J. Sáez Cruz, *La causalidad...*, p. 42.

¹⁹ J.J. García, *El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos*, “The Xavier Zubiri Review” 4 (2002), p. 19s.

²⁰ J. Sáez Cruz, *La causalidad...*, p. 42.

²¹ *Ibidem*, p. 42.

²² A. González, *Los orígenes...*, p. 245-246; E.J. Domínguez, *Deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, [la tesis doctoral], Salamanca 2002, p. 73.

la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*” (NHD 475).

En *Inteligencia sentiente* modifica lo que dijo hace 40 años. Tenemos que tener en cuenta que ahora Zubiri parte de la forma (formalidad) dada en la aprehensión que tienen todas las cosas que es realidad. “Y, por tanto, al ser sentidas [varias cosas reales] como otras, estamos expresando justamente inscripción de las distintas cosas reales en la mismidad numérica de la formalidad de realidad” (IRE 120). Ella nos demuestra que la formalidad de una cosa se extiende a la formalidad de otras. “La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es *comunidad*, sino *comunicación*. [...] Trátese de una comunicación meramente formal” (IRE 118).

Hay más de las mismas ideas en ambas perspectivas. Desde *El ser sobrenatural* Zubiri toma la expresión “ex-tensión” escrita de la misma manera. En cada obra sigue el orden adecuado a la ciencia que está exponiendo. Si en *El ser sobrenatural* significa este término la extensión de la forma de Dios a las cosas (NHD 473), así en su filosofía posterior, *extensión* significa dada en la aprehensión la realidad de una cosa extendida a la realidad de otras cosas. “La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ‘ex-tensión’” (IRE 118).

Pasando a los momentos constitutivos de la transcendentalidad nos centramos en dos de los cuatro que menciona Zubiri que son apertura y respectividad. En *El ser sobrenatural* Zubiri escribe que los padres griegos “entendieron más bien por esencia la actividad de ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas” (NHD 474). Tenemos que recordar que la esencia (en cierto sentido) es la forma de la cosa. En el tiempo de la filosofía madura de Zubiri a esta actividad de la esencia la llama la apertura de realidad. “La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica, ‘reifica’ cuanto adviene a su contenido. [...] La formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, algo abierto. Por lo menos, a su contenido” (IRE 119).

En *El ser sobrenatural* habla de la mencionada comunicación entre las cosas a causa de la misma forma (NHD, 475). Como filósofo escribe que la respectividad es una apertura de lo real como tal. “Realidad es ‘de suyo’ y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es ‘de suyo’. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente transcendental. La respectividad trasciende de sí misma” (IRE 120). En el plan teológico la forma de las cosas que es Dios comunica unas con las otras. En el plan filosófico Zubiri lo llama una apertura de realidad a las notas de la cosa y a otras cosas reales que es respectividad.

Hay otra semejanza entre ambas perspectivas todavía más evidente. En ambos discursos Zubiri habla de la dualidad en las cosas entre lo que son (las

gafas) y que son la reproducción de su causa, que es su forma (Dios). “El ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es y lo que es*. [...] El sujeto es el substrato (*hypokeimenon*); lo que él es, es la forma (*morphe*, *eidōs*); y el ser de la cosa consiste en la unidad originante y originaria del sujeto por su forma, en la que reluce la idea del logos divino” (NHD 496-497). Zubiri escribe “al ser finito le compete ser lo ‘mismo’ y lo ‘otro’: es la mismidad en la alteridad” (NHD 497). Eso es la consecuencia de causalidad formal de Dios. En cambio en su filosofía madura Zubiri dice que aprehendemos en la cosa que es algo más que sus notas. “Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma” (IRE 118). En el mismo sentido en *El hombre y Dios* Zubiri afirma “[...] la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en esta de un modo formal. Por esto es por lo que toda cosa real es intrínsecamente ambivalente” (HD 166). Eso explica por qué según Zubiri aprehendemos las cosas como ambivalentes²³.

Dinamicidad de lo real en su dimensión transcendental

Según el pensamiento filosófico de Zubiri la realidad en su dimensión transcendental es dinámica. Esta idea está siempre presente en su filosofía. En *Sobre el sentimiento y la volición* escribe que la realidad no está hecha una vez para siempre. Es así porque la realidad como tal está abierta, está abierta dinámicamente, es sistema transcendental (SSV 389). En *Espacio, Tiempo, Materia* el dinamismo de la realidad es una expresión de la respectividad de la realidad (ETM 390; IRA 284). Tenemos que notar que el dinamismo de la realidad no es uno de los transcendentales y eso quiere decir que la dinamicidad de realidad como tal no está dada en la aprehensión de la realidad. ¿Por qué entonces Zubiri puede decir que la realidad es esencialmente dinámica?

En *Inteligencia sentiente* Zubiri escribe que la realidad que se da en la intelección se da dinámicamente pero no revela todos los aspectos de su dinamismo (IRE 209). Esto permite cualificar la opinión de Zubiri de que la realidad es esencialmente dinámica no a los hechos sino al momento teórico en su filosofía. Sabemos muy bien, que el método de Zubiri le permite en la etapa metafísica formular un esbozo cualquiera. ¿Por qué Zubiri escoge este que atribuye a la realidad que es esencialmente dinámica? Algo es seguro. Este esbozo está en plena conformidad con la visión de *El ser sobrenatural*.

Desde *El ser sobrenatural* Zubiri no toma solamente la idea de que la realidad esencialmente es dinámica, sino que conserva de esta obra la expresión que allí refiere a Dios y que en su filosofía atribuye a realidad como tal. En *El ser sobrenatural* Zubiri escribe que Dios “se da a sí mismo a la creación”

²³ El pensamiento filosófico de Zubiri acerca de la transcendentalidad de lo real está envolviendo pero es un desarrollo hacia llegar a una visión en fondo parecida a la visión teológica atribuida a los padres griegos. Mira por ejemplo *Sobre la realidad* (2001) p. 72-98 y *Respectividad de lo real* de 1976.

(NHD 463). En *Estructura dinámica de la realidad* (EDR 61) y después en *El hombre y Dios* usa “dar de sí” hablando de la realidad dada en aprehensión. En *El ser sobrenatural* la dinamicidad tiene su raíz en Dios. “[...] ser [de Dios], que es infinito, es infinitamente extático: tiende a comunicarse como fuente infinita (*pege*), como *fontanalis plenitudo*” (NHD 480). “Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor personal. Como tal extático y efusivo. La estructura de este éxtasis es la efusión misma de amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa, y una donación deificante” (NHD 481). Las cosas teniendo la forma de Dios son esencialmente dinámicas porque “[...] el efecto es siempre, en una u otra medida, la imitación formal de la causa” (NHD 472). Por eso en la teología griega “el ser es siempre *acción* primaria y radical” (NHD 470). La cosa es una imitación de la dinamicidad de Dios. Exactamente esta visión del dinamismo de la realidad Zubiri la repite en su filosofía. En *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri escribe “Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*” (EDR 61).

Causalidad

Zubiri en *El ser sobrenatural* determina en qué consiste la esencia de causalidad. Allí escribe “El ser, dice Dionisio Areopagita, es *extático*; cuanto más se ‘es’, más se difunde, en uno u otro sentido” (NHD 467). Cuando alargamos la idea de la causalidad de los seres vivos a todos los casos de la causalidad “Entonces la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad. [...] El efecto es aquí más que una ‘producción’, una ‘reproducción’ de la causa, más o menos perfecta [...]. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera como la forma de la causa se asimila y ‘re-produce’, a su modo en todos sus efectos” (NHD 471).

Merece la pena resaltar que cuando Zubiri en su filosofía intenta esbozar la filosófica esencia de la causalidad resalen las ideas de *El ser sobrenatural*. Claro, no puede mencionar a Dios porque él no está dado en ninguna aprehensión. En *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri esboza la esencia de causalidad que pertenece al dinamismo de la realidad. “[...] por consiguiente el dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente. [...] El dinamismo no es sino la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es” (EDR 316). “A saber, cada cosa es *cosa-de* las demás. Donde el *de* no es un aditamento posterior o póstumo a la realidad de algo, sino que forma parte formal y estricta de la realidad misma de algo” (EDR 86-87). “[...] la realidad es activa por sí misma [...] ese dar de sí que, como he dicho, constituía el dinamismo del mundo, es un dar de sí justamente en actividad, y entonces esta actividad determina cada una de

las cosas que componen el mundo [...] el dinamismo del mundo es un dinamismo intrínseca y formalmente causal” (EDR 88). “[...] la verdadera causalidad se encontraría en el todo en cuanto tal” (EDR 99). “[...] en este dinamismo acontece ante todo la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y esta funcionalidad es la causalidad. [...] la funcionalidad misma como las cosas varían y están envueltas en el dinamismo real, precisamente en tanto que realidades: eso es la *causalidad*” (EDR 317). Recordemos que antes Zubiri ha definido o esbozado el dinamismo como un dar de sí. De esta manera una cosa “es” porque la realidad es dinámica dando de sí lo que ella constitutivamente es. La cosa “es” gracias a la realidad *de* otras cosas “Donde el *de* no es un aditamento posterior o póstumo a la realidad de algo, sino que forma parte formal y estricta de la realidad misma de algo”. Claro, eso es la idea de la causalidad formal presentada en *El ser sobrenatural* aunque expresada parcialmente con otras palabras. “Cada realidad es respectiva, y según esa su respectividad cada realidad es un momento del mundo. Como cada cosa es activa por sí misma, resulta que en esta respectividad están las cosas dando de sí. Pues bien, la constitutiva respectividad de un dar de sí es lo que temáticamente he llamado tantas veces éxtasis” (EDR 318).

En *El ser sobrenatural* Zubiri habla de la causalidad final también. Allí dice que cada cosa está en una tensión para alcanzar la propia perfección metafísica. Este movimiento proviene de Dios el cual atrae las cosas a sí mismo. “Esta interna perfección activa de la vida le lleva, en efecto, a expandirse, precisamente por lo que ella es en sí misma. Lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la causa misma en cuanto ‘es’. [...] Tratándose de seres finitos, claro está, esta unidad de perfección tiene el carácter de un despliegue, de una especie de tensión que se realiza en ‘dis-tensión’, ‘ex-tensión’ y ‘pre-tensión’. [...] Siempre será que el fondo ontológico de la causalidad es un *agathon*, un *bonum*, y que la manera finita del ejecutarse es una tensión. A ella llamaron los griegos *eros*, amor, tendencia del ser a su propia y natural perfección” (NHD 472-473). “[El espíritu humano] es lo que permanece en el hombre y por tanto su único verdadero ser. Es él, entre todas las criaturas, aquella que más se asemeja a Dios, su predilecta criatura *eikon*, imagen suya. [...] El espíritu no solo *tiene* destinación, y no solo vocación, sino que es formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser. Para evitar toda falsa interpretación panteísta, baste recordar la estructura de la causalidad formal [...] La creación es una irradiación *ad extra* del ser extático; pero las cosas ‘son’ porque están manteniéndose en su ser por la atracción que padecen por parte del *eros* divino. Por él son unas. La obra del amor como principio del ser es *henopoiesis*, unificación” (NHD 500-501).

La misma idea está presente en la antropología filosófica de Zubiri. “La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad interpersonal, es justamente tensión. [...] El tipo concreto de causalidad formal, de causalidad personal en nuestro problema, es justamente que se trata de unidad interpersonal tensiva. Naturalmente, aquí tomo la palabra ‘tensión’ [...] en sentido estrictamente metafísico [...]. Dios tiene una función estrictamente pre-tensora. Es justamente el pre-tensor de lo que va a ser la tensividad del hombre respecto a Él. Y, en cambio, cada una de nuestras realidades personales no es pretensora, sino justamente tensiva o tensora” (HD 574-575). Zubiri usa en su filosofía el término *arrastré* que equivale a la causa final (HD 212) e indica que el hombre en su ser está en una tensión hasta la realidad-fundamento. Lo que tenemos que subrayar es que solo en el hombre Zubiri descubre esta tensión y gracias a ella podrá siguiendo su método llegar hasta a Dios como realidad-fundamento.

Solo para recordar, que Zubiri no cambia sus ideas acerca de la causalidad formal podemos indicar lo que escribe en *Acerca del mundo*. “[...] producir lo otro que ella (su efecto) significa que la presunta causa no se limita a ser lo que ella es en sí misma, sino que en una u otra forma está abierta precisamente a estar ‘fuera de sí’, justamente a producir su efecto. Estar fuera de sí es lo que en griego se llama éxtasis. La índole formal de la causalidad en cuanto tal es ser éxtasis” (AM 235). “[...] la realidad humana está ya colocada en éxtasis, pero dentro de este éxtasis va a determinar, parcialmente cuando menos, la línea de su causación” (AM 236).

Hay una diferencia entre la perspectiva teológica y filosófica en la explicación de la causalidad como tal. En la teología de los padres griegos Zubiri les atribuye la idea de que todas las cosas tienen este carácter tensivo hacia Dios. En cambio en su filosofía este carácter tensivo como hecho descubre solo en la religación del hombre.

La razón

En *El ser sobrenatural* tenemos una perspectiva teológica de cómo las cosas son el efecto de la extática efusión de Dios *ad extra*. Esta perspectiva no se puede seguir en la filosofía que empieza con los presupuestos fenomenológicos donde cada reflexión tiene que empezar desde los hechos. En la aprehensión de las cosas no está dado que las cosas como su forma tienen Dios-amor o Dios-bien sino la inespecífica formalidad de la realidad que juega un papel parecido al *arche* griega. Esta formalidad al mismo tiempo se nos presenta como abierta hacia su enigmática fuente realidad-fundamento. Qué es este fundamento no está dado en la aprehensión. Por eso como el fin de su filosofía o de su metafísica Zubiri pone el resolver el enigma de este fundamento. Si el logos está buscando la respuesta a la pregunta qué es la cosa en su individualidad respecto a otras cosas reales así la razón intenta resolver el enigma

de la formalidad de la realidad que quiere decir que intenta llegar al fundamento. En *El ser sobrenatural* Zubiri escribe que la forma del efecto reluce su causa (NHD 497). Así sabemos por qué en la filosofía de Zubiri para entender la cosa plenamente tenemos que preguntarnos qué es exactamente formalidad de la realidad. Como anotamos antes en *El ser sobrenatural* Zubiri habla de dos vías que puede seguir nuestro entender. Una teológica y otra puramente racional. “Vista desde las criaturas, la efusión del amor [de Dios] es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son dos caras de un solo amor-efusión” (NHD 493). La razón sigue la vía reversa del acto creador. Es así porque en la aprehensión está dada esta atracción ascensional hacia Dios aprehendida como “el enigmático hacia” que sugiere la dirección de la marcha de la razón hacia la plenitud de la realidad.

En *Inteligencia y razón* Zubiri escribe, que “ir a lo allende [la aprehensión] es ir al fondo de las cosas reales” (IRA 43). Por eso Zubiri puede decir que “[...] aunque el contenido de la realidad allende está fundado en el contenido de la realidad aquende [...], sin embargo por lo que concierne al carácter de realidad, este carácter es físicamente idéntico en el aquende y en el allende. [...] El posible fundamento in re no concierne a la realidad misma sino tan sólo a su contenido” (IRA 51). Por eso Zubiri puede decir que “La marcha misma es pues un movimiento en que no se busca alcanzar la realidad sino que se marcha a inteligir el contenido real de la voz de la realidad, es decir, lo real. Es una búsqueda de lo que lo real es en la realidad. [...] En su virtud, la marcha es un movimiento dentro de la *realidad* para descubrir lo que lo real es en la realidad mundanal precisamente por la fuerza coercitiva de la realidad” (IRA 96). “Allende [la aprehensión] es aquí un *hacia dentro*. El *dentro* mismo es un modo del *allende* en línea de la realidad” (IRA 31).

Antropología

Presentando varias citas acerca de la noción de la persona en *El ser sobrenatural* podemos notar que en la mencionada obra hay muchos temas desarrollados después en su filosofía. Los temas antropológicos centrados en la noción de la persona están estrechamente conectados con el tema de la esencia o forma de las cosas que es algo escondido pero que se nos presenta en las notas de la cosa y sus acciones. Aquí aparece también el tema de la verdad de la cosa que en la filosofía madura será el tema de la verdad real.

En *El ser sobrenatural* Zubiri atribuye a los padres griegos la noción de la substancia que es un tesoro y riqueza. Esta riqueza está originada en la esencia de la substancia y está escondida porque la esencia está escondida. Solamente las propiedades y acciones de la cosa son patente expresión de su escondida riqueza. Ellas expresan lo que la cosa es y de dónde proviene. Esta manifestación para los ojos es la verdad de la cosa. Es la relucencia de su forma que es

Dios. De aquí podemos entender que para Zubiri el contacto con las cosas nos pone en contacto con Dios gracias a quien cambiamos como personas. “[Para los padres griegos] el ser era *ousia*, tesoro, riqueza. Pero esta riqueza así considerada está escondida en sí misma. Las potencias no son sino la expresión patente de ese tesoro escondido, como los actos lo son de las potencias. De ahí que la verdad del ente sean sus potencias, y la verdad de las potencias, sus actos. [...] Las potencias son manifestaciones de la esencia porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las potencias, expansión o efusión de aquello en que el ser consiste. Por tanto, en la potencia y en los actos está presente el ser por modo de relucencia formal. De aquí una doble denominación. En primer lugar potencias y actos dan a entender, *denuncian* lo que el ser era ya: es a lo que los griegos llamaron *doxa*; esta manifestación patente a los ojos de todos es, desde el punto de visto de lo manifestado, su verdad, *a-letheia*, revelación. [...] Y desde el punto de vista de su publicidad, es una proclamación de su *bonum*, su *gloria*. [...] En segundo lugar, tomando el contenido de la *doxa* en sí misma, resulta ser el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Por esta relación puede llamarse *semejanza* de esta; pero no una semejanza como relación externa, sino una asimilación interna. Por el hecho de ser expresión de la esencia, es una manifestación suya. [...] La verdad así entendida no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser. El ser eikonal nos revierte a la esencia de quien es semejante, y, por tanto, es la última expresión de la unidad del ser consigo mismo. [...] el *eikon* se parece a lo imaginado porque procede de él” (NHD 475-476).

“[...] como ser consiste en llegar a ser, lo que el ser se manifiesta su propia bondad, aquello que es el ser en su íntima y radical entidad: y este su carácter manifestatorio que es lo que llamamos esencia de un ser, tiene relativamente al ser de quien es esencia, lo que se llama la verdad, en sentido ontológico. Por eso los padres griegos jamás llamaron esencia el mero correlato de una ‘definición esencial’; entendieron más bien por esencia la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas. Si se quiere, la esencia de la esencia es ‘esenciar’. Fue para ellos siempre algo insondable y que no puede ser entendido sino en la *dynameis*, en las perfecciones potentes de las cosas, cuyo ser (el de las *dynameis*) consiste en manifestar la insondable raíz unitaria de la esencia. Las *dynameis* son la verdad [...]” (NHD 474).

Uno de los signos que Zubiri en su filosofía entiende la esencia de las cosas como un tesoro escondido son estas expresiones de *El hombre y Dios* “[...] es preciso considerar el ‘más’ en su primariedad pre-conceptiva” (HD 160). Eso quiere decir que tenemos aprehensión de la esencia de la cosa pero sin saber qué es porque es una aprehensión a la que no corresponde ningún concepto o noción de que esta esencia es. “[...] ese momento de realidad de este par de

gafas es un carácter que excede en cierto modo de la realidad misma de este par de gafas, porque en esta realidad se me da, de alguna manera, ‘la’ realidad *simpliciter*. Y la prueba está en que es este físico carácter de realidad *simpliciter* y no de realidad de las gafas lo que en las gafas determina mi ser personal absoluto: como realidad *simpliciter* es como está en este par de gafas reales el poder de lo real. [...] El carácter de realidad no solo es ‘más’ que lo que cada cosa real concretamente es, sino que es *en cada cosa real* aquello que determina mi ser relativamente absoluto en cuanto absoluto. El poder de lo real a pesar de no ser un poder que esté fuera o por encima de las cosas reales concretas, es, sin embargo, un poder de ‘la’ realidad en cuanto realidad; es algo ‘más’ que el poder de las realidades concretas. Pues en cada cosa concreta, por modesta que sea, yo me estoy determinando ante ‘la’ realidad como tal: es justo la raíz de mi ser absoluto. ‘La’ realidad tiene un poder físico. Lo cual quiere decir que cada cosa real vehicula un carácter y un poder que no está agotado en la realidad de las cosas concretas que, como reales, tienen poder sobre mí. El ‘más’ es un *momento constitutivo* de poder de lo real: el poder de lo real es el poder de lo real en todo su ‘más’” (HD 160-161).

La usada expresión “el poder de lo real” dice en otras palabra lo que Zubiri dijo en *El ser sobrenatural*. Pongamos otra vez las citas más evidentes: “Las potencias son manifestaciones de la esencia porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las potencias, expansión o efusión de aquello en que el ser consiste. Por tanto, en la potencia y en los actos está presente el ser por modo de relucencia formal”. “[La esencia] fue para ellos siempre algo insondable y que no puede ser entendido sino en la *dynameis*, en las perfecciones potentes de las cosas, cuyo ser (el de las *dynameis*) consiste en manifestar la insondable raíz unitaria de la esencia. Las *dynameis* son la verdad [...]”.

En *El hombre y Dios* Zubiri sigue. “De ahí que las cosas reales, en cuanto patentizan su [de Dios] riqueza, se mantienen con firmeza y tienen efectividad, es decir, en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante y son, por tanto, *eo ipso*, la accesibilidad de la realidad verdadera en que consiste. Dios es accesible suprema y formalmente por ser donación personal según su verdad real” (HD 209). Leyendo estos pasos tenemos que recordar que en su filosofía cambia la perspectiva. Esta, parte desde las criaturas, que permiten al hombre modificar su vida personal. El hombre experimenta en las cosas el enigmático poder de lo real que reluce su causa.

El tema central de la antropología filosófica de Zubiri gira alrededor de que el hombre en su aspecto personal está formalmente referido a Dios que está formalmente en las cosas habilitando a la persona de configurar su realidad

propia (su ser). En *El ser sobrenatural* tenemos una visión teológica que dice lo mismo de manera más general y que esencialmente es parecida. La persona es alguien que se tiene a sí mismo y se constituye formalmente en la realidad. Eso es posible porque Dios está formalmente en las cosas como su esencia. Esta constitución personal es posible solo en el acto de donación del hombre. Ya aquí aparecen también las reflexiones de Zubiri – aunque no tan precisas y claras como 40 años más tarde – acerca del ser de la persona.

Así Zubiri escribe en *El ser sobrenatural* sobre el hombre y la persona. “Pero en el hombre hay algo más. Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no solo están en mí, sino que son mías. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquel que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido, la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido de ‘tener’ es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera como me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de esta. ‘La persona, dice San Juan Damasceno, quiere tener sustancia con accidentes, y subsistir por sí misma’. El ser no significa en primera línea sustancia, sino subsistencia, personal o no. ‘La persona, continua el Damasceno, significa el ser (*to einai*)’. Por esto es esencial a la persona, dice Ricardo de San Víctor [...], la manera de estar constituida en la realidad. Esta manera es lo que los teólogos llaman desde antiguo ‘relación de origen’. Yo soy yo, y mi humanidad individual aquello que me viene y en que yo consisto para poder subsistir. Para los griegos y los victorinos lo que formalmente constituye la persona es una relación de origen [...]; lo que constituye la naturaleza es algo en cierto modo abstracto y bruto [...] la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el ‘ex’. Y creo entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia [...] [significa] una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser [...] Este ‘ex’ expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal. Aquí la unidad personal es el principio y la forma suprema de unificación: el modo de unificarse la naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona. [...] Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona esta esencialmente, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres. [...] La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *eros*: ser expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la ágape que nos lleva a Dios y a los demás hombres” (NHD 477-478). “Naturalmente,

por esta común dimensión por la que *eros* y *ágape* envuelven un ‘fuera de sí’, no se excluyen; por lo menos en los seres finitos” (NHD 464).

En cambio en *El hombre y Dios* Zubiri escribe “De ahí que la realidad *simpliciter* sea algo formalmente físico. Y, en su virtud, ‘la’ realidad es en sí y formalmente un determinante físico de mi ser absoluto. [...] Religado al poder de lo real como último, posibilitante e impelente, me hallo físicamente determinado por él en mi ser absoluto. Lo que nos determina físicamente es, pues ‘la’ realidad. ‘La’ realidad es lo que ‘me hace ser Yo’. El ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente” (HD 157).

“El hombre se encuentra, pues, inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar. [...] Como animal, el hombre tiene a adoptar formas diversas. [...] Para los efectos de la volición radical, el termino de ella no se presenta como objeto o cosa sino su modo de estar presente es estar fundamentando nuestra realidad relativamente absoluta. No es un cosa que ‘está’ presente sino que su modo de estarlo es ‘fundamentar’. Trátase, en efecto, de la realidad como enigma. Y, en cuanto tal, la presencia de la realidad significa no solo materialmente, por así decirlo, sino formalmente fundamentar. No es *realidad-objeto*, sino *realidad-fundamento*. [...] Entonces comprendemos que estemos físicamente no solo vertidos sino ‘lanzados’ a ella. [...] En su virtud, estoy inexorablemente lanzado por la fundamentalidad misma a adoptar una forma de realidad. [...] se trata de tener actualizada la realidad fundamentante. [...] Es *voluntad de realidad*. Esta realidad está actualizada en mi intelección, y en cuanto actualizada en ella es justo lo que llamamos verdad. La voluntad de realidad es *voluntad de verdad*” (HD 109-110). “En su voluntad de verdad real, el hombre, por tanto, se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad” (HD 264).

Por este motivo la vida personal según el pensamiento filosófico de Zubiri es posible en el contacto con las cosas o gracias a la religación. Las cosas son transmisores de la verdad, que es la realidad, que hace posible modular el ser de la persona. La modulación del ser de la persona en la filosofía de Zubiri tiene carácter de la causalidad formal extática (AM 236), como Zubiri lo ha propuesto en *El ser sobrenatural*. La causa de esta modulación de la realidad propia es el hombre escogiendo libremente entre las posibilidades ofrecidas a él por la realidad de las cosas.

En la filosofía de Zubiri la persona es la esencia abierta. “Las esencias abiertas no solo son ‘de suyo’ sino que son ‘suyas’. En su virtud son personas que tienen un ser relativamente absoluto. De ahí que Dios está en las esencias

abiertas, si se me permite la expresión, ‘suificándolas’; su presencia es ‘suificante’. [...] Dios es accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona. [...] Dios es absolutamente suyo, es ‘suidad’ absoluta. [...] Las cosas reales nos dan en su realidad propia la suidad absoluta en que Dios consiste. [...] [Dios] está en el Yo, haciéndole ser Yo, y sin embargo, no es formalmente un Tú porque no es un Yo: es la transcendencia interpersonal de Dios” (HD 204). Esta citación es un testigo del filosófico descubrimiento de la mencionada en *El ser sobrenatural* “atracción ascensional hacia Dios”. Zubiri en su filosofía parece descubrirla solamente en la vida personal de hombre. Por eso solo el hombre en su vida personal es un acceso a Dios de que Zubiri se servirá para poder en su filosofía llegar a una idea de Dios y probarla en la vida del hombre.

En *El ser sobrenatural* Zubiri escribe que en el hombre hay *eros* y *ágape* que quiere decir buscar propia perfección y donarse al mismo tiempo. El mismo tema lo desarrolla en su filosofía bajo el título de la “entrega” y “fe”. “Como la ‘entrega’ es la aceptación de ese arrastre en que consiste el decurso de la religación, por parte de Dios, resulta que la entrega no puede tener lugar más que en y por la actualización misma del don de Dios. Nadie se entrega a Dios si no es efectivamente arrastrado por Él. Entregarse consiste justamente en ir a Él aceptando esa atracción como una posibilidad interna nuestra, la última y suprema posibilidad nuestra” (HD 492). “En la fe, la persona humana se adhiere a otra persona, *in casu*, a la realidad divina. [...] En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo como su misma suerte. Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquel a quien se adhiere” (HD 233).

Dios

Tenemos que preguntarnos si hay unas inspiraciones de Zubiri acerca del esbozo de Dios que resalen a *El ser sobrenatural*. Como dice Zubiri en *El hombre y Dios* al fundamento podemos llegar solamente esbozando porque la realidad dada nos sugiere varias vías a la realidad en profundidad. Por eso cada esbozo como por ejemplo panteísta, ateísta y otros son posibles.

En *El hombre y Dios* Zubiri dice que Dios es realidad suprema que es fundamento del poder de lo real. “Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es última, posibilitante e impelente. ¿En qué consiste el carácter ‘supremo’ de esta cuestionada realidad? [...] Si hay un Dios, será una realidad que es el fundamento de mi relativo ser absoluto. Y, por tanto, será realidad absoluta, no a su modo, sino *simpliciter*. Una realidad que es plenamente real y absoluta no ‘frente’ a la realidad en cuanto tal, sino ‘en y por sí misma’ en cuanto realidad. Es lo que llamaré realidad absolutamente absoluta” (HD 149). Si mi Yo es la realidad cobrada “frente a la

realidad en cuanto tal”, entonces eso requiere una realidad fundamento que es una realidad que no cobra nada para ser realidad, una realidad *simpliciter*. Es una realidad que tiene su realidad no gracias a estar en la realidad sino en y por sí misma. Esta conclusión a la que llega Zubiri parece lógica porque explica racionalmente cómo es posible modificar mi realidad personal. “Dios no es persona por implantación en la realidad ni en su propia realidad, por inteligencia y voluntad, sino por ser, radical y metafísicamente, realidad absolutamente absoluta. Es decir, estimo que estos atributos han de concatenarse en un orden estrictamente inverso al que se ha usado [tradicionalmente] [...] [Dios] es absolutamente absoluto y por eso es persona absoluta [...]” (HD 476).

Si lo comparamos con lo que dijo Zubiri en su teología en *El ser sobrenatural* acerca de Dios en sí mismo podemos notar que el esbozo de Dios como realidad absolutamente absoluta está en la misma línea. En *El ser sobrenatural* hablando de la vida interior de Dios Zubiri está analizando la noción del movimiento en los seres vivos. Para ellos la vida es un movimiento interior que no es mutación sino realización de la vida. La vida de los seres vivos es una actividad interior. “Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto del ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en él hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir. Vivir no es simplemente ni estar ni cambiar. Es un tipo de movimiento más sutil y más hondo. [...] Este peculiar carácter del ser vital como movimiento, y no como mutación, se designó con el adjetivo ‘inmanente’. La estabilidad – *manere* – no es simple ausencia del movimiento, sino la expresión quiescente y plenaria del interno movimiento vital; recíprocamente lo que en la vida hay de movimiento no solo no es primariamente mutación, sino que es la realización misma del *manere*; es lo que expresa el ‘in’ de la palabra inmanente. [...] el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente más bien que como mutación. Aristóteles llama así al ser *energeia*, la operación sustantiva en que consiste el ser” (NHD 466-467).

Por cuanto respecta a Dios Zubiri atribuye a los padres griegos un concepto de Dios entendido como acto puro. “[...] si entendemos por acto actividad, entonces Dios será la actividad pura y subsistente. Recordemos ahora que si del movimiento quitamos la mutación nos queda la *operación*, algo activo. En este sentido, los Padres griegos concibieron a Dios más que un ente puramente actual, como un ente que consiste en pura acción, y por tanto en vida perfecta. [...] [Dios] es positivamente la plenitud del ser como acción. Mejor que existencia lo que hay en Dios es la operación misma de existir. [...] Esta acción pura es, *eo ipso*, una unidad subsistente, en el sentido más alto, de absoluta posesión de sí misma. Dios es la mismidad misma. De aquí que sea persona subsistente” (NHD 479).

“En los seres creados, la unidad se despliega en un *eros* que tiende a realizarse algo, su propio bien. Pero en Dios, esa unidad es pura, es su propia realidad. Su *eros* es un *eros* subsistente, y como personal que es, es ágape subsistente. En Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y por tanto en Él no puede entenderse el ser sino desde la bondad. Por esto su ser, que es infinito, es infinitamente extático, tiende a comunicarse como fuente infinita (*pege*), como *fontanalis plenitudo*. La infinitud de su mismidad es *eo ipso*, la infinitud de su éxtasis personal” (NHD 480).

Aquí Zubiri no habla todavía de la vida trinitaria de Dios. Dios es la posesión de sí mismo. Si los seres creados tienen que realizar su propio bien, tienen que realizar algo que les viene de su causa que es Dios, así Dios lo alcanza en y por sí mismo, pues es una acción suya que en *El ser sobrenatural* se llama éxtasis y en *El hombre y Dios* es brotar.

En *El hombre y Dios* Zubiri esboza la vida interior de Dios. En este esbozo podemos notar similitudes con el texto de *El ser sobrenatural*. La vida de Dios vida consiste en donarse a sí mismo y eso es su vida interior. “La realidad absolutamente absoluta es una realidad de absoluta concreción. Dios no es un vaporoso absoluto, porque no es ‘lo’ absoluto sino ‘la realidad’ absolutamente absoluta. [...] Su carácter absolutamente absoluto lleva consigo la absoluta concreción; concreción que no es constituyente de su realidad, sino, por el contrario, es un absoluto que en cuanto absoluto hace ‘brotar’ [...] en sí mismo la concreción de lo absoluto. [...] La realidad absolutamente absoluta es *eo ipso* una realidad absolutamente ‘suya’. Consiste, pues, en ‘suidad’ absoluta. Por tanto, es esencialmente personal, porque personidad consiste formalmente en suidad. Si Dios no fuera absolutamente suyo, no sería absolutamente absoluto. En su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal. [...] Por ser realidad absolutamente absoluta es ‘actividad’ absoluta. Toda realidad *qua* realidad es, en efecto, activa no solo en si misma (cosa obvia) sino, según pienso, *por si misma*. Actividad no es ni acción ni operación; es, a mi modo de ver, lo que he llamado ‘dar de sí’. Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del ‘dar de sí’. Esto es, la actividad como un ‘dar de sí’ es un *momento formal* de la realidad en cuanto tal. La actividad no es consecutiva a la realidad como pueda serlo la acción o la operación, sino que es un momento constitutivo de ella, de su constitución formal en tanto que realidad. Pues bien, Dios, realidad absolutamente absoluta, es actividad absoluta, es un ‘dar de sí’ absoluto. Y como por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente ‘suyo’, resulta que ese dar de sí no puede ser transitivo, ni en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo. Es un *darse* a sí mismo lo que ya es como suyo. Es, pues, pura y simple auto-posesión en suidad. Ahora bien, auto-posesión es aquello en que formalmente consiste la vida. [...] lo único que en esa vida ‘acontece’

(permítaseme la expresión) es la plenaria actualidad de la realidad absolutamente absoluta para sí misma: auto-posesión absoluta no es sino ‘auto-actualidad’. [...] Dios no es persona porque es viviente, sino que es viviente porque es persona. Su vida, su auto-posesión, está fundada en su suidad. Porque que Dios tenga auto-posesión absoluta significa que su posesión es consecuencia de que el *autos* es actividad absoluta, y lo es porque es realidad absolutamente absoluta, esto es, absolutamente suya, es decir, porque es persona. La concreción absoluta de la suidad divina, es, por lo pronto, ser vida. [...] Auto-posesión es, [...] actualidad absoluta para sí mismo. [...] esta actualidad es, ante todo, actualidad en el sentido de presencia de la realidad a sí misma” (HD 185-187).

En este texto podemos notar que en *El hombre y Dios* Zubiri esboza a Dios rechazando el vocabulario anterior en el que Dios es acción y operación. Ahora Dios es para Zubiri la actividad absoluta. Siguiendo *El ser sobrenatural* repite que Dios es pura y simple auto-posesión en que formalmente consiste su vida. Luego añade, que esta auto-posesión es la presencia de la realidad a sí misma. Por eso Dios es realidad absolutamente absoluta que quiere decir que Dios como “suidad” está suelto de la realidad externa a Él porque se posee a sí mismo que es algo nuevo respecto a lo que dijo en los años 30 del siglo XX, pero se podría decir que es una consecuencia de que Dios se auto-posee. Finalmente en *El hombre y Dios* Zubiri expresa con otras palabras que Dios es ágape un ser extático que se da a sí mismo en donación. En esta filosófica obra lo expresa diciendo que Dios hace “brotar” en la manera de “dar de sí”.

Entre *El ser sobrenatural* y la filosofía zubiriana hay una bastante evidente similitud semántica. En la primera obra Zubiri nombra a Dios como *fontanalis plenitudo*. En cambio, en su filosofía Dios viene nombrado como Dios *realitas fontanalis*. En *El ser sobrenatural* la acción creadora de Dios es llamada por él como *proyección* y *efusión*. En su filosofía toda la causalidad de realidad tiene carácter constituyentemente extático (EDR 318). En *El hombre y Dios* las cosas *brotan* (HD 185) de Dios. “Dios ha querido, en la creación, proyectar ad extra su vida trinitaria” (HD 478).

En *Acerca del mundo* (1960) que es una obra filosófica más cercana al tiempo en que Zubiri escribió *El ser sobrenatural* tenemos una similitud semántica entre la teología atribuida a los padres griegos y su filosofía todavía más evidente. La causalidad divina es éxtasis puramente efundente. La creación por parte de Dios es un éxtasis entendido como ágape, como donación de realidad. Si en el hombre el ágape siempre está acompañado por el eros, así en Dios hay solamente ágape (AM 238-239).

En ambas perspectivas el resultado del acto de la creación es que las cosas están “en” Dios como algo otro *ad extra*. En *El ser sobrenatural* la creación de las cosas es crear fuera de Dios otro ambiente “*producir el ámbito mismo de*

la alteridad como un unum proyectado ad extra” (NHD 493). En su filosofía la misma acción de Dios Zubiri la llama crear algo otro *ad extra* de Dios. En *Acerca del mundo* la causalidad de Dios consiste en “producción de alteridad” (AM, s. 224). En cambio, en *El hombre y Dios* Zubiri escribe que Dios “está formalmente en las cosas, pero ‘haciendo’ que ellas sean en Dios realidades distintas. [...] El ‘en’ es un ‘en’ [...] ‘alterificante’” (HD 193).

Lo mismo pasa con la noción de la transcendencia de Dios. En *El ser sobrenatural* Zubiri confronta la inmanencia de Dios con su transcendencia, donde la transcendencia es la efusión de Dios *ad extra*. “Mientras en Dios mismo esas procesiones formales existen por generación y por aspiración, aquí [en el acto de creación] se trata de una producción transcendente. [...] los Padres griegos insisten temáticamente en esta carácter transcendente del acto creador [...] (NHD 493-494). En su filosofía Zubiri dice lo mismo “Las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es ‘en’ ellas, pero transcendente” (HD 193).

Zubiri usa la expresión *emergencia* para explicar cómo las cosas proceden de Dios. La base de esta forma de pensar cómo las cosas proceden de Dios en *El ser sobrenatural* Zubiri la toma de los seres vivos. “Podemos precisar todavía más el carácter de actividad operante en que el ser consiste. Los seres vivos tienen muchas propiedades. Pero cada una de ellas emerge de su ‘ser vivo’, y no es sino un aspecto o modo de la vida mismo, y a lo sumo efecto de ella” (NHD 468). Luego en la misma obra explica cómo las cosas proceden de Dios. “[...] esa producción misma [de lo creado] es esencialmente diferente, aunque emerja de la misma raíz, en cierto modo, en que está anclada la expansión intrapersonal del ser divino” (NHD 493). El mismo término lo usa en *Acerca del mundo*. Allí aclara que “el universo entero emerge de una raíz que lleva en su seno” (AM 212). En *El hombre y Dios* Zubiri sigue usando el mismo lenguaje: “Dios consiste, desde el punto de vista de la fundamentación, en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad de lo real *en tanto que real*” (HD 529).

En *El hombre y Dios* hablando del dar de sí de Dios Zubiri usa el término *donación* (HD 209). Este término lo utiliza en el mismo contexto en *El ser sobrenatural*. Allí escribe “En la ágape el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberamente donado; es una *donación* de sí mismo; es la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es” (NHD 464). Sabemos que en Dios para Zubiri en *El ser sobrenatural* hay solo ágape.

La voluntad como facultad metafísica

El metafísico esbozo de la causalidad interpersonal es una copia del pensamiento teológico de *El ser sobrenatural*. En esta teológica obra Zubiri aclara el carácter tensivo de cada cosa. En la base de pensar de esta manera está la causalidad final que acompaña a la causalidad formal. “[...] tratándose de

entes finitos [...] la unidad primaria del ser, [tiene] más carácter de tendencia, de ‘pre-tensión’. Por esto en sus actos, el ser vivo, en realidad, ‘llega a ser’ el que ya era [en su causa], y su ser consiste efectivamente en un estar llegando de carácter no cronológico, ni físico, sino metafísico, que incluye hasta el ‘haber llegado’” (NHD 470). Esto explica por qué los actos del hombre tienen primariamente carácter metafísico. El *eros*, que pertenece antes de todo a “la estructura ontológica de la realidad” del hombre (NHD 464). Esta metafísica necesidad de alcanzar la propia perfección es algo más primitivo que cada intención que acompañe un acto de la voluntad. Cada acto de voluntad tiene su fundamento en la metafísica necesidad de fortalecer la persona.

También en su filosofía para Zubiri el hombre está en una tensión hacia Dios de quien reciben su realidad. Cada acto del hombre hacia otra cosa o hacia Dios fortalece la propia realidad del hombre haciendo parte de la tensión general de cada cosa hacia Dios que es llegar a su propia perfección. “El hombre hace, sí, todo su ser, pero no lo hace totalmente en cuanto persona contradistinta de la divina. Cada cosa real incluye en su realidad la realidad de Dios. Ahora bien, la realidad es activa por sí misma. De ahí que por incluir la realidad de Dios, toda cosa real, y muy especialmente la persona humana, incluye formalmente en su propia actividad la actividad de la persona divina. La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que parte de mi parte es ya formalmente, en sí misma, moción de Dios. Correlativamente, por parte del hombre, pedir, por ejemplo, ayuda a Dios no es pedir auxilio a alguien que está fuera y a quien se pide que acuda, sino pedir una como intensificación de quien está ya personalmente en nosotros, y en quien somos ya radicalmente activos; es pedir a un Dios que es transcendente *en mí*” (HD 222-223).

El carácter metafísico en *El ser sobrenatural* tienen los actos del amor entendido también como donación: “la ágape no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad [...]” (NHD 464). “[...] la ágape es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor” (NHD 465).

La misma perspectiva tenemos en la filosofía zubiriana. Zubiri considera la voluntad con que nos volvemos a Dios, a los hombres y a las cosas también como una dimensión metafísica del hombre. Este hilo proviene de *El ser sobrenatural*. Por eso en *El hombre y Dios* Zubiri dice que “Cuando estoy con un amigo o con una persona a quien quiero, la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicológica. No es solo una influencia de *lo que* es el amigo, sino del amigo por ser él *quien* es” (HD 220). Aceptando la amistad acepto la realidad que esta amistad lleva consigo y que influye mi ser. Lo mismo pasa con la entrega humana a Dios. “De este tipo [de

la causalidad personal] es la unidad de donación divina y de entrega humana. Es más que unión, comunión entre la persona humana y Dios. El hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal en función de un Dios que es donante, también personal, de mi realidad y de mi ser” (HD 221). “La causalidad interpersonal de la tensión teologal no es una causalidad de dos personas ajenas, en principio, entre sí. Dios y el hombre son ciertamente distintos, pero no son ajenos. Dios, según vimos, está intrínseca y formalmente presente en toda cosa real, es trascendente ‘en’ ella. Y, por esto, su presencia en la realidad de cada persona es también intrínseca y formal a esta. De ahí que en la tensión dinámica interpersonal, Dios y cada persona humana no son dos personas extrínsecas la una a la otra, sino todo lo contrario: Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana” (HD 221-222).

Esbozo verificado del fundamento y el cristianismo

Zubiri llega a la filosófica conclusión de que el cristianismo (así como lo presenta en *El ser sobrenatural*) es la religión más verdadera y está de acuerdo con lo que dice su metafísica. En *El hombre y Dios* escribe. “El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre. El poder de lo real, decía, consiste en que las cosas son reales ‘en’ Dios. Pues bien, para el cristianismo, este ‘ser reales en Dios’ consiste en ser *deiformes*. Las cosas reales son, decía, Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *ad extra* es ‘ser como Dios’. Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religación consiste sea concretamente deiformidad. La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. [...] Dios es trascendente ‘en’ la persona humana, siendo esta deiformemente Dios. [...] El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación. A mi modo de ver, es la esencia del cristianismo. [...] Antes que ser religión de salvación [...] y precisamente para poder serlo, el cristianismo es religión de deiformidad. [...] En su virtud, el cristianismo no es solo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad, ‘radical’, pero además ‘formal’, de todas religiones” (HD 14-15). No por casualidad interpreta la mística experiencia de santa Teresa de Jesús en una manera que está de acuerdo con su filosofía y teología de *El ser sobrenatural* donde las cosas son deiformes.

Las palabras de arriba parecen lógicas y plenamente de acuerdo con la tentativa que Zubiri hizo en su filosofía. En los años 30 y 40 del siglo XX Zubiri en *El ser sobrenatural* dice que las ideas con las cuales explica la revelación religiosa contenida en el Nuevo Testamento son una manera de pensar a la cual tiene mucha afición. Pienso que esta visión neoplatónica, en general y con

muchos detalles, la tomó como suya. Su filosofía es una tentativa de probar que esta teológica visión de Dios y su acción creadora es verdadera. Recordemos que Zubiri en su filosofía parte no solo de hechos que son conformes con esta visión neoplatónica (la ambivalencia de las cosas, el crearse de la persona en la realidad, la comunicación entre las cosas por el motivo de la misma forma). Él toma también de esta visión los esbozos que aplica en su metafísica (causalidad formal, constitutivo dinamismo de lo real, Dios como autoposesión).

Si entonces después de unas docenas de años llega a la filosófica conclusión de que el cristianismo en forma neoplatónica es más conforme con los hechos que otras religiones es una consecuencia de su afición confesada en *El ser sobrenatural* y su convicción de que el acto creador de Dios tiene dos caras: una teológica presentada en *El ser sobrenatural* y otra recorrida en su filosofía que se aprovecha de “una atracción ascensional hacia Dios” descubierta por él en el hombre como persona. En este cuadro es lógico que el cristianismo y la filosofía recíprocamente se aprueban. Recordemos que para probar el metafísico esbozo de Dios tenemos que experimentarlo en la propia vida viviéndolo en una religión concreta (IRA 247-251, 256-257) que en el caso de Zubiri es el cristianismo de carácter neoplatónico.

Conclusión

Acabando estas reflexiones nos queda todavía contestar a una pregunta importantísima. ¿Por qué Zubiri no dice nada del influjo en su filosofía del neoplatonismo atribuido a los padres griegos? Aquí no podemos más que especular. Pienso que hay unos motivos serios por los que no le hace falta a Zubiri mencionar en su *curriculum vitae* de filósofo el influjo de la teología atribuida a los padres griegos. Uno de los motivos podría ser el evitar las acusaciones de ser un filósofo ligado a una religión y que ciertamente podría disminuir el valor racional de su filosofía. Y otro más importante: si probamos estrictamente siguiendo el método filosófico que Dios es una causa formal que *ad extra* formalmente está en las cosas por él creadas gracias a su efusión, no hace falta mencionar las inspiraciones religiosas de esta filosofía. La filosofía se defiende por su propia metodológica coherencia y esto es suficiente. Recordemos que Zubiri dice que su método es “rigurosamente concluyente” (HD 281).

¿Es Zubiri un neoplatónico cristiano? Pienso que podríamos decir que el mismo Zubiri no tiene ninguna necesidad de alinear sus conclusiones a esta u otra corriente filosófica. Él mismo parte de los hechos y los intenta explicar con un método filosófico rigurosamente concluyente y le da igual a qué corriente filosófica uno podría cualificar sus conclusiones. Pero, podríamos decir, que para uno, que no comparte con Zubiri lo que él piensa que son los hechos y tampoco entiende por qué Zubiri escoge estos y no otros esbozos, la

perspectiva presentada en este artículo, que es que el fin escondido de su filosofía es un intento de mostrar que la visión cosmológica de *El ser sobrenatural* es verdadera, puede servir de ayuda.

Claro está que hay unas diferencias en los detalles de las dos mencionadas perspectivas. Una de estas es la distinción entre la realidad y el ser que subraya González. Pero, si miramos todo el cuadro del influjo de *El ser sobrenatural* a la filosofía de Zubiri podemos notar que esta distinción es solamente una especificación en el conjunto de las ideas acerca de Dios y de lo creado. De otro lado esta especificación le sirve a Zubiri de ayuda para ubicar en su sistema una importantísima noción tomista del ser (*esse*) y que luego le servirá en su filosofía para poder llegar a un esbozo de Dios realidad-fundamento. (Pero, si él entiende bien qué papel juega *esse* en el sistema de Tomas es otra cosa).

El texto de *El ser sobrenatural* se podría cualificar en cierto sentido como un texto manifiesto o texto normativo (regulatorio) para su metafísica, antropología, filosofía de la religión y noología. Las ideas filosóficas zubirianas acerca de Dios, lo creado y las relaciones recíprocas se pueden entender propiamente solo teniendo en cuenta lo que Zubiri escribió en *El ser sobrenatural*. Elaborando su filosofía Zubiri parece tener frente a sus ojos este texto corrigiendo algunas expresiones y precisando otras, pero siempre es un desarrollar esta visión cosmológica proveniente de *El ser sobrenatural*.

Abstrakt

Filozofia Xavier Zubiriego jest jedną z trudniejszych do zrozumienia, ponieważ zawiera pewne niezrozumiałe elementy. Dlatego zasadnym jest przypuszczenie, że może zawierać ona pewne ukryte założenie, które nie jest ujawnione ani przez Zubiriego, ani przez kontynuatorów jego myśli. Zubiri, omawiając wpływy różnych nurtów na jego myśl, przywołuje jedynie fenomenologię Husserla i metafizykę Heideggera. Przyznaje się także do sięgania do myśli Arystotelesa. Zubiri zaczyna swoje analizy od percepcji rzeczy, przez co czyni zadość fenomenologicznemu wymogowi rozpoczynania refleksji filozoficznej od opisu rzeczywistości. Końcowym etapem tej refleksji jest metafizyka, która wyjaśnia opisywaną rzeczywistość. Jednakże podążając tym tropem, jest trudną rzeczą do końca zrozumieć istotę jego filozoficznej refleksji. Co jest tym ukrytym założeniem? W dziele *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, które Zubiri napisał w latach 30. i 40. XX wieku Zubiri interpretuje wczesno chrześcijańską neoplatońską teologię. W tym samym dziele Zubiri stwierdza, że jest możliwe dojście do podobnego rozumienia rzeczywistości poczynając od analizy rzeczy wznosząc się ku Bogu. I właśnie to będzie ukrytym założeniem jego filozofii. Tezą tego artykułu jest to, że filozofia Zubiriego może być rozumiana jako pewna próba wykazania, że neoplatońska wizja rzeczywistości

ukazana w *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* jest prawdziwa i można do niej dojść na drodze dociekań rozumowych, to znaczy zaczynając od odpisu faktów.

Słowa kluczowe: przyczynowanie formalne, napięcie, formatywność rzeczywistości, apprehensja pierwotna, logos, rozum, szkic.

Abstract

The philosophy of Xavier Zubiri is recognized as one of the most difficult to understand because there is something unclear in it. Therefore one may guess that there is a hidden presumption done by Zubiri. Zubiri in the self-presentation of his philosophical backgrounds acknowledges that his philosophy owes most to the phenomenology of Husserl and metaphysics of Heidegger. He also admits of being influenced by Aristotle to a certain degree. Zubiri starts his analyses from perception of things, with which he fulfills phenomenological requirement of beginning philosophy with the description of reality. As the final step he adds metaphysics, which explains the description of reality. Following this code of interpretation of Zubiri's philosophy it is difficult to grasp its core meaning. What is this hidden supposition? In *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology*, which he wrote in the 30s' and 40s' of the 20th century, Zubiri presents early Christian Neoplatonic theology. In the same work Zubiri also states that it is possible to discover the same ideas following the way up, i.e. departing from the creatures and ascending to God. And this will be the hidden supposition of his philosophy. This paper tries to show the philosophy of Zubiri can be understood as a kind of proof that the Neoplatonic vision of the reality presented in *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology* is true and can be discovered by reason alone, i.e. departing only from description of facts.

Key words: formal causality, tension, formality of reality, primordial apprehension, logos, reason, sketch.

Siglas

- AM – *Acerca del mundo*, Madrid 2010.
- EDR – *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006.
- ETM – *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid 1996.
- HD – *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012.
- IRA – *Inteligencia y razón*, Madrid 2008.
- IRE – *Inteligencia sentiente*, vol. I: *Inteligencia y realidad*, Madrid 2011.
- NHD – *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999.
- SPF – *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid 2002.
- SSV – *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- Díaz Muñoz G., *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona 2008.
- Domínguez E.J., *Deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, [la tesis doctoral], Salamanca 2002.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, trad. B. Baran, Kraków 1993.
- García J.J., *El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos*, "The Xavier Zubiri Review" 4 (2002), p. 19-66.
- González A., *El eslabón aristotélico*, „Cuadernos salmantinos de filosofía" XXXV(2008), p. 5-36.
- González A., *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*, „Theologica Xaveriana" 179 (2015), p. 209-250.
- Gracia D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid 2017.
- Pintor-Ramos A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1994.
- Sáez Cruz J., *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge*, parte I, "The Xavier Zubiri Review" 10 (2008), p. 37-89.
- Zubiri X., *Acerca del mundo*, Madrid 2010.
- Zubiri X., *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid 1996.
- Zubiri X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006.
- Zubiri X., *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012.
- Zubiri X., *Inteligencia sentiente*, vol. I: *Inteligencia y realidad*, Madrid 2011.
- Zubiri X., *Respectividad de lo real*, en: *Realitas III-IV*, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1979, p. 13-43.
- Zubiri X., *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en: X. Zubiri, *Naturaliza, Historia, Dios*, Madrid 2007, p. 454-542.
- Zubiri X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid 2002.
- Zubiri X., *Sobre la realidad*, Madrid 2001.
- Zubiri X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992.

Doświadczenie mistyczne w religiach niechrześcijańskich.
Perspektywa filozoficzna
„Filozofia Chrześcijańska” 17 (2020), s. 167-178

JOANNA PICEWICZ¹

Akademia Ignatianum w Krakowie

Wydział Filozoficzny

**Teologiczna interpretacja pojęcia *arché* u wczesnych
filozofów greckich: w kręgu teologii milezyjskich filozofów
przyrody**

Filozofia europejska miała swój początek (VII-VI wiek przed Chrystusem) w filozofii przyrody². Na jońskich wybrzeżach Azji Mniejszej grupa wybitnych filozofów przyrody: Tales z Miletu³, Anaksymander z Miletu⁴ oraz Anaksymenes z Miletu⁵, podjęła próbę zrozumienia świata pod kątem jego struktury i mechanizmu wszelkich przemian rzeczywistości, za pomocą wysiłku intelektualnego⁶. Niezmienne pytanie o początek, źródło i zasadę wszechrzeczy⁷,

¹ Zainteresowania naukowo-badawcze dotyczą filozofii Zdzisławy Piątek.

² A. Łukasik, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010, s. 5-6.

³ Tales z Miletu (ok. 624-545 p.n.e.) – uznawany za pierwszego filozofa oraz badacza przyrody reprezentującego cywilizację zachodnią. Był także politykiem, matematykiem i astronomem – przewidział zaćmienie Słońca 28 maja r. p. n. e. Związany ze szkołą milezyjską. Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 88-99.

⁴ Anaksymander z Miletu (ok. 610-546 p.n.e.) – wybitny uczeń oraz następca Talesa z Miletu, matematyk i astronom. Przedstawiciel szkoły milezyjskiej. Prawdopodobnie jest autorem pierwszego w historii ludzkości dzieła filozoficznego zatytułowanego *O naturze*. Tamże, s. 109-112.

⁵ Anaksymenes z Miletu (ok. 585-525 p.n.e.) – uczeń oraz następca Anaksymandra z Miletu, związany ze szkołą milezyjską. Wykładnię swoich filozoficznych myśli zawarł w dziele zatytułowanym *O naturze*. Tamże, s. 149-151.

⁶ M. Subczak, *Antyczna tradycja filozoficznych sposobów życia jako wzorzec dla współczesności*, „Logos i Ethos”, nr 1 (44), 2017, s. 8.

⁷ G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 23-29; por. także R. Palacz, *Klasyfikacja filozofii*, Warszawa 1987, s. 12-18.

zaprowadziło greckich myślicieli do poszukiwań *arche*⁸, które jest przyczyną i przasadą świata, w którym egzystowali. Poszukiwano przasady, już nie pojedynczej dla jednostkowego wydarzenia, ale ogólnej, która wyjaśniałaby wszystko, co istniało i co powstawało⁹. Przedmiotem rozważań u pierwszych filozofów nie było powstanie świata w sensie jego początku w czasie, tylko interesował ich pierwotny składnik, z którego wyłonił się świat materialny. Świat ten składał się z różnych obrazów rzeczywistości: z jednej strony był zbudowany z wielości zmiennych elementów, natomiast z drugiej, stałości i niezmienności, w ciągle tak samo następujących po sobie przemianach nocy i dni, pór roku czy harmonijnego dopasowania przeciwieństw. Greckie pojęcie *arché* zawierało w sobie właściwość nieskończoności, która jest zasadniczo religijna w swym charakterze. W greckim świecie-kosmosie¹⁰, owa nieskończoność mająca cechy boskie, była wpisana na stałe w tkankę rzeczywistości, w której dostrzegano niezwykłą harmonię i porządek w całej jej jedności. Grecki świat-kosmos jest odzwierciedleniem absolutnego ładu, odwiecznie zadanej wewnętrznej harmonii oraz dyscypliny istnień we wzajemnych relacjach. Jest jednolitą uporządkowaną strukturą z wielkim łańcuchem bytów, w której ma swoje miejsce wielość istnień. Doskonały kosmos jest jednością w nieustannej przemianie, wszelkie przeobrażenia podlegają jednemu, wiecznemu prawu, które jest wspólne dla materii ożywionej i nieożywionej. „Stałe są tylko relacje, a wszelkie przejawy życia podlegają ciągłej przemianie”¹¹. W takim rozumieniu świata człowiek był jednym z elementów rzeczywistości. Jego natura stanowiła część składową natury Wszechświata, a jego rozum część powszechnego rozumu boskiego, zatem żyć zgodnie z naturą, znaczyło żyć zgodnie z ładem ustanowionym na świecie, z prawami natury, z odwiecznym *Logosem*¹². Odejście od praw *Logosu* doprowadza do samozałudy, gdyż w ten sposób człowiek, stając ponad naturą, będzie działał jedynie na własną szkodę¹³. W rozumieniu greckim świat funkcjonował na podstawie zasady sprawiedliwości i umiaru, zatem ludzkie aktywności powinny

⁸ *Arché* z gr. ‘zasada’, ‘przyczyna’, ‘praszubstancja wszystkich bytów’, ‘podstawowy składnik rzeczywistości’. Dla uzupełnienia pragnę dodać, że pojęcie *arché* w filozofii W. Tatarkiewicza i E.I. Zielińskiego jest rozumiane jako ‘zasada’, natomiast u F. Coplestona jest rozumiane jako ‘pierwotny element czy substrat’ rzeczywistości. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, s. 27-28; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 76; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Lublin 2004, s. 26.

⁹ D. Dembińska, *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 11, 2013, s. 26.

¹⁰ *Kosmos* z gr. oznacza – ‘ład’, ‘porządek’.

¹¹ A. Hajduk, *Trzy aspekty ekologii Seneki i św. Franciszka*, w: *Ekologia i społeczeństwo: Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 56.

¹² M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, II 17, tłum. M. Reiter, Warszawa 1988, s. 12.

¹³ A. Hajduk, *Trzy aspekty...*, s. 54.

być ugruntowane na poczuciu obowiązku wobec całości, w której człowiek żyje¹⁴. Aktywność człowieka miała być odzwierciedleniem piękna rozumnego świata. W owej rzeczywistości było miejsce dla istot doczesnych, czyli śmiertelnych, ale także był to świat nieśmiertelnych bogów¹⁵. Warstwa boska nie podlegała ograniczeniom czasowo-przestrzennym, typowym dla śmiertelnych ludzi. Bogowie kosmosu charakteryzowali się cechami ponadludzkimi, takimi jak: wieczna młodość i nieprzemijające piękno, absolutna mądrość, niebywała siła oraz nieśmiertelność¹⁶.

Zadaniem niniejszej pracy będzie próba przedstawienia jednego zasadniczego problemu: określenia istotnych cech *arché* u milezyjskich filozofów przyrody przez wskazanie możliwych związków z teologią.

I. Zagadnienie *arché* u milezyjskich filozofów przyrody

1) Tales z Miletu

Tales z Miletu uznawany jest powszechnie za pierwszego filozofa cywilizacji europejskiej. Źródła naukowe nie podają, że myśliciel ten pozostawił po sobie spuściznę w postaci tekstów filozoficznych czy zapisków. Wszystko, co wiemy o Talesie, zawdzięczamy przekazom innych filozofów¹⁷. Mędrzec ten nie dysponował uporządkowaną wiedzą, która wyjaśniałaby przyczyny i prawidłowości zdarzeń. Szukając początków wszystkiego, co jest, istnieje, filozof postawił pytanie samej przyrodzie.

Według Talesa świat-kosmos został zbudowany z jednego tworzywa materialnego, z którego wywodzą się wszechrzeczy i na które w końcu się rozpadają. Owo tworzywo nie zmienia się, jego struktura jest niezmienna, jego istota jest zawsze taka sama. Jak podaje Diogenes Laertios, „Tales uczył, że początkiem wszechrzeczy jest woda”¹⁸. Zgodnie z myślą Talesa, woda to żywioł i zasada, z której wszystko, co istnieje, bierze początek i w której odnajduje swój kres¹⁹. Ma zdolność przybierania różnych form istnień: postać człowieka, kamienia, roślin czy powietrza. Przybierając różne formy, nie potrzebuje żadnej

¹⁴ D. Dembińska, *Moja krótka...*, s. 24.

¹⁵ M. Jastrzębski, *Wczesna filozofia Grecka jako archaiczna droga do nieśmiertelności. Próba rekonstrukcji*, Białystok 2014, s. 161.

¹⁶ Tamże, s. 160.

¹⁷ Należy tutaj wymienić takich filozofów jak: Platon, Arystoteles czy Diogenes Laertios.

¹⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 23.

¹⁹ J. Malita-Król, *Cztery korzenie rzeczywistości. Analiza porównawcza postrzegania żywiołów u filozofów presokratejskich i we współczesnych tradycjach czarostwa*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy”, nr 33, 2017, s. 158.

siły zewnętrznej, gdyż sama jest źródłem własnej siły²⁰. Jest przyczyną ruchu, życiem i duszą wszelkich istnień. Przenika i buduje świat doczesny, jest nadającą mu byt podstawą²¹. Jako pierwotny budulec rzeczywistości ma w sobie znamiona wieczności, ponieważ nie ma początku ani końca. Na podstawie własnych obserwacji rzeczywistości, w której egzystował, Tales ustalił, że to właśnie woda jest zasadą świata. W kontekście *arché* świata odnajdujemy wypowiedź Talesa w filozoficznym dziele Arystotelesa zatytułowanym *Metafizyka*, która brzmi następująco: „pokarm, jakim żywią się wszystkie jestestwa, jest wilgotny i że z wilgotności powstaje samo ciepło i dzięki temu żyje (a zasadą każdej powstającej rzeczy jest to, z czego ona powstaje). [...] a wszelkie nasienie jest z natury wilgotne, a woda jest zasadą natury rzeczy wilgotnych”²². Zatem zgodnie z myślą filozofa, wszystko, co istnieje, pochodzi z wody i z wody się składa. Szukając zasady świata, Tales bada różne zjawiska przyrody ożywionej i nieożywionej. Wprowadza nową metodę badania rzeczywistości – obserwację. Na jej podstawie wyciąga wnioski, budując przy tym nowy obraz rzeczywistości, bez odwoływania się do mitologii. Taki sposób badania rzeczywistości zainicjował myślenie filozoficzne. Teoria owego obrazu świata ma także charakter metafizyczny. Do czasów obecnych przetrwała jedyna wypowiedź Talesa, którą odnajdujemy w dziele Platona *Prawa*, a która jest w swym sensie zasadniczo religijna. Tales w trakcie swoich rozważań nad strukturą oraz prawami rządzącymi rzeczywistością przyrodniczą jednoznacznie stwierdził, że „wszystko jest pełne bogów”²³. Grecki myśliciel uważał, że poprzez wodę przejawia się dusza²⁴ świata i boska nieograniczona siła, wilgoć była bowiem rozumiana jako boska zasada życia²⁵. Stwierdzenie, że wszystko jest pełne bogów, może oznaczać, że cała przyroda zarówno ożywiona, jak i nieożywiona, w całej swej jedności, jest wypełniona tajemniczą mocą. Świat, który nas otacza, jest pełen bogów oraz skutków ich mocy. Zatem bogów można doświadczać przez skutek, jest on bowiem tym, co można zmysłami objąć, to znaczy, wzrokiem ogarnąć i chwycić rękoma²⁶. W tymże świecie bogowie nie żyją w odosobnieniu czy w jakimś niedostępnym miejscu dla ludzkich oczu, lecz są przed nami bezpośrednio, są tak naprawdę wszędzie, wystarczy po nich sięgnąć.

²⁰ J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010, s. 13.

²¹ M. Jastrzębski, *Wczesna filozofia...*, s. 160.

²² Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 20.

²³ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, 899 b.

²⁴ Według Talesa wszystkie części, które tworzą całość rzeczywistości, mają duszę, która jest zasadą ruchu. Arystoteles w traktacie *O duszy* cytuje wypowiedź Talesa, który mówi wprost: „wszystko ma duszę”. Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1998, I 2, 405a19.

²⁵ W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń 2002, s. 24.

²⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 55.

2) Anaksymander z Miletu

Filozofię Anaksymandra z Miletu możemy poznać dzięki świadectwu innych myślicieli²⁷, ale także dzięki fragmentowi jego własnego dzieła, który przetrwał do czasów obecnych. Fragment ten składa się tylko z jednego zdania, które jest niezwykle cenne dla poznania i zrozumienia myśli tegoż wybitnego filozofa starożytnej Grecji.

Anaksymander w swoich rozważaniach nad źródłem wszystkich rzeczy jako pierwszy posłużył się terminem *arché*. Zbudował nowy obraz świata-kosmosu, inaczej niż Tales, który kierował się kategoriami prostej intuicji zmysłowej, na podstawach czysto logicznych: opierając się tylko i wyłącznie na naturalnej dedukcji. Wyjaśniając różne zjawiska rzeczywistości, sięgnął po metodę badawczą charakteryzującą się myśleniem konstruktywnym. Aby poznać źródło wszystkich rzeczy pozostałych, sukcesywnie i gorliwie dążył do odkrycia matematycznego stosunku w proporcji między całością świata a jego poszczególnymi elementami. Dążenie to miało wyjaśnić, że konstrukcja świata opiera się na podstawach geometrycznej schematyzacji, wobec tego świat ze wszystkimi jego częściami należy traktować jako całość. Na podstawie czysto logicznych wniosków Anaksymander odrzucił *arché* (wodę) swojego mistrza Talesa jako zasadę świata, uzasadniając, że niemożliwe jest, aby mająca jednostronny skład woda mogła być podstawą istnienia innych rzeczy o budowie odmiennej, jak ogień czy ziemia²⁸. Także żaden związek, który jest obecny w świecie, nie może być podstawą i tworzywem dla rzeczy pozostałych, gdyż one powstają, zmieniają się i giną, nie mogą przez to uchodzić za pierwotne²⁹. Pierwotnym tworzywem musi być coś, co jest nieokreślone czaso-przestrzenne, ilościowo i jakościowo, coś bez własności widzialnych dla ludzkich oczu. Według Anaksymandra, cechą wyróżniającą ową siłę, w której wszystkie inne rzeczy odnajdują swój początek, musi być to, że ona sama w swej naturze jest bezkresna³⁰, czyli wolna od wszelkich granic. Simplikios w kontekście pierwszej zasady świata cytuje filozofa z Miletu w ten sposób: „Anaksymander twierdził, że początkiem rzeczy istniejących jest pewna natura bezkresu, z której powstają nieba i zawarte w nich światy”³¹. Tym pierwszym tworzywem, budulcem Wszechświata, z którego czerpie pokarm wszelkie powstające istnienie, co wszystko obejmuje i wszystkim kieruje, według Anaksymandra

²⁷ Należy tutaj wymienić takich filozofów jak: Arystoteles, Simplikios z Cylicji czy Teofrast z Eresos.

²⁸ Tamże, s. 57.

²⁹ J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody...*, s. 13.

³⁰ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 57.

³¹ Simplikios, *In Phys.*, 24, 13, w: *Historia filozofii...*, s. 25.

jest bezkres – *apeiron*³². Filozoficzna koncepcja *apeiron* w starożytnej myśli greckiej proponowała ciekawe rozwiązanie w kreowaniu ogólnego obrazu świata. Podaje ona, że w procesie formowania się świata z *apeiron* etapami i stopniowo wyłaniały się przeciwieństwa takie jak: ciepło i zimno, dzień i noc, suchość i wilgoć, a następnie żywioły: woda i ogień, ziemia i powietrze. Owe przeciwieństwa wyodrębniały się wskutek wiecznego ruchu³³, bez którego nie ma powstawania i zanikania. Czas rodzenia się Wszechświata to także proces cyklicznego niszczenia i odradzania się światów, w konsekwencji dochodzi do niesprawiedliwości, gdyż poszczególne przeciwieństwa zawłaszczają się, niejako wyrządzając tym sobie krzywdę. Obecny porządek Wszechświata nie jest wieczny, kiedyś ponownie przeobrazi się w *apeiron*, z którego się wyłonił. Jedyny ocalały fragment dzieła Anaksymandra, zgodnie z przekazem Simplikiosa, podaje, jak czytamy: „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczeją, zgodnie z koniecznością: płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu”³⁴.

Należy zauważyć, że powstałe elementy, które sobie nawzajem „oddają” sprawiedliwość, podlegają karze zniszczenia tożsamego z powrotem do *apeiron*, realizując tym samym konieczność³⁵ przemian w obrębie kosmosu. *Apeiron* odwiecznie generuje i degraduje elementy *kosmosu* w toku ciągłych zmian. Niewątpliwie można przyjąć, że jest to „zależne od posiadania nadmiaru, za który rzeczy muszą płacić odszkodowanie przez odstępowanie innym tego, z czego korzystają obecnie”³⁶. Wyodrębnianie, oddzielanie i formowanie się pierwszych rzeczy z *apeiron*, „dokonuje się przeto przed trybunałem czasu, który – jak sędzia w sporze między sąsiadami – czuwa, aby wina została ukarana”³⁷. Czas ujawnia działanie konieczności, czyli samej pierwotnej zasady rzeczywistości, i jednocześnie, w obrębie kosmosu, wyznacza moment rozpadu poszczególnych części oraz ich powrotu do *apeiron*, czyli określa, kiedy wydany wyrok zostanie spełniony³⁸.

W zakres koncepcji *apeiron* wchodzi element nieskończoności, która ma zdecydowanie metafizyczno-religijny charakter. Owa nieskończoność wplata się w wizję absolutnego początku, gdyż ona sama nie ma początku w czasie, ponieważ nie ma granic. Arystoteles w *Fizyce* ustala cechy *apeiron* z pojęcia absolutnego początku tymi słowami:

³² J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody...*, s. 13.

³³ Wieczny ruch Anaksymandra ma charakter witalny.

³⁴ Simplikios, *In Phys.*, 24, 17, „Studia Redemptorystowskie”, nr 11, 2013, s. 27.

³⁵ D.W. Biedrzyński, «Niezrodzony» i «niezniszczalny» jako znaki prawdy w ujęciu Parmenidesa w kontekście pojęcia czasu, „Folia Philosophica”, nr 39, 2018, s. 187.

³⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 78.

³⁷ D. Dembińska, *Moja krótka...*, s. 28.

³⁸ D.W. Biedrzyński, «Niezrodzony» i «niezniszczalny»..., s. 188.

Co więcej, będąc zasadą jest zarazem niestworzona i niezniszczalna. Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie – swój kres. Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swej zasady, lecz że ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje wszystko i wszystkim rządzi [...]. Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna³⁹.

Zatem zgodnie z przekazem Arystotelesa nieskończoność, która jest częścią składową koncepcji *apeiron*, zawiera w sobie cechy boskie, gdyż jest nieśmiertelna i niezniszczalna, zatem wieczna w swej naturze. Nieskończoność nie ma zasady w sensie początku, znaczy to, że jest niezrodzona i nosi w sobie znamiona wieczności, która przysługuje tylko bóstwom. Pośrednio przekazany przez Arystotelesa cytat wypowiedzi filozofa z Miletu na temat pierwotnej zasady świata brzmi następująco: „*apeiron* jest tym, z czego wszystko się wywodzi i do czego wszystko powraca”⁴⁰. Zgodnie z ową myślą, *apeiron* nie ma początku ani końca, tylko sam jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy⁴¹ w swoim wiecznym trwaniu. Dla uzupełnienia należy posłużyć się słowami Anaksymandra, które zostały przekazane pośrednio przez Teofrasta z Eresos. Według filozofa pierwotna zasada świata: „Jest [...] wieczna i nie starzeje się, otacza też wszystkie światy”⁴². Dla uzasadnienia teologicznego znaczenia owej nieskończoności należy ponownie posłużyć się słowami Arystotelesa, jak czytamy:

nieskończoność [...] obejmuje wszystko i wszystkim rządzi, jak twierdzą ci, co nie uznają obok nieskończoności żadnych innych przyczyn, jak np. „Ducha” [Anaksagoras] czy „Miłości” [Empedokles]. Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna⁴³.

Badając element teologiczny w zagadnieniu nieskończoności, warto zwrócić uwagę na określenia, jakich używa Arystoteles. Pojęcie nieskończoności zawiera w sobie takie właściwości jak obejmowanie i rządzenie, znaczy to, że musi być czymś, „co przez wszystkie rzeczy jest objęte”⁴⁴, czyli otacza wszystko i wszystkim kieruje. Z pewnością musi być czymś wszechobjemu-

³⁹ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, III 4, 203b6.

⁴⁰ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 65.

⁴¹ Można to także zinterpretować, że *apeiron* to coś, na zewnątrz czego nic nie istnieje, co nie ma już nic na zewnątrz. Zob. tamże, s. 68.

⁴² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, s. 116.

⁴³ Arystoteles, *Fizyka...*, III 4, 203b6.

⁴⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 66.

jącym i wszechwładnym, posiadaczem najwyższej mocy i panowania. Musi być czymś aktywnym, dynamicznym, w jakimś sensie motorem dla innych rzeczy, można nawet powiedzieć, że jest najaktywniejszą rzeczą w świecie. Właściwości, takie jak obejmowanie i rządzenie, świadczą o istnieniu cech najwyższych i absolutnych pierwotnej zasady wszystkich rzeczy pozostałych. Zatem pierwotna i najwyższa zasada świata musi być bóstwem. Majestatyczność koncepcji *apeiron* polega na tym, że zawiera ona w sobie problem transcendentalny, który został odkryty w momencie, gdy Anaksymander dokonał przeniesienia „Boga” czy „bóstwa” z bóstw tradycyjnych na pierwszą zasadę bytu za pomocą samodzielnych racjonalnych dociekań myślowych. Koncepcja *apeiron* zawiera w sobie element boskości, którą można rozpoznać po takich atrybutach, jak: nieśmiertelność, nieskończoność czy wieczność. *Apeiron* jest urzeczywistnieniem bóstwa jako takiego, bez początku i bez końca, zatem wiecznego w swym trwaniu.

Zgodnie z myślą Anaksymandra, wszystko, co dzieje się w świecie, działa według racjonalnych praw, którym człowiek powinien się podporządkować. Prawa te, rządzące całą przyrodą, są wyrazem boskiej sprawiedliwości. Zatem boskość praw objawia się w życiu pojedynczego człowieka, ale również w życiu zbiorowym (społecznym – więziach ludzkich), ekonomicznym (handlu) i politycznym (strukturach państwa).

3) Anaksymenes z Miletu

Anaksymenes z Miletu, budując własne koncepcje filozoficzne, przejmuje wiele od swoich greckich mistrzów, związanych ze szkołą milezyjską, tj. od Talesa i Anaksymandra. Do czasów obecnych zachowały się jedynie trzy fragmenty z dzieła filozofa. Spuściznę po Anaksymenesie możemy również poznać dzięki przekazom i komentarzom jego uczniów czy kontynuatorów jego myśli⁴⁵.

Anaksymenes w trakcie swoich filozoficznych rozważań nad pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy przejmuje *arché* (bezkres), od swojego nauczyciela Anaksymandra, niejako modyfikując tę koncepcję. Według tegoż greckiego myśliciela niczym nieograniczony bezkres – *apeiron*, należy uzupełnić ograniczającym powietrzem – *aer*, które jest składnikiem najbardziej zmiennym i ulegającym transformacjom. Ze względu na swoją strukturę jest składnikiem mającym łatwość przybierania różnych stanów skupienia, co wpływa na podniesienie wartości tego pierwiastka rzeczywistości, nadaje się zatem na pierwotny budulec świata-kosmosu. Według Anaksymenesa powietrze jako pierwotna

⁴⁵ Należy tutaj wymienić takich filozofów jak: Teofrast z Eresos, Simplikios z Cylicji czy Aëtios.

zasada świata objawia się w różnych stanach fizykalnych, przez rozrzedzenie czy zagęszczenie, zgodnie z przekazem Teofrasta z Eresos: „Kiedy jest rozrzedzone, staje się ogniem, kiedy natomiast ulega zagęszczeniu, staje się wiatrem, następnie chmurą, a gdy jeszcze bardziej zgęstnieje, staje się wodą, potem ziemią, wreszcie kamieniem, a z tych właśnie rzeczy powstaje wszystko inne”⁴⁶.

Filozof, poszukując *arché* świata, poznawał naturę rzeczywistości na podstawie własnych obserwacji. Przyglądając się różnym zjawiskom przyrodniczym, doszedł do wniosku, że kamień jest ciałem najzimniejszym i najbardziej zwartym w swej budowie, natomiast ogień jest substancją najgorętszą i najrzadszą⁴⁷. Podejmował liczne próby wyjaśniania zjawisk takich jak: powstawanie gradu, śniegu czy tęczy. Obserwując niebo, stwierdził, że ciała niebieskie są płaskie i wiszą niczym liście w powietrzu.

Filozoficzna koncepcja *arché* greckiego myśliciela z Miletu podaje, że początkiem i budulcem wszystkich rzeczy pozostałych jest powietrze, „z niego bowiem wszystko powstaje i na nie się znowu rozpada”⁴⁸. Za proces rozrzedzania i zagęszczania, odpowiada ruch powietrza. Według koncepcji, ruch⁴⁹ oznaczał życie, a gdzie jest ono obecne, tam jest aktywna i działająca dusza, odpowiadająca za trwanie świata. Cytując filozofa z Miletu, zgodnie z przekazem Aëtiosa: „Podobnie jak dusza [...], która jest powietrzem, trzyma nas w skupieniu, tak i cały świat również otacza tchnienie i powietrze”⁵⁰. Anaksymenes wprowadza terminologiczne rozróżnienie między powietrzem – *aer*, a tchnieniem życia – *pneuma*, jednakże nie różnicuje tych pojęć, tylko traktuje je na równi. Powietrze i tchnienie uważał za synonimy. Zatem powietrze jest tchnieniem, które wypełnia, przenika i pobudza do życia cały kosmos wraz z człowiekiem. Jest jak pokarm dla pozostałych rzeczy, podtrzymuje bowiem funkcje życiowe wszystkich organizmów w świecie przyrody. Wszystko, co żyje, oddycha powietrzem, zaś jego brak oznacza pewną śmierć. Panuje nad całym kosmosem, tak jak dusza panuje nad naszym całym ciałem. Kosmos wraz z człowiekiem składa się z tego samego tworzywa i jest stale i niezmiennie

⁴⁶ Simplikios, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa*, 24, 26, tłum. B. Kupis, w: *Antologia tekstów filozoficznych*, red. K. Kałuża, A. Pelc, Kraków 2002, s. 13. Dla uzupełnienia pragnę dodać, że jest to jeden z trzech zachowanych fragmentów z dzieła filozofa.

⁴⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, s. 29.

⁴⁸ W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii...*, s. 25.

⁴⁹ Łatwo zauważyć, że Milezyjczyk pod inspiracją myśli swojego nauczyciela, przejmuje teorię o wiecznym ruchu. Anaksymenes uważa, że powietrze znajduje się niemal wciąż w stanie ruchu, a kiedy znajduje się w stanie spoczynku, „wtedy nie jest widzialne dla oka, lecz ujawnia się pod postacią zimna, ciepła, wilgoci i ruchu”. Zob. Hipolit, *Ref.*, I, 7, 2 = Diels-Kranz, 13 A 7, tłum. B. Kupis, Warszawa 1989, s. 12. Dla uzupełnienia pragnę dodać, że jest to drugi z trzech zachowanych fragmentów z dzieła filozofa.

⁵⁰ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, s. 160. Zacytowane zdanie jest trzecim zachowanym fragmentem z dzieła filozofa.

poddawany zmiennym procesom i prawom przyrody. Anaksymenes w swoich rozważaniach nad pierwszą przyczyną świata zwraca uwagę, inaczej niż jego greccy poprzednicy, na problem wspólnego pochodzenia świata i człowieka. Człowiek i świat mają wspólne źródło swego pochodzenia. Owa koncepcja zawiera w sobie analogię: identyczne pochodzenia świata (makrokosmosu) i człowieka (mikrokosmosu)⁵¹ w procesie rodzenia się pierwszych rzeczy. Można by powiedzieć, że człowiek i świat wywodzą się ze wspólnego pnia, którego bytową podstawą jest powietrze. Wątek zawarty w owej koncepcji o wspólnym pochodzeniu świata i człowieka będzie poruszany i rozwijany przez kolejnych filozoficznych myślicieli.

Koncepcja Anaksymenesa zawiera w sobie także element boskości. Należy zwrócić uwagę na zdanie przytoczone przez greckiego filozofa, które mówi, że *arché* – powietrze jest tym, z czego wszystko się wywodzi, „z niego bowiem wszystko powstaje”⁵². Skoro powietrze jest źródłem i tworzywem wszystkiego, jest także i dla bogów. Augustyn z Tagasty w swoim dziele *Państwo Boże* zauważa element boskości w koncepcji presokratyka, mówiąc tymi słowami: Anaksymenes „istnieniu bogów nie przeczył i nie przemilczał o nich; wierzył jednak, że nie przez nich powietrze owo stworzone jest, lecz że i oni z powietrza powstałi”⁵³. Bogowie wylaniają się z powietrza jako swego pierwotnego tworzywa. Anaksymenes, tak samo jak jego nauczyciel Anaksymander, zachował niezliczonych bogów, oznacza to, że częścią składową *arché* jest także element boskości jako warunek niezbędny do panowania nad wszystkim. Wszystkie rzeczy składają się z podobnych do siebie cząsteczek, a każda z osobna rzecz staje się z właściwych sobie cząstek spośród owych wszystkich cząstek. Wytwórcą rzeczy, które widzimy zewsząd, musi być ktoś o szczególnej mocy i sile. Zatem powietrze jako pierwotna zasada świata, od którego wszystko się zaczęło, musi w swej naturze zawierać rozum boski, bez którego nic by się stać nie mogło. Filozof w trakcie swych rozważań nad pierwszą przyczyną rzeczy pozostałych, mówi: światem rządzą bogowie, którzy wyłonili się z powietrza⁵⁴. Owo zdanie sugeruje nam obecność boskich przyczyn, które ujawniają swoją moc w kreowaniu i rozumnym planowaniu świata.

*

Arché przeżywana w doświadczeniu metafizycznym nie ma w sobie żadnej „stałej” trwałości, jaką mają elementy świata ujawniającego się

⁵¹ D. Kubok, «Apeiron» Anaksymandra, czyli o tym, co pierwsze w filozofii, „Folia Philosophica”, nr 17, 1999, s. 25.

⁵² W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii...*, s. 25.

⁵³ Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. T. Kubicki, Kęty 2015, s. 290.

⁵⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 81.

w poznaniu ukształtowanym przez myślenie dyskursywne. Istnieje zatem pokusa, by określić ją (*arché*) jako czyste przemijanie, przepływ nieuchwytej terażniejszości⁵⁵.

Abstract

The purpose of this article is an attempt to present one fundamental problem: identification of the essential features of the arché in Milesian philosophers of nature by indicating possible relationships with theology. The theological interpretation of the Milesians indicates that arché does not merely have a material dimension, it is inherently external, going beyond, and consequently, the original principle contains a peculiar transcendence. In the concepts of natural philosophers, there is an archaic path to immortality, infinity, and eternal existence, which are, in essence, divine attributes. There is a clear search to determine the relationship of divine sphere of existence with the world that we know from everyday experience. This means that the Milesians have found a plane on which the divine sphere and the temporal sphere can meet. There are certain frameworks within which there is an interaction between the divine element (constant and invariant) and temporal (transient and finite).

Keywords: pre-Socratic philosophy, arché, theology.

Słowa kluczowe: filozofia presokratejska, arche, teologia.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 203b6, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, I 2, 405a19, tłum. P. Siwek, Warszawa 1998.
- Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. T. Kubicki, Kęty 2015.
- Aureliusz M., *Rozmyślenia*, II 17, tłum. M. Reiter, Warszawa 1988.
- Bartoszewski J., *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010.
- Biedrzyński D.W., «Niezrodzony» i «niezniszczalny» jako znaki prawdy w ujęciu Parmenidesa w kontekście pojęcia czasu, „Folia Philosophica”, nr 39, 2018, s. 179-194.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Lublin 2004.
- Dembińska D., *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 11, 2013, s. 27-52.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984.
- Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001.
- Hajduk A., *Trzy aspekty ekologii Seneki i św. Franciszka*, w: *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 53-69.

⁵⁵ P. Sikora, *Metafizyczne doświadczenie niestalej arche*, „Analiza i Egzystencja”, nr 41, 2018, s. 40.

- Hipolit, *Ref.*, I, 7, 2 = Diels-Kranz, 13 A 7, tłum. B. Kupis, Warszawa 1989, s. 12.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jastrzębski M., *Wczesna filozofia Grecka jako archaiczna droga do nieśmiertelności. Próba rekonstrukcji*, Białystok 2014.
- Kirk S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kubok D., «Apeiron» Anaksymandra, czyli o tym, co pierwsze w filozofii, „Folia Philosophica”, nr 17, 1999, s. 15-28.
- Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010.
- Lloyd G.E.R., *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998.
- Łukasik A., *Wprowadzenie*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010, s. 5-26.
- Malita-Król J., *Cztery korzenie rzeczywistości. Analiza porównawcza postrzegania żywiołów u filozofów presokratejskich i we współczesnych tradycjach czarostwa*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy”, nr 33, 2017, s. 157-166.
- Milczarek-Gnaczyńska M., *Jednostka a społeczeństwo. Władysław Mieczysław Kozłowski o człowieku – wybrane aspekty*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych”, nr 4, 2013, s. 7-16.
- Palacz R., *Klasyki filozofii*, Warszawa 1987.
- Platon, *Prawa*, 899 b, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000.
- Simplikios, *In Phys.*, 24, 13, w: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń 2002, s. 25-30.
- Simplikios, *In Phys.*, 24, 17, „Studia Redemptorystowskie”, nr 11, 2013, s. 27-52.
- Simplikios, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa*, 24, 26, tłum. B. Kupis, w: *Antologia tekstów filozoficznych*, red. K. Kałuża, A. Pelc, Kraków 2002, s. 13-20.
- Subczak M., *Antyczna tradycja filozoficznych sposobów życia jako wzorzec dla współczesności*, „Logos i Ethos”, nr 1 (44), 2017, s. 7-31.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń 2002.

Doświadczenie mistyczne w religiach niechrześcijańskich.
Perspektywa filozoficzna
„Filozofia Chrześcijańska” 17 (2020), s. 179-198

JAKUB MAJCHRZAK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Myśl Wincentego Granata wobec problemów współczesności

Wincenty Granat (1900-1979) jest zaliczany do grona polskich prekursorów personalizmu¹. Mimo że jego dorobek naukowy jest niezwykle imponujący i liczy ponad 330 pozycji bibliograficznych², to ów związany z Lublinem oraz Katolickim Uniwersytetem Lubelskim profesor jest postacią właściwie szerzej nieznaną, nawet w kręgach filozoficznych. Niewykluczone, że zdecydowała o tym kwestia niezbyt popularnej w czasach jego aktywności naukowej tematyki teologiczno-filozoficznej personalizmu. Być może jego rolą – jak na prekursora przystało – było przygotowanie gruntu, również naukowego, dla późniejszego nauczania Jana Pawła II, który w wielu aspektach pozostał pod wyraźnym wpływem myśli Granata.

Tym, co wyróżnia Granata, jest próba harmonijnego łączenia filozofii i teologii w celu przybliżenia współczesnego człowieka do prawdy o nim samym, najpełniej wyrażonej w Osobie Jezusa Chrystusa. Zarówno poznanie o charakterze filozoficznym, jak i poznanie teologiczne, opierające się na objawieniu, stykają się w fenomenie osoby ludzkiej. Na tym założeniu Granat buduje swoją nowatorską koncepcję humanizmu chrześcijańskiego, która stanowi istotną alternatywę, a niekiedy cenne uzupełnienie wielu innych, współczesnych nurtów humanistycznych.

W ramach tej koncepcji wskazywał na niebagatelną rolę Kościoła w dzisiejszym świecie. Jako personalista chrześcijański akcentował przede wszystkim

¹ Por. K. Guzowski, *Aneks*, w: J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koproński, Warszawa 2010, s. 187.

² Por. H.I. Szumił, *Profesor i Mistrz. Sługa Boży Wincenty Granat*, Lublin 2017, s. 83.

kim to, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa – Osoby, wokół której skupiają się osoby ludzkie na drodze realizacji pełni swego człowieczeństwa, czyli uczestnictwa w naturze trzech Osób Boskich. Granat nie poprzestawał jednak na perspektywie teologicznej, lecz wskazywał na istotne zadania spełniane przez Kościół w wymiarze praktycznym. Wymieniał wśród nich m.in. troskę o pokój na świecie, konieczność dialogu z innymi religiami i odmiennymi orientacjami światopoglądowymi, zaangażowanie po stronie ludzi pracy czy potrzebę twórczej dyskusji ze środowiskiem kultury i nauki.

Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania i troski było zagadnienie pokoju światowego. Wskazywał przy tym, że wysiłki na rzecz tej szlachetnej sprawy należy w pierwszej kolejności skierować ku indywidualnej praktyce życia każdego człowieka. O pokój starać się mają poszczególne osoby, umacniające go we wzajemnych relacjach tak z osobami sobie bliskimi, jak i z tymi, które są wrogo wobec nich nastawione. Jednak aby móc podjąć się realizacji tego zadania, najpierw każdy we własnym zakresie musi zatroszczyć się o harmonię, uporządkowanie i stabilizację swojego wnętrza, a także o zgodność wyznawanych teorii moralnych z codzienną praktyką. Źródłem pokoju jest Bóg i to od Niego należy czerpać siły do osobistych starań.

Na podstawie zarysowanych sfer tematycznych, które są analizowane w dalszych partiach tekstu, można dostrzec, jak rozległe były zainteresowania Wincentego Granata oraz jak dojrzałe i ponadczasowe było jego dzieło. Być może po 40 latach, jakie mijają od śmierci tego wybitnego lubelskiego personalisty, nadszedł czas, by jego myśl wybrzmiała na nowo w aktualnych kontekstach, a jego twórcza refleksja zainspirowała do właściwych rozwiązań bieżących problemów.

Humanizm chrześcijański

Humanizm najczęściej definiuje się jako kierunek w filozofii uznający centralne miejsce człowieka w świecie i koncentrujący się wokół zagadnień związanych z ludzką egzystencją. W toku dziejów mieliśmy do czynienia z wieloma koncepcjami tego nurtu ewoluującymi w zależności od zachodzących przemian cywilizacyjnych i kulturowych. Obecnie zagadnienie humanizmu odżyło na nowo, a być może stało się jeszcze bardziej aktualne niż przed laty, za sprawą rozwijającej się kultury postmodernistycznej, opierającej się na kulcie nauki i techniki. Najbardziej rozpowszechniony obecnie nurt humanizmu, tj. transhumanizm, próbuje zrozumieć człowieka i przyczynić się do jego rozwoju przy zastosowaniu wyłącznie naukowej metodologii oraz osiągnięć nauki w sferze technologii.

Wincenty Granat miał świadomość, że swoją ogromną popularność, tak w ciągu wieków, jak i obecnie, humanizm zawdzięcza w głównej mierze pierwotnej potrzebie i dążeniu człowieka do poznania prawdy o sobie oraz o ostatecznym celu swego istnienia. Pisał: „W wielkich powszechnych religiach istnieją myśli o naturze i celu człowieka; te problemy były i są przedmiotem rozważań filozoficznych i nauk przyrodniczych. Można by powiedzieć, że ludzkość, odkąd zaczęła rozmyślać nad swoim istnieniem, ciągle szukała człowieka i w jakimś stopniu go odnajdywała³”. Granat zdawał sobie sprawę z faktu, że to pierwotne dążenie do samopoznania jest obecne w każdym człowieku, a ludzie różnią się między sobą spojrzeniem na rzeczywistość, co w konsekwencji prowadzi do wielu koncepcji humanizmu, który to fakt odnotował następująco: „Obecnie jesteśmy świadkami oszałamiającej wprost kariery terminu humanizm; otrzymał on wielką ilość etykietek i pieczętek wartościujących⁴”.

Spośród wielu rozmaitych odmian humanizmu Granat przyjmował i propagował humanizm chrześcijański. Właśnie w tej idei odnajdywał pełnię prawdy o człowieku oraz dostrzegał realne perspektywy jego rozwoju. Humanizm chrześcijański można przyporządkować do szerszego nurtu tzw. „humanizmu personalistycznego”. Granat twierdził, że to pojęcie osoby w pełni jest w stanie ująć człowieka, który jest zarówno istotą fizyczną, jak i duchową, realizuje dążenia tak doczesne, jak i religijne, a także spełnia się zarówno w swojej podmiotowości, jak i w wymiarze społecznym. W perspektywie teologicznej tę wielowymiarowość człowieka oddaje prawda o jego podobieństwie do Boga, o tym, że każdy z nas nosi w swym wnętrzu Bożą cząstkę i pragnie zjednoczenia z Bogiem, choć nie wszyscy to sobie uświadamiają.

Prawda o podobieństwie człowieka do Boga w pełni wyraża się w Osobie Jezusa Chrystusa, który jako Bóg przyjął ludzką cielesność i tym samym wszedł w codzienność zmagania oraz wyzwania ludzkości. Dlatego też Granat zakorzenił humanizm chrześcijański w Osobie Chrystusa i wskazywał, że człowiek nie jest w stanie zrozumieć siebie i rozwijać się bez Jezusa. Ujął to w ten sposób: „W teologii dogmatycznej starałem się wiązać prawdy o Bogu, prawdy o Jezusie Chrystusie z prawdami o człowieku. [...] Zaczyna się odkrywać w człowieku wieku XX jego elementy transcendentne, głębinowe, tajemnicze, misteryjne i w ten sposób już się głosy coraz częściej odzywają, że nie zrozumiemy człowieka bez Boga⁵”. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na zbieżność myśli Granata i Wojtyły. Jan Paweł II w swojej słynnej homilii⁶

³ W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 11.

⁴ Tamże, s. 41.

⁵ H.I. Szumił, *Profesor i Mistrz*, s. 89-90.

⁶ Homilia wygłoszona na placu Zwycięstwa (obecnie plac Piłsudskiego) 2 czerwca 1979 r. w ramach pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Powszechnie uznaje się jej historyczne znaczenie dla późniejszych przemian ustrojowych i społecznych w Polsce.

w Warszawie również przypominał rodakom, że to Jezus Chrystus jest kluczem do zrozumienia człowieka, a co za tym idzie, do odnalezienia swego powołania w trudnej rzeczywistości komunistycznej: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa”⁷. Granat twierdził, że wcielony Chrystus najlepiej odsłania prawdę o życiu człowieka, a przede wszystkim wskazuje jedyną i pełną odpowiedź na pytanie o ostateczny sens ludzkiego istnienia, a jest nią perspektywa życia wiecznego w jedności z Trójcą Osób. Jest to założenie optymistyczne, które absurdalność i tragizm losu człowieka obecne w innych koncepcjach zastępuje radosną nadzieją na ostateczne spełnienie.

Granat wyjaśniał tajemnicę wcielenia, odnosząc ją bezpośrednio do roli miłości. Przez akt wcielenia Bóg ukazuje pełnię swojej miłości do człowieka. Bóg, będąc miłośnikiem człowieka, staje się tym samym pierwszym humanistą⁸. Wobec tego wcielenie nie jest rezultatem mechanicznych procesów przyrody, ale gestem Bożej woli. Przyjęcie przez Chrystusa ludzkiej cielesności stanowi wyraz aprobaty człowieczeństwa ze strony Boga, czym przeciwstawia się różnego rodzaju pesymizmom współczesnych nurtów humanistycznych. Tym, co w pierwszej kolejności wyróżnia humanizm chrześcijański na tle koncepcji laickich, w tym transhumanizmu, jest właśnie uzależnienie ludzkiego rozwoju od relacji z wolnym, osobowym Bogiem, który jest miłością, podczas gdy inne kierunki, z transhumanizmem na czele, możliwość rozwoju i zrozumienia człowieka wiążą z narzędziami naukowymi.

Człowiek, który został stworzony na podobieństwo Boga będącego miłością, odczuwa to w swym wnętrzu, często niewłaściwie swe odczucia identyfikując, zarówno głód miłości, potrzebę bycia kochanym, jak i pragnienie dzielenia się miłością z innymi. Chęć doznawania miłości wypływa z utraty poczucia bezpieczeństwa i stabilizacji życiowej w obliczu różnorodnych wyzwań i problemów życia codziennego. Rzeczywista miłość zawsze oznacza bezinteresowną troskę o drugiego oraz chęć zapewnienia mu jak najlepszych warunków do istnienia i rozwoju. Czujemy się bezpieczniej, gdy mamy świadomość, że ktoś związany z nami bliską relacją jest w pobliżu, troszczy się o nas i zabiega o naszą pomyślność. Z kolei potrzeba dzielenia się miłością z innymi wynika wprost z samej natury miłości, która pragnie być rozdzielana i zawiera w sobie impuls do natychmiastowej reakcji na doznaną, bezinteresowną bliskość. Stąd też to przede wszystkim na miłości – skierowanej

⁷ P. Zuchniewicz, *Narodziny pokolenia JP II*, Warszawa 2007, s. 57.

⁸ Por. K. Guzowski, *Nowość humanizmu chrześcijańskiego*, w: W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 7.

ku sobie, ku Bogu i ku innym – opiera się rozwój człowieka w ramach całej idei „humanizmu chrześcijańskiego”. Granat uznawał miłość za źródło i podstawę wszystkich innych wartości humanistycznych. Jego zdaniem: „Miłość jest źródłem wszystkich wartości humanistycznych, a miłość chrześcijańska pojęta autentycznie nie przekreśla żadnych wartości ludzkich, nawet przeciwnych, ale podnosi je przynajmniej niekiedy do wyżyn heroizmu”⁹. Humanizm chrześcijański zwraca uwagę na realność grzechu, a co za tym idzie, na możliwość podziałów pomiędzy ludźmi, lecz to właśnie w wartości ewangelicznej miłości mającej swe źródło w osobowym Bogu dostrzega rozwiązanie problemu nienawiści i konfliktów między ludźmi¹⁰. Receptą na zażegnanie wszelkich waśni są również kontakty międzyludzkie oparte na uczuciu miłości i zatroskania względem siebie¹¹. Właśnie w tej szczególnej przestrzeni wzajemnego obdarowania dobrem i samym sobą dokonuje się rozwój osoby, który w ostatecznej perspektywie prowadzi do zbawienia¹².

Wincenty Granat dostrzegał również, że do pełnego rozwoju człowieka, oprócz wchodzenia w wartościowe relacje międzyludzkie oparte na miłości, konieczny jest zwrot ku sobie samemu i uporządkowanie własnego wnętrza. W związku z tym proponował narzędzie ascezy, wskazując przy tym na jej humanistyczny wymiar. Granat twierdził, że to wartości duchowe w głównej mierze decydują o rozwoju osobowym człowieka i w związku z tym wskazywał na drogę wyrzeczeń oraz zmagania z samym sobą i swoją fizycznością, by pomóc słabszym, jego zdaniem, wartościom duchowym dojść do głosu w naturze ludzkiej. Ujmował to tak:

Wartości duchowe, choć wyższe od materialnych, są słabsze. Człowiek bowiem bardziej odczuwa to, co pod zmysły podpada i przynosi im zadowolenie. Stąd też wartości duchowe nie mają takiej bezpośredniej siły w człowieku, który chcąc się bronić przed klęską musi wiele włożyć trudu, aby wartości duchowe stały się w nim mocniejsze. [...] nie ma więc poważnego, religijnego życia bez nakładania sobie przez człowieka jakichś norm, reguł postępowania, ćwiczeń i obowiązków. Potrzebny jest zatem tu wysiłek, który nosi właśnie nazwę ascezy¹³.

Granat wyróżniał ascezę humanistyczną, bliską współczesnemu humanizmowi oraz ascezę chrześcijańską. Zaznaczał przy tym, że można dostrzec podobieństwa pomiędzy nimi¹⁴. W przypadku ascezy humanistycznej

⁹ W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 182.

¹⁰ Por. tamże, s. 181.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże.

¹³ W. Granat, *Wybór pism ks. Wincentego Granata*, przyg. do wyd. H.I. Szumił, Warszawa 1984, s. 37.

¹⁴ Por. tamże, s. 39.

konieczny jest stan względnego osamotnienia, wyciszenia wewnętrznego, aby móc w rzeczywisty sposób skoncentrować się wyłącznie na sobie samym i na swojej sytuacji¹⁵. W celu pełnego poznania siebie, swych potrzeb, słabości czy zalet należy odizolować się, na ile to tylko możliwe, od opinii i ocen na nasz temat formułowanych przez innych. Wszystko to może bowiem zupełnie niepotrzebnie, a często też mylnie, sugerować nam określone oceny naszej kondycji duchowej, podczas gdy to jedynie my sami możemy w sposób najbardziej precyzyjny określić nasz stan. Granat wskazywał tu na zasady pitagorejczyków dotyczące milczenia i kilkakrotnego rachunku sumienia będące „wyrazem humanistycznej samotności¹⁶”. Zwracał także uwagę m.in. na konceptualizację wiekuistego piękna u Platona¹⁷.

Z kolei w odniesieniu do katolickiej ascezy i mistyki Granat przypominał o pobycie Chrystusa na pustyni oraz o Jezusowej modlitwie w Ogrójcu: „I tu pałace i pilne zadanie czeka na katolicką ascezę i mistykę. Przecież wyrosły one z samotnego 40-dniowego postu Chrystusa Pana; pojawiły się na jego nocnych modlitwach z Ojcem; przeżyły ogniową próbę w samotnej modlitwie w Ogrodzie Oliwnym”¹⁸. Granat uzmysławiał tym samym, że chrześcijańska praktyka ascetyczna jest głęboko zakorzeniona w samej treści biblijnej, a jej początki sięgają czasów działalności Chrystusa i stanowią istotę pierwotnych form pobożności chrześcijańskiej.

Wskazując na wspomniane podobieństwa pomiędzy nurtami ascezy humanistycznej oraz tej o charakterze chrześcijańskim, Granat wyróżniał praktykę rachunku sumienia stosowaną przez przywoływanych przezeń pitagorejczyków, a również silnie obecną w Kościele¹⁹. Kościół wraz ze swoim dziedzictwem i fundującą go ideologią wcale nie stoi w opozycji względem współczesnej humanistycznej ascezy, ale stanowi raczej jej cenne uzupełnienie i wsparcie.

Akcentując różnice pomiędzy dwoma dyskutowanymi rodzajami ascezy, Granat zauważał, że niezwykle istotnym aspektem ascezy humanistycznej jest element wyrzeczenia się, odrzucenia, zamknięcia się na dobra napływające z zewnątrz. Tylko w ten sposób człowiek może obronić się przed zgubną dominacją instynktów w swoim życiu i dążyć do życiowej harmonii²⁰. Z kolei postawa ascezy chrześcijańskiej nie może sobie pozwolić na tego rodzaju hermetyczność i zupełne odrzucenie drugiego człowieka i świata. W samej istocie chrześcijaństwa zawiera się bowiem aspekt nieustannego ofiarowywania się

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 40.

²⁰ Por. tamże.

innym z miłości. Dlatego: „Asceza ewangeliczna stanowi rozwinięcie postulatów ofiary. [...] W centrum religii chrześcijańskiej znajduje się ofiara z życia pochodząca z pragnienia Boga, by ocalić dobro rozumnego stworzenia”²¹. Granat podkreślał, że asceza inspirowana chrześcijaństwem, które ufundowane jest na zbawczej ofierze Chrystusa, nie może rodzić postaw całkowitej izolacji względem innych i świata zewnętrznego, gdyż w prostej drodze, zamiast do wzrostu duchowego, będzie prowadzić człowieka do egoizmu, a w dalszej perspektywie być może do grzechu pychy. Nie oznacza to oczywiście, że asceza typu chrześcijańskiego rezygnuje z praktyki wyrzeczeń, lecz w swoich postawach zachęca człowieka, aby odnosił swoje umartwienia przede wszystkim do siebie samego, ogniskował je głównie na samym sobie, jak najmniej starając się zaszkodzić tym innym czy ich skrzywdzić.

Granat dostrzegał również, że często zarzuca się niesprawiedliwie ascezie katolickiej, że nie jest prawdziwie humanistyczna, ponieważ oczekuje ona wyrzeczeń dla samych tylko wyrzeczeń, „a nawet, że znajduje sadyzm w cierpieniu”²². Tymczasem, jak odnotowywał lubelski personalista: „Historia duchowości katolickiej świadczy, że Kościół występował bardzo często w obronie humanistycznych wartości w walce z enkratyzmem, [...] manicheizmem, luteranizmem, kwietyzmem, semikwietyzmem”²³. Asceza laicka także domaga się wyrzeczeń z majątku, zdrowia czy niezależności, chociażby w interesie nauki czy wolności ojczyzny²⁴. Nie można jednak tego porównać z dobrowolnym, a nie nakazanym, postulowanym przez Kościół humanizmem heroicznym, opartym na ofierze względem innych²⁵.

Warto zastanowić się nad aktualnością myśli Granata w kontekście współcześnie dominujących kierunków, jak choćby coraz bardziej popularnego transhumanizmu. Obecnie człowiek nade wszystko ceni wygodę, unika praktyki wyrzeczeń i stara się wybierać drogi na skróty, kosztujące go znacznie mniej wysiłku. Takim postawom sprzyja dynamiczny rozwój nauk, wytwarzających coraz to nowe narzędzia odciążające ludzi w podejmowanych przez nich działaniach i ograniczające ich wkład często do minimum. W perspektywie zupełnie zmechanizowanego świata rodzi to realny problem zagospodarowania ludzi, którzy będą już zbędni w swojej dotychczasowej pracy, gdyż ich zadania z powodzeniem przejmą roboty. Transhumanizm, redukujący znaczenie sfery duchowej w człowieku, a akcentujący walory fizyczne, doskonalone jeszcze za pomocą naukowych narzędzi, prawdopodobnie nie znajdzie skutecznego rozwiązania sytuacji wielu osób, które okażą się zbyt cenne w dotychczas

²¹ Tamże, s. 41.

²² Tamże, s. 42.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 43.

²⁵ Por. tamże.

spełnianej funkcji społecznej. Ludzie ci, coraz częściej sami świadomie rezygnujący z troski o rozwój swej duchowości, tracą jakiekolwiek poczucie sensu istnienia w otaczającej ich rzeczywistości, co być może znacząco przyczyni się do wzrostu różnego rodzaju zachwiał psychicznych i emocjonalnych. Wszystko to przełoży się z kolei na wzrost napięć, frustracji i niepokojów społecznych. Niewykluczone, że wizja ta częściowo realizuje się już obecnie, co można zaobserwować na przykładzie dynamicznego rozwoju rozmaitych fundamentalizmów i terroryzmu. W działalność tych skrajnych ruchów już dziś najczęściej angażują się osoby bezrobotne, sfrustrowane, nieusatysfakcjonowane swą dotychczasową sytuacją. Podobnych zagrożeń można upatrywać ze strony stale zyskującego na popularności transhumanizmu, który dąży do przekraczania ograniczeń człowieka i jego rozwoju za pomocą narzędzi oferowanych przez naukę, zupełnie pomijając przy tym akcentowany, chociażby przez samego Granata, rozwój duchowości na drodze wyrzeczeń. W myśl założeń transhumanizmu człowiek nie tylko nie powinien sobie w zasadzie niczego odmawiać, ale stale musi zyskiwać na sile i wzbogacać się o nowe zdolności, korzystając z nowinek techniki. Podczas gdy humanizm proveniencji laickiej wskazywał na konieczność czynienia określonych wyrzeczeń, perspektywa, która go przekracza – transhumanizm – rezygnuje także i z tego aspektu. W efekcie, w myśl tej koncepcji człowiek nie tylko rezygnuje z postawy ofiarności względem innych, ale też redukuje do minimum jakąkolwiek potrzebę rezygnacji z określonych dóbr. Z kolei, postępujący kult nauki i techniki, jaki legł u podstaw transhumanizmu, rodzi realne i coraz częściej obserwowane, szczególnie wśród młodych ludzi, niebezpieczeństwo górowania świata rzeczy nad światem osób i przedkładania tego pierwszego nad ten drugi. Humanizm chrześcijański, tak mocno akcentujący godność człowieka i jego zakorzenienie w Osobie Boskiej, nie może przystać na takie ideologiczne propozycje.

Poprzez akt wcielenia Chrystusa przywrócono to, co zostało utracone za sprawą grzechu pierwszych rodziców. Granat jednak wyraźnie łączył humanizm chrześcijański z humanizmem odkupienia, wskazując, że dzięki przyjęciu ludzkiej cielesności przez Chrystusa, a następnie za sprawą ofiary na Krzyżu, wszystko zostało odnowione²⁶. Chrystus, będąc nowym Adamem, przywraca pierwotny porządek relacji Boga z Jego stworzeniem. Odnowiony zostaje także człowiek, który przez chrzest wyzwala się od grzechu i odradza jako ukochane dziecko Boga. Jak pisze Krzysztof Guzowski:

Granat podkreśla, że cechą fundamentalną humanizmu chrześcijańskiego (lub Chrystusowego) jest jego nowość, wyrażana przez terminy: odnowienie, nowe

²⁶ Por. K. Guzowski, *Nowość humanizmu chrześcijańskiego*, w: W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 7.

życie, przemiana, nawrócenie, rozwój, wzrastanie w miłości, odnawianie umysłu, [...] *metanoia*. Jeśli sobie uprzytomnimy, że paradygmatem nowoczesności jest postęp, według którego ocenia się dziś wszystko, nawet człowieka i wiarę, to nowość humanizmu chrześcijańskiego (który akceptuje *nota bene* również postęp techniczny, ale go nie absolutyzuje) będzie polegała na ulepszaniu samego człowieka, który jest twórcą świata kultury²⁷.

Humanizm chrześcijański zwraca więc uwagę na rzeczywistą „nowość” w perspektywie rozwoju człowieka. Jest to „nowość” w wymiarze duchowym, wskazująca na ostateczny cel ludzkiego rozwoju, którym – zdaniem Granata – jest osiągnięcie zbawienia. Mamy więc tutaj do czynienia ze skrajnie różnym rozumieniem i zaakcentowaniem kategorii „nowości” niż w przypadku chociażby transhumanizmu, który „nowość” analizuje wyłącznie w kontekście postępu nauki i techniki. Transhumanizm nowe perspektywy w rozwoju człowieka łączy wyłącznie z kolejnymi możliwościami przekraczania ludzkiej kondycji za pomocą narzędzi naukowych. Warto przy tym zaznaczyć, że jest to w gruncie rzeczy przekraczanie jedynie pozorne. Podczas gdy transhumanizm, chociażby w swoich dążeniach do osiągnięcia przez człowieka nieśmiertelności, *de facto* pragnie zachować stan aktualnego istnienia, tu i teraz, w tej rzeczywistości, humanizm chrześcijański prezentuje wizję faktycznego przekroczenia człowieka ku zupełnie nowemu wymiarowi życia w rzeczywistości królestwa Bożego.

Kościół we współczesnym świecie

Współcześnie coraz częściej dyskutuje się o roli Kościoła katolickiego w życiu społeczeństw. Niewątpliwie ma to także związek z pojawieniem się nowych, zupełnie nieznanych jeszcze kilkadziesiąt lat temu wyzwań powstałych w wyniku rozwoju nauki. Kościół niezmiennie pozostaje ważnym uczestnikiem życia społecznego, choć jego wpływy z pewnością osłabły w stosunku do minionych dekad, szczególnie w krajach zachodniej Europy. Od Kościoła nie tylko oczekuje się zajęcia stanowiska oraz odpowiedzi na konkretne pytania i wątpliwości, ale także coraz częściej próbuje się określać prawa i obowiązki, którym instytucja Kościoła ma podlegać.

W ramach toczonej już przed laty dyskusji głos zabierał także Wincenty Granat. Zresztą nie może to dziwić. Pozostając w kręgu tajemnicy wcielenia Chrystusa, Granat postrzegał bowiem Kościół przede wszystkim jako Mistyczne Ciało Jezusa. Pisał: „Chrystus w swej wspólności działa

²⁷ Tamże, s. 5-6.

w sakramentach jako ich twórca i główny szafarz, a ta obecność jest najbardziej tajemnicza we mszy świętej będącej uobecnieniem ofiary krzyżowej i powtórzeniem ostatniej wieczerzy²⁸. Człowiek stworzony na podobieństwo Boga i zawierający w sobie cząstkę Bożej tajemnicy istnienia, za sprawą wcielenia Chrystusa, jest włączony w tę wspólnotę zjednoczoną wokół Mistycznego Ciała Jezusa. Wchodzi do niej poprzez chrzest i trwa w niej dzięki życiu sakramentalnemu. Na drodze do zbawienia, a więc do ostatecznej fazy rozwoju człowieka, człowiek nie jest osamotniony, lecz idzie we wspólnocie. To w strukturze wspólnoty Kościoła najpełniej urzeczywistnia się rozważana wcześniej idea wzajemnej miłości i otwartości.

Granat wskazywał, że podstawową rolę Kościoła jest głoszenie nauczania Jezusa Chrystusa i podkreślanie, że człowiek nie jest w stanie w pełni zrozumieć siebie samego bez Jezusa. Ta misja musi być kierowana zarówno do osób wierzących, jak i do tych, którzy bądź nie znają jeszcze Chrystusa, bądź świadomie Go odrzucili. Kościół jest posłany w pierwszej kolejności właśnie do tych, którzy jeszcze nie uczestniczą we wspólnocie. Chodzi bowiem o to, aby jak najwięcej ich przyciągnąć i wskazać im właściwą drogę ku pełnemu rozwojowi oraz spełnieniu. Granat zdawał sobie sprawę z tego, jak wiele osób jest zagubionych w codzienności swoich trudnych wyborów i zmagani. Dostrzegał również ich osamotnienie i z właściwą sobie duszpasterską wrażliwością starał się wyjść naprzeciw ich potrzebom oraz oczekiwaniom. Czynił to zarówno w ramach swojej kapłańskiej posługi, jak i w treści swoich filozoficzno-teologicznych rozważań. Granat wiedział, że Kościół tworzą słabi i grzeszni ludzie, którzy jednak siłą wspólnoty mogą się odnawiać i uświęcać²⁹.

Z misją głoszenia światu orędzia Chrystusa wiąże się kolejne zadanie, fundamentalne z punktu widzenia Granata jako osoby wierzącej i kapłana – rozdzielanie sakramentów. Jak zaznacza Jerzy Grochowski, komentując stanowisko Granata: „głównym zadaniem Kościoła a zarazem jego najważniejszym i ostatecznym celem jest wyzwolenie człowieka z grzechu, uświęcenie go i prowadzenie ku eschatologicznemu zbawieniu”³⁰. Może się to dokonać wyłącznie dzięki posłudze sakramentalnej, w której wierzący otrzymuje znak niewidzialnej łaski Bożej, a w przypadku Eucharystii zostaje napełniony Bożą miłością. Zdaniem Granata, w Kościele po Soborze Watykańskim II zaszły istotne zmiany w postrzeganiu tej szczególnej rzeczywistości. Kościół zaczął lepiej i głębiej rozumieć, że jest Mistycznym Ciałem Jezusa³¹. Wspólnota Ludu Bożego opiera się nie tylko na lojalności i posłuszeństwie w ramach określonej

²⁸ W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 217.

²⁹ Por. tamże, s. 218.

³⁰ J. Grochowski, *Humanizm Chrystusa. Chrystus i humanizm chrześcijański w myśli teologicznej ks. Wincentego Granata*, Lublin 2014, s. 80.

³¹ Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 232.

hierarchii, ale przede wszystkim na wzajemnej współpracy poszczególnych członków Mistycznego Ciała. Są oni różni, niekiedy wyróżniający się szczególnie: „Obok sakramentów kościelnych, ich szafarzy, obok władzy jurysdykcyjnej w Kościele i licznych instytucji są we wspólnocie chrześcijańskiej charyzmatycy; mogą nimi być członkowie hierarchii, ale też wierni świeccy”³². To te wyjątkowe osoby otrzymują szczególne dary od Boga, przez co mogą pobudzać całą wspólnotę do odnowy i rozwoju³³.

Spostrzeżenie Granata odnoszące się do zmian w podejściu Kościoła posoborowego do tej kwestii jawi się jako szczególnie interesujące, zważywszy na fakt, że zostało sformułowane kilka dekad temu. Wprawdzie działalność pierwszych charyzmatyków znana jest w Kościele już od czasów Chrystusa, to jednak przez wiele lat, właśnie do Soboru Watykańskiego II, ludzie Kościoła patrzyli z podejrzliwością na tego rodzaju aktywność. Zapewne wpływ na to miał hierarchiczny i bardzo formalny charakter Kościoła. Od czasów Soboru Watykańskiego II określone postawy stopniowo ulegały odwróceniu. Kościół stał się instytucją zdecydowanie bardziej otwartą na wzajemną współpracę, tak z duchowieństwem, jak i z wiernymi świeckimi. Oznaką tych przemian było chociażby pozwolenie na to, aby w nowej formule sprawowania mszy świętej kapłan mógł stać zwrócony twarzą do wiernych. Zmianę tę można uznać właśnie za symbol większego otwarcia się Kościoła. Mimo że sytuacja zmienia się stopniowo od czasów Soboru, to jednak dopiero obecnie można zaobserwować znaczący wzrost aktywności różnego rodzaju wspólnot charyzmatycznych. Wszystko to sprawia, że w gruncie rzeczy dopiero wspólnie Kościół musi mierzyć się z tym zjawiskiem na większą skalę. Stąd też intuicję Granata należy pod tym względem uznać za trafną.

Jedną z głównych ról, jakie Kościół ma do odegrania w obecnej, niespokojnej rzeczywistości, jest uczestnictwo i pośredniczenie w dialogu między religiami. Współczesne społeczeństwa w coraz bardziej dotkliwy sposób doświadczają bezpośrednich skutków sporów między wyznawcami poszczególnych religii. Większość z obecnie toczonych wojen ma, prócz ekonomicznego, także podłoże religijne. Ataków terrorystycznych również podejmują się przeważnie religijni fundamentaliści. Kościół, który od początku swego istnienia wchodził w nieustanną dyskusję z innymi religiami i kulturami, ma dziś do odegrania na tym polu rolę szczególnie ważną.

Nawiązując do tej kwestii, Granat podjął refleksję nad problemem różnic dzielących poszczególne religie i wyznania. Zauważył, że samego chrześcijaństwa od schizmy nie uchroniła nawet znajomość Ewangelii i wprost

³² Tamże.

³³ Por. tamże.

wyływających z niej zasad wzajemnej miłości oraz braterstwa³⁴. Jednocześnie w samym podzielonym chrześcijaństwie, mimo wszystko, nie zanikła świadomość potrzeby modlitwy o jedność i wzajemne poszanowanie.

W wyniku tych przemyśleń i modlitw, podkreślał Granat, z czasem narodził się ruch ekumeniczny, który miał służyć sprawie zjednoczenia poszczególnych odłamów chrześcijaństwa. Uczony pisał: „Chrześcijanie odczytując głębiej i lepiej Ewangelię spostrzegli, że wiele rzeczy ich łączy, a przede wszystkim sam Chrystus – Zbawiciel świata i Jego nakaz miłości bliźniego. W XX wieku zaczął się wśród chrześcijan ruch zwany ekumenizmem”³⁵. Według Granata, ekumenizm w pierwszej kolejności musi usunąć przeszkody na drodze do wzajemnego porozumienia, które nawarstwiały się w ciągu wieków. Z pewnością pomóc w tym procesie może przyjęcie postawy dialogu i wzajemna życzliwość. Granat, podobnie jak Karol Wojtyła, akcentował potrzebę odnajdywania wzajemnie jak najliczniejszych pozytywów po drugiej stronie sporu. Wypowiadając się na temat relacji pomiędzy Kościołem katolickim a prawosławiem, dostrzegał chociażby pozytywną wartość w postaci bogactwa liturgii i duchowej tradycji tego drugiego, z której w swoim czasie czerpał Kościół zachodni, a także wskazał, że w ramach obrzędów liturgicznych chrześcijańskiego Wschodu sprawowana jest ważnie ofiara eucharystyczna³⁶. Nie oznacza to jednak, że należy jednocześnie w jakikolwiek sposób umniejszać czy bagatelizować istotne różnice, które zachodzą pomiędzy wyznaniem. Każde pełne pojednanie może być bowiem budowane wyłącznie na podstawie prawdy i szczerzej woli porozumienia osiąganego na drodze gotowości do eliminacji określonych przeszkód.

Nie mniej istotną sprawą, którą poruszał Granat, jest relacja Kościoła katolickiego z innymi religiami. Kościół kieruje się w tych kontaktach zasadą, że religie niechrześcijańskie są objęte historią zbawienia za sprawą uniwersalnego charakteru odkupieńczej śmierci Chrystusa, gdyż: „Ludzie stanowią jedną społeczność, jeden początek i cel ostateczny, a także zbawienne plany Opatrzności Bożej odnoszą się do wszystkich ludzi”³⁷. Kierując się zasadami wyznawanego przez siebie humanizmu chrześcijańskiego, Granat dostrzegał, że każda religia jest w gruncie rzeczy wyrazem poszukiwania przez człowieka odpowiedzi na ostateczne pytania o cel i sens ludzkiej egzystencji³⁸. Miłość chrześcijańska powinna obejmować wszystkich ludzi, niezależnie od ich wyznania czy poglądu. Oznacza to, że w kontaktach poszczególnych członków Kościoła z przedstawicielami religii niechrześcijańskich nie może

³⁴ Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 244.

³⁵ Tamże, s. 245.

³⁶ Por. tamże, s. 253.

³⁷ Tamże, s. 266.

³⁸ Por. tamże.

być miejsca na jakąkolwiek wrogość czy zupełnie nieuzasadnione uprzedzenia. Humanizm chrześcijański w swej istocie zachęca do tego, aby spoglądać na innych z otwartością i miłością, gdyż tylko to pozwoli dostrzec pozytywne treści, a przez to lepiej poznać i zrozumieć inną religię³⁹.

Warto odnieść te refleksje do współczesnego problemu krwawych konfliktów pomiędzy fundamentalistycznymi wyznawcami różnych religii, a także do zjawiska globalnego terroryzmu, wyrastającego właśnie ze skrajnego radykalizmu religijnego. Granat nie tylko wskazywał na konieczną postawę instytucji Kościoła względem religii i wyznawców niechrześcijańskich, ale stawiał poważne wyzwanie przed współczesnymi wiernymi chrześcijańskimi. W obliczu zadawania przez fundamentalistów islamskich nieuzasadnionego cierpienia niewinnym ludziom trudno jest spoglądać z miłością i otwartością na osoby dopuszczające się tak wielkiego okrucieństwa. Nadal aktualne pozostaje jednak wezwanie do miłości nieprzyjaciół, a w myśl stanowiska Granata, konsekwentnie wypełniane przyczyni się ono w przyszłości do rzeczywistej naprawy wzajemnych relacji międzyludzkich i, w efekcie, do wygaszania konfliktów pomiędzy religiami.

Granat odnosił się również do relacji Kościoła z kulturą, eksponując tym samym wymiar twórczej aktywności człowieka. Jako wolna i rozumna istota wytwarzająca różnego typu narzędzia usprawniające codzienne działanie, a przez to podporządkowująca sobie ziemię zgodnie z chrześcijańskim przesłaniem, człowiek z samej swej natury staje się twórcą kultury. Granat ukazuje to tak: „Człowiek rozumny i wolny, otwarty ku swemu wnętrzu i ku światu, jest twórcą kultury; w niej przychodzą do głosu wszystkie jego warstwy wzajemnie się przenikające. Człowiek rzemieślnik (*homo faber*) naznaczył ziemię dziełami swych rąk, wytworzył narzędzia poszerzające działalność jego zmysłów i zawładnął w dużej mierze przestrzenią ziemską, a nawet systemem planetarnym naszej dziennej gwiazdy”⁴⁰. W działalności kulturotwórczej człowieka Granat odkrywał również wymiar transcendentny i pragnienie odnalezienia rzeczywistości ponadludzkiej⁴¹.

Warto też odnotować, że człowiek od momentu narodzin wzrasta w określonej rzeczywistości kulturowej, podlega jej wpływom i jest przez nią mimowolnie kształtowany⁴².

Kościół nie może pozostać obojętny wobec kultury także dlatego, że sam powstał na bazie mozaiki różnych kultur i wpływów⁴³.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 294.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże, s. 296.

⁴³ Por. tamże.

Przybliżając zasady, na których opiera się stosunek Kościoła do kultury, lubelski personalista zaznaczał, że troszczy się on o rozwój osoby ludzkiej, a ten nie jest możliwy bez tworzenia i akceptacji kultury⁴⁴. Kościół ma świadomość różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi kulturami, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę, że są wyzwania i problemy, które stanowią płaszczyznę porozumienia⁴⁵.

Rolą Kościoła jest także wskazywanie potencjalnych zagrożeń. W tym kontekście Granat wymieniał m.in. zagrożenie zanikania odrębnych tożsamości i tradycji narodowych na skutek dokonującej się wymiany kulturowej⁴⁶. Dziś wskazuje się na to potencjalne niebezpieczeństwo chociażby w kontekście zagadnienia rozwijającej się globalizacji czy w obliczu zjawiska masowych migracji.

Zagrożeniem szczególnie istotnym z punktu widzenia Kościoła, który skupia się przede wszystkim na duchowym wymiarze rozwoju osobowego człowieka, jest problem nadmiernej specjalizacji w rozwoju nauk przyrodniczych. Granat zastanawiał się, czy „nie odbywa się to kosztem kultury duchowej i wychowania zwanego humanistycznym”⁴⁷. Zagadnienie to jest aktualne zwłaszcza w perspektywie rozwoju idei transhumanizmu. Kościół obawia się, że świat materii może z czasem zupełnie zdominować człowieka czy wręcz odwrócić promowaną dotychczas hierarchię celów i zapanować nad nim. O tym, na ile to ryzyko jest realne, możemy przekonać się, obserwując coraz bardziej powszechne zjawisko uzależnienia od urządzeń elektronicznych i całego świata technicznych udogodnień.

Niebezpieczeństwem związanym z powyższym, a tym samym kolejnym wyzwaniem dla Kościoła, na które zwracał uwagę Granat, jest ograniczenie dóbr kulturowych dla wielu osób⁴⁸. Często decydują o tym względy czysto ekonomiczne i to one zamykają całym grupom społecznym drogę do solidnego wykształcenia czy indywidualnego rozwoju na podstawie całej infrastruktury kulturalnej (muzea, teatry, kina *etc.*). Rodzi to poważne ryzyko nawarstwiających się różnic i podziałów społecznych, a w konsekwencji niekorzystnie wpływa na prawidłowe funkcjonowanie całej społeczności.

⁴⁴ Por. tamże, s. 297.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże, s. 298.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. tamże.

Zagadnienie pokoju

Odnosząc się do kwestii pokoju, Granat zauważał, że w pierwszej kolejności pojęcie to należy odnosić do ludzkiej sfery duchowej, w której powinna zachodzić harmonia władz psychicznych⁴⁹. Tylko wówczas, gdy ludzie zatroszczą się o uporządkowanie swego wnętrza, a z nim praktyki życia codziennego, będzie można skutecznie zabiegać o pokój światowy. Granat wskazywał, że źródłem pokoju w człowieku jest Bóg⁵⁰. Wszyscy ci, którzy zabiegają o pokój wśród ludzi, odpowiadają na Boże wezwanie skierowane do człowieka i mogą nazywać siebie prawdziwymi synami Boga⁵¹. Do tego, by człowiek mógł wprowadzać pokój do relacji z innymi ludźmi, potrzebne jest życie w zgodzie i pokoju z Bogiem. Wówczas dopiero możliwe jest szerzenie pokoju na świecie.

Granat dostrzegał zagrożenie w postaci wojen. Jednocześnie podkreślał, że Kościół przez stulecia uznawał ideę tzw. wojny sprawiedliwej, a także to, że sami chrześcijanie prowadzili wojny ze sobą⁵². Zwrot w dotychczasowym stanowisku Kościoła dokonał się dopiero za pontyfikatu papieża Jana XXIII, a przyczynił się do tego najprawdopodobniej dynamiczny rozwój śmiercionośnych odmian broni, których użycie znacząco zwiększało liczbę ofiar wojennych⁵³. Komentując stanowisko Jana XXIII w tej kwestii, Granat pisał: „A więc Jan XXIII uważał wojnę za nonsens, czyli za coś niezgodnego z rozumem i ludzką naturą; w ogóle encyklika *Pacem in terris* nie ogranicza się tylko do tego, co pokój narusza, podaje bowiem pozytywne wskazówki i opisuje w sposób dokładny te elementy, jakie sprzyjają pokojowi i go budują”⁵⁴. Jednocześnie filozof podkreślał, że pokój między ludźmi nie jest, w głównej mierze, wcale uzależniony od imperialnych ambicji państw wywołujących wojny czy śmiercionośnych arsenałów wykorzystywanych w trakcie walk, ale opiera się przede wszystkim na indywidualnych staraniach człowieka i jego pragnieniu zaprowadzenia wzajemnej, humanistycznej miłości między ludźmi i narodami⁵⁵.

Porządek pokoju opiera się na podstawowym założeniu, że człowiek jest osobą. W związku z tym przysługują mu określone prawa, ale podlega on też pewnym obowiązkom. Zasadniczo od stopnia wywiązywania się z tych zobowiązań i nieprzekraczania swych praw bądź niezaniechania obowiązków,

⁴⁹ Por. tamże, s. 325.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże, s. 326.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże.

zależy zachowanie pokoju między ludźmi. Będąc osobą, człowiek powinien z szacunkiem odnosić się zarówno do siebie, jak i do innych, co w praktyce oznacza właśnie wywiązywanie się z własnych zobowiązań i respektowanie praw innych osób⁵⁶.

W wymiarze państwowym zachowanie pokoju w ramach społeczności w znacznej mierze zależy od należytej realizacji dobra wspólnego⁵⁷. Warto przy tym uwzględnić potrzebę poszanowania dla partykularnego dobra każdego członka danej społeczności, które partycypuje w dobru wspólnym. Jest to zagadnienie szczególnie aktualne w kontekście współczesnej praktyki funkcjonowania wielu państw. Znaczenie na szczeblach administracji państwowej wielu krajów świata zyskują obecnie wpływowi i majątni lobbyści, którzy zabiegają jedynie o realizację własnych interesów. Często przychodzi im z pomocą zaawansowana technologia informatyczna i przy jej zastosowaniu mogą bezpośrednio oddziaływać na kształt rozmaitych decyzji politycznych, a nawet na wyniki wyborów na najwyższe państwowe urzędy. To coraz powszechniejsze zjawisko rodzi zagrożenia dla przyszłej perspektywy rzeczywistego poszanowania dobra wspólnego uwzględniającego każde partykularne dobro poszczególnych członków społeczności. W istocie wiele zależy od przywiązania pracowników do określonego etosu zawodowego i moralnego oraz od ich niezawisłości.

Analizując zagadnienie pokoju we współczesnym świecie, Granat wskazywał także na zasadę równości państw⁵⁸. Rozszerzał więc swoje rozważania o potrzebie równego poszanowania praw wszystkich ludzi na relacje między państwami. Państwa, podobnie jak poszczególne osoby, powinny szanować się wzajemnie i uznawać za niezbywalne swoje prawa do utrzymania własnych granic czy suwerenności. Jest to niewątpliwie cenny postulat, który pozwoliłby uniknąć wielu okrutnych konfliktów zbrojnych w przeszłości. Granat zaznaczał, że wszelkie konflikty interesów pomiędzy państwami należy rozwiązywać na gruncie rozmów, negocjacji i podejmowanych kompromisów, ponieważ opcja konfrontacji zbrojnej jest najgorsza z możliwych. Nie bez znaczenia jest tutaj również wezwanie do większej solidarności między państwami na rzecz uczynienia otaczającej rzeczywistości bardziej sprawiedliwą dla wszystkich. Wydaje się, że powinno to leżeć w interesie wszystkich zainteresowanych stron. Jeśli choćby w minimalnym stopniu udało się uczynić świat bardziej sprawiedliwym, to najprawdopodobniej znacznie spadłoby ryzyko kolejnych wojen, gdyż, przynajmniej w sferze idei, wyeliminowany zostałby w ten sposób istotny motyw wielu konfliktów.

⁵⁶ Por. tamże, s. 327.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 328.

Granat wskazywał na przychylny stosunek Kościoła do prac w ramach organizacji międzynarodowych w założeniu stojących na straży światowego pokoju⁵⁹. Kościół upatruje w tym wielką szansę dla świata. W ideach zjednoczeniowych wyraża się też wezwanie Kościoła do międzynarodowego dialogu w postawie miłości i otwartości, okazywanej szczególnie narodom słabiej rozwiniętym gospodarczo⁶⁰.

Odpowiedzialna polityka rozwoju gospodarczego i równomiernego rozdziału dóbr niewątpliwie może znacząco przyczynić się do wyrównania drastycznych różnic pomiędzy rzeszą biednych a garstką bogatych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że to właśnie nierównomierny podział dóbr jest źródłem frustracji społecznych i w największym stopniu przyczynia się do konfliktów. Granat wskazywał przy tym na dodatkową odpowiedzialność po stronie zamożnych państw. Wyznawał zasadę, że więcej należy wymagać od tego, który więcej otrzymał. Stąd też sygnalizował potrzebę zaangażowania się państw silniejszych gospodarczo w pomoc dla krajów ubogich⁶¹. Niewątpliwie ujawnia się w tym podejściu humanistyczna wrażliwość Granata i jego postulat chrześcijańskiej praktyki ofiarowywania siebie samego innym. Zasada ta odnosi się nie tylko do rzeczywistości osób, ale także do sfery relacji między państwowymi. Są to bowiem obszary ściśle ze sobą powiązane, a rozwój człowieka zawsze musi iść w parze z solidarnym rozwojem całej ludzkości⁶².

Uwagi końcowe

Wincenty Granat podejmował refleksję nad zagadnieniami fundamentalnymi z punktu widzenia rozwoju tak poszczególnych osób, jak i całych społeczności. Zadziwia przy tym przenikliwość jego analiz i aktualność jego przewidywań. Myśl tego personalisty jest wciąż żywa, a jej wyraźne wpływy można odnaleźć w wielu współcześnie proponowanych rozwiązaniach.

Przenikliwość spojrzenia Granata ujawnia się przede wszystkim w treści jego bogatej koncepcji humanizmu chrześcijańskiego. Źródłem tego kierunku upatrywał w pierwotnej potrzebie i dążeniu człowieka do poznania pełni prawdy o sobie samym i o ostatecznym celu swojego istnienia. Wskazywał, że ludzkość poszukiwała odpowiedzi na te nurtujące ją wątpliwości w wielu odmianach humanizmu, lecz dopiero humanizm chrześcijański, odnosząc się do Osoby Chrystusa, pozwala najpełniej zrozumieć człowieka i jego ostateczne powołanie. Człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, nosi

⁵⁹ Por. tamże, s. 329.

⁶⁰ Por. tamże, s. 331.

⁶¹ Por. tamże, s. 334.

⁶² Por. tamże, s. 335.

w sobie cząstkę Bożej obecności, a za sprawą wcielenia Syna Bożego sens i cel ludzkiego istnienia został nierozdzielnie złączony z Chrystusem. Człowiek ukształtowany na wzór Boga, który jest miłością, odczuwa w sobie pragnienie doznawania miłości oraz dzielenia się nią z innymi. Właśnie na gruncie realizacji miłości w kontaktach z Bogiem i z innymi ludźmi dokonuje się najpełniejszy rozwój osobowy człowieka przybliżający go do ostatecznej perspektywy, jaką jest zjednoczenie z Bogiem w wieczności. Granat dostrzegał także, że równie istotnym elementem rozwoju człowieka powinna być troska o uporządkowanie własnego wnętrza. Pomóc w tym może asceza chrześcijańska skoncentrowana przede wszystkim na wyrzeczeniach względem samego siebie, ale jednocześnie zachowująca otwartość na innych.

W swojej refleksji nad rolą Kościoła we współczesnym świecie Granat wskazywał przede wszystkim na fakt, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, a więc jego podstawowym zadaniem jest jednoczenie dzieci Bożych we wspólnocie wokół Osoby Chrystusa. Kościół w pierwszej kolejności powinien koncentrować się więc na głoszeniu nauczania Jezusa Chrystusa i przypominaniu współczesnemu człowiekowi, że może on zrozumieć siebie jedynie w odniesieniu do Niego. Misją Kościoła jest także udzielanie sakramentów oraz nawiązywanie dialogu między religiami i pośredniczenie w nim. Taki dialog powinien cechować się otwartością na poglądy innych, a także dostrzegać pozytywne aspekty po drugiej stronie sporu. Granat przypomniał przy tym, że każda religia stanowi wyraz poszukiwania przez człowieka odpowiedzi na ostateczne pytania i wątpliwości. Stąd też do każdej powinniśmy podchodzić z szacunkiem i dochowując wierności ewangelicznemu nakazowi miłości nieprzyjaciół, każdego człowieka traktować z miłością i otwartością. Kościół nie unika także dialogu z kulturą, ponieważ tylko jej tworzenie i akceptacja może w pełni pozwolić rozwinąć się człowiekowi. Ponadto Kościół został na trwałe historycznie związany z kulturą, gdyż powstał na gruncie połączenia różnych wpływów kulturowych. Jego rolą jest wreszcie wskazywanie potencjalnych zagrożeń, w tym tych związanych z rozwojem kultury. Wśród nich Granat wymieniał niebezpieczeństwo zacierania się tożsamości i tradycji poszczególnych narodów na skutek nadmiernej wymiany kulturowej, zagrożenie pełnym zdominowaniem człowieka przez świat dóbr materialnych i technologii czy nierówności w dostępie do dóbr kultury.

Omawiając zagadnienie pokoju, Granat wskazywał, że ma on swe źródło w Bogu, a człowiek chcąc wprowadzać pokój w relacje z innymi ludźmi, najpierw powinien zatroszczyć się o uporządkowanie własnego wnętrza i o właściwą relację z Bogiem. Dopiero w ten sposób przygotowany może szerzyć pokój we własnym otoczeniu. Granat dostrzegał ryzyko wystąpienia kolejnych konfliktów zbrojnych, ale za ich główną przyczynę uznawał zawsze kryzys w relacjach na najbardziej podstawowym poziomie, czyli między ludźmi.

O zachowaniu pokoju decyduje w znacznej mierze stosunek człowieka do innych i poszanowanie praw oraz godności drugiego. W wymiarze działań państwa istotną rolę odgrywa troska o dobro wspólne. Skutecznym gwarantem zapewnienia pokoju jest zasada równości państw, a także współpraca w ramach organizacji międzynarodowych.

Myśl Wincentego Granata niewątpliwie także i dziś może stanowić inspirację dla współcześnie podejmowanej refleksji filozoficznej. Ten wyjątkowy myśliciel, harmonijnie łączący w swych rozważaniach wątki filozoficzne z teologicznymi, perspektywę teoretyczną z praktyką życia codziennego, wnikliwe spojrzenie oraz wielość podejmowanych wątków, pozostawił po sobie ogromną spuściznę, która domaga się odczytania w zupełnie nowych kontekstach.

THE THOUGHT OF WINCENTY GRANAT TOWARDS CONTEMPORARY PROBLEMS

Abstract

The aim of the article is to present relevance of the personalistic Granat's thought in the context of contemporary social challenges. In the article, I analyze the topic of Christian humanism in Granat's thought. I point out that he saw the sources of this concept in man's aspirations to learn the full truth about himself. Granat saw the final answer to these desires in the relation of man and the sense of his existence to the person of Christ. I also consider Granat's opinion about the role of the Catholic church today. I would like to draw your attention to the fact that Granat clearly emphasized the deep spiritual and apostolic dimension of the Church, pointing out that the Church is above all the Mystical Body of Christ. Therefore, the fundamental task of the Church is to unite God's children around Christ. The Church also has a duty to proclaim to man that he cannot understand himself without Christ. The Church accomplishes these goals by administering the sacraments and moderating interreligious dialogue. I consider the issue of peace in his philosophical reflection as well. According to Granat the source of peace is God. Man drawing his strength from his closeness with God can contribute to peace through mutual respectful relationships. At the state level the key role is played by the concern of each country for the common good and international cooperation in this field. In conclusion, I formulate summarizing remarks.

Keywords: Granat; Christian humanism; Catholic church; peace

Słowa kluczowe: Granat; humanizm chrześcijański; Kościół katolicki; pokój

BIBLIOGRAFIA

- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Granat W., *Wybór pism ks. Wincentego Granata*, przyg. do wyd. H.I. Szumił, Warszawa 1984.
- Grochowski J., *Humanizm Chrystusa. Chrystus i humanizm chrześcijański w myśli teologicznej ks. Wincentego Granata*, Lublin 2014.
- Guzowski K., *Aneks*, w: J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Guzowski K., *Nowość humanizmu chrześcijańskiego*, w: W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Szumił H.I., *Profesor i Mistrz. Sługa Boży Wincenty Granat*, Lublin 2017.
- Zuchniewicz P., *Narodziny pokolenia JP II*, Warszawa 2007.