

OSOBA
I DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE (4)

CHRISTIAN
PHILOSOPHY
VOL16 / 2019

PERSON
AND MYSTICAL
EXPERIENCE (4)

EDITED BY
KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ | FACULTY OF THEOLOGY

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 16 / 2019

OSOBA
I DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE (4)

REDAKTOR
KRZYSZTOF STACHEWICZ



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu | Wydział Teologiczny

RADA WYDAWNICZA

Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, Mieczysław Polak,
Andrzej Pryba, Paweł Wygralak – Przewodniczący

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
SERKRETARZ 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: zsfeh@amu.edu.pl
ADRES INTERNETOWY: www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

RECENZENCI TOMU 16

prof. dr hab. Agnieszka Kijewska; ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk;
ks. dr hab. Ryszard Kozłowski; dr hab. Dariusz Barbaszyński; dr hab. Waldemar Kmiecikowski;
dr hab. Maciej Woźniczka, prof. UJD; dr Sebastian Gałecki; dr Adam Adamski

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

ISBN 978-83-66399-13-6

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

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Mistyka relacyjna i metafizyczna w *Księdze św. Anieli z Foligno* 7

JAN SOCHOŃ

Porwanie do „trzeciego nieba”. Tomasz z Akwinu o doświadczeniu mistycznym 27

JAN GRZESZCZAK

Mysterium Loth. Joachim z Fiore wobec XII-wiecznej teologii spekulatywnej 47

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Mistyka życia *versus* mistyka śmierci. Porównanie wizji św. Teresy od Jezusa z filozoficznym ujęciem Giorgia Agambena 73

NATASZA LISOWSKA

Metafora ciemnej nocy w dziełach Johna Henry’ego Newmana 87

VARIA

AGNIESZKA GOTCHOLD

O pragnieniu Prawdy. Propozycja Platona a kontekst przekazu biblijnego w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda 105

ADAM WYSOCKI

Rozwój duchowy z perspektywy zagadnienia świadomości. Zarys problematyki 123

SEBASTIAN SOBKOWIAK

Relacje między filozofią a współczesną nauką na przykładzie pism Wernera Heisenberga 139

CONTENTS

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Relational and metaphysical mysticism in *The Book* of Saint Angela of Foligno 7

JAN SOCHOŃ

Rapture to the «third heaven». Thomas Aquinas on mystical experience 27

JAN GRZESZCZAK

Joachim of Fiore in the face of 12th-century speculative theology 47

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

The mysticism of life versus the mysticism of death. Comparison of the Saint Teresa of Jesus with the philosophical view of Giorgio Agamben 73

NATASZA LISOWSKA

The metaphor of dark night in John Henry Newman's works 87

VARIA

AGNIESZKA GOTCHOLD

The desire for truth: Plato's proposal and the biblical context in the light of René Girard's mimetic theory and the scapegoat mechanism 105

ADAM WYSOCKI

Spiritual development from the perspective of consciousness. Outline of the problem 123

SEBASTIAN SOBKOWIAK

Relations between philosophy and modern science on the example of the writings of Werner Heisenberg 139

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Mistyka relacyjna i metafizyczna w *Księdze* św. Anieli z Foligno

Niewiele nam wiadomo o Anieli z Foligno. Niemal wszystkie informacje na temat jej życia czerpiemy z *Liber Angelae* (*Księgi*) opatrzonej w tradycji rękopiśmiennej jej imieniem, a zawierającej szereg różnorodnych dokumentów powstałych pod koniec XIII i na początku XIV wieku. Jedynym zewnętrznym wobec *Księgi* świadectwem istnienia Anieli z Foligno jest wzmianka o niej w pierwszym prologu dzieła *Arbor vitae crucifixae Iesu*, napisanego w 1305 roku przez franciszkańskiego mistyka Hubertyna z Casale¹. Sama *Księga* Anieli pozwala na szkieletową jedynie rekonstrukcję jej życia². Urodziła się najprawdopodobniej około roku 1248, w Foligno, niewielkim, ale zamożnym mieście Umbrii, w rodzinie bogatej, raczej mieszczańskiej, a nie arystokratycznej. Wydaje się, że odebrała jakieś wykształcenie, umiała czytać i pisać w rodzimym dialekcie umbryjskim, ale nie znała dobrze łaciny. Miała męża i synów.

Około roku 1285 przeżyła nawrócenie i rozpoczęła życie ascetyczne, inspirowane ideałami św. Franciszka. Napotykała opór ze strony rodziny, natomiast po śmierci matki, męża i wszystkich synów, około roku 1290 rozpoczęła

¹ *Arbor vitae crucifixae Iesu, Prologus primus libri primi*, ed. C.T. Davis (Torino, 1961; oparte na inkunabule wydanym przez Andreę de Bonetis w Wenecji, w 1485), s. 5a.

² Opieram się na ustaleniach Martina-Jeana Ferré – zob. M.-J. Ferré, *Les principales dates de la vie d'Angèle de Foligno*, „Revue d'histoire franciscaine” 2 (1925), s. 21-34. Tablica z datacją została również przedrukowana w: Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, ed. M.-J. Ferré, Paris 1927, xxxiv. Por także D. Poirel, *Les trois chronologies du “Liber Angelae”*, w: *Il “Liber” di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto 2009, s. 227-255.

wyprzedawanie i rozdawanie ubogim całego, dosyć sporego majątku rodziny. Udała się na pielgrzymki do Rzymu i Asyżu, a podczas tej drugiej podróży w 1291 roku przeżyła intensywne doświadczenie obecności Trójcy Świętej, trwające całą drogę do Asyżu. Rozmawiała z Duchem Świętym, początkowo pełna wątpliwości i lęku, czy to nie diabelskie złudzenie. Duch powiedział jej, że opuści ją, gdy wejdzie po raz drugi do bazyliki św. Franciszka w Asyżu, ale nie opuści jej nigdy, jeśli będzie go kochała – utraci jedynie to konkretne doświadczenie Jego obecności. I tak się stało – gdy mistyczna obecność Ducha stopniowo zanikała, Aniela zaczęła wydawać krzyki, które przyciągnęły tłum gapiów, w tym franciszkanów z tamtejszego konwentu. Aniela krzyczała: „Dlaczego mnie opuszczasz, Miłości wciąż nie poznana? Dlaczego? Dlaczego?”³, ale słowa więzły jej w gardle, toteż ludzie słyszeli jedynie nieartykułowane krzyki.

Wśród zgorszzonego tłumu był krewny Anieli, którego *Księga* nazywa bratem A. Podszedł do niej, wściekły i zażenowany, kazał jej się wynosić z Asyżu i nigdy nie wracać. Potem jednak, gdy pojechał do Foligno, postanowił jeszcze raz spotkać się z Anielą i zrozumieć, co się właściwie wtedy wydarzyło. Tak rozpoczęła się ich przyjaźń i współpraca, ponieważ brat A., zafascynowany historią Anieli, zabrał się do notowania jej przeżyć. Stał się autorem najwcześniejszego i najobszerniejszego dokumentu z *Księgi*, czyli *Zapisków (Memoriale)*. Rozmawiał z Anielą po włosku, ale tłumaczył jej słowa na łacinę i tak zapisywał, niekiedy w pierwszej osobie, niekiedy w trzeciej. *Zapiski* obejmują drogę Anieli przez 20 wstępnych oraz siedem wielkich etapów duchowego wzrostu, czego kulminacją było decydujące zjednoczenie z Trójcą w Wielkim Poście 1296 roku.

Przypuszczalnie już w tym czasie gromadził się wokół Anieli krąg franciszkanów, widzących w niej świętą, nauczycielkę i matkę duchową. Około 1300 roku zaczęły powstawać inne dokumenty, różnej długości, należące do rozmaitych gatunków, wszystkie pisane przez franciszkanów, nazywanych „synami” Anieli. Od publikacji wydania krytycznego autorstwa Ludgera Thiera i Abele Calufettiego w 1985 roku⁴ zwykle nazywa się tę grupę dokumentów *Instructiones*⁵. Niektóre z nich dokumentowały dalszy rozwój jej doświadczenia mistycznego, inne to listy pisane do „synów”, najwięcej zaś miejsca w *Księdze* zajmują dokumenty przypominające kazania czy pouczenia duchowe, najbardziej wyrafinowane teologicznie i literacko. Aniela zmarła 4 stycznia 1309 roku. Przed jej śmiercią jej „synowie” zgromadzili większość związanych z nią dokumentów

³ *Zapiski* 3.36, według wydania: Aniela z Foligno, *Zapiski*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2016, s. 29 [dalej: *Zapiski*].

⁴ *Il libro della beata Angela da Foligno*, red. L. Thier, A. Calufetti, Grottaferrata (Romae) 1985.

⁵ Wydanie polskie: Aniela z Foligno, *Objawienia, listy i pouczenia*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2018 [dalej: *Objawienia, listy i pouczenia*].

i przepisali w formie kodeksu, który obecnie znajduje się w Asyżu i jest najstarszym manuskryptem *Księgi*. Aniela otoczona była lokalnym kultem po śmierci, formalnie beatyfikowana w 1701 roku, a kanonizowana w 2013 roku. Choć jej *Księga* wywarła wpływ na tak znane postacie jak św. Teresa od Jezusa czy św. Franciszek Salezy, Aniela pozostaje stosunkowo mało znana, a szkoda, gdyż należy do najbardziej interesujących mistyczek zachodniego chrześcijaństwa.

Dwa rodzaje mistyki

Szczególnie interesujące wydaje się to, że w *Księdze* mamy w zasadzie do czynienia z dwoma, zupełnie różniącymi się od siebie doświadczeniami obecności Boga. Uczni próbowali je wpisać w typowe rozróżnienie na *Brautmystik* i *Wesenmystik* – mistykę oblubieńczą, miłosną z jednej strony, której najbardziej popularnym przedstawicielem w średniowieczu jest św. Bernard z Clairveaux, oraz mistykę istoty, apofatyczną, kojarzoną głównie z Mistrzem Eckhartem i mistykami nadreńskimi⁶. Jest to interpretacja jak najbardziej trafna, jednak należy przyjrzeć się dokładnie nie tylko temu, jak te dwie formy mistyki wyglądają w przypadku Anieli, ale też rzeczy niespotykanej wcześniej, przynajmniej od czasów mistyki ojców Kościoła, czyli współwystępowaniu tych dwóch form u jednego mistyka.

Trzeba też dodać, że to współwystępowanie u neoplatońskich ojców – św. Augustyna czy św. Grzegorza z Nyssy – ma zupełnie inny charakter. Jest bowiem oparte na głębokiej asymilacji neoplatońskiej filozoficznej duchowości, połączonej z modlitewną, alegoryczną egzegezą Pisma Świętego oraz specyficzną teologią sakramentów⁷. Aniela nie miała ani filozoficznego, ani teologicznego wykształcenia, o neoplatonizmie nigdy nie słyszała, a faktyczny brak

⁶ Uczni stosują różną terminologię do określenia tych dwóch rodzajów doświadczenia mistycznego. Giovanni Pozzi, na przykład, pisze o „mystyce nupcjalnej” z jednej strony i „mystyce istnienia” (Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, tłum. G. Pozzi, Milano 1992, s. 44). Jego zdaniem, są to dwa wątki w mistyce Anieli, które „teoretycznie odrębne, ściśle się splatają w egzystencjalnym, realnie przeżytym doświadczeniu” (s. 32-33, tłumaczenie moje). Emore Paoli z kolei proponuje terminy: „afektywno-uczuciowy” oraz „spekulatywno-istotowy” (E. Paoli, *Le due redazioni del Liber: il perché di una riscrittura*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, red. G. Barone, J. Dalarun, Rome 1999, s. 29-70, na s. 60). Podobnie Alain De Libera, który używa pojęć „nupcjalny/oblubieńczy” oraz „spekulatywny/istotowy” (A. De Libera, *Angèle de Foligno et la mystique «féminine»*. *Éléments pour une typologie*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, s. 346).

⁷ Taką interakcję neoplatońskiej mistyki metafizycznej z egzegezą alegoryczną w relacyjnej atmosferze dialogu z Bogiem napotykamy w klasycznej formie np. w *Homiliach do Pieśni nad pieśniami* Grzegorza z Nyssy (wydanie polskie: tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007), a wcześniej w *Komentarzu i Homiliach Orygenesusa do tej samej księgi biblijnej (Komentarz do Pieśni nad pieśniami; Homilie o Pieśni nad pieśniami)*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994). W tradycji zachodniej można wskazać już egzegetyczne dzieła św. Ambrożego z Mediolanu poświęcone księgom Starego

cytatów z Pisma Świętego w *Księdze* wskazuje na to, że nie znała łaciny na tyle, żeby móc uczynić tekst biblijny częścią swojej duchowości. Mamy więc w ogromnej mierze przypadek naturalnej interakcji dwóch form doświadczenia mistycznego u jednej osoby, niezapśredniczony przez tradycję – czy to filozoficznych ćwiczeń duchowych, czy to monastycznej *lectio divina*. Chcę podkreślić, że świadectwo Anieli w *Księdze* z całą pewnością jest poddane obróbce przez jej wykształconych synów duchowych, uczniów i redaktorów zarazem, ale nawet jeśli nadają oni doświadczeniom swojej duchowej matki pojęciową formę, która nie pochodzi wprost od niej, wydaje się niewątpliwe, że jedynie interpretują jej doświadczenia, a nie tworzą hagiograficznej fikcji.

Zanim przejdę do konkretnych przykładów, chcę krótko zdefiniować dwa rodzaje mistyki, które napotykamy w *Księdze – Brautmystik* i *Wesenmystik* wydają mi się zbyt wąskie. Sądzę, że lepiej można uchwycić istotę opisywanych form, jeśli wyróżnimy u Anieli mistykę relacyjną oraz mistykę metafizyczną⁸. Mistyka relacyjna obejmuje bowiem nie tylko typową symbolikę opartą na *Pieśni nad Pieśniami*, gdzie dusza jest oblubienicą, a Bóg jej oblubieńcem – włączam do niej również mistykę, odwołującą się do bycia dzieckiem czy synem Bożym, gdzie Bóg jest Ojcem duszy, ale też inne istniejące już w średniowieczu formy, jak doświadczenie opieki nad Dzieciątkiem Jezus, miłości do Jezusa jako żeńskiej postaci pięknej Mądrości Bożej czy dosyć ciekawą i nietypową więź Aelreda z Rievaulx z dwunastoletnim Jezusem, opisywanym jako urodziwy chłopiec.

Proponowana przeze mnie definicja relacyjnego doświadczenia mistycznego jest następująca: jest to „doświadczenie obecności Boga w duszy, któremu towarzyszy świadomość istnienia osobowej relacji ludzkiego Ja z którąś z boskich Osób lub całą Trójcą”. Można tu mówić, oczywiście, o doświadczeniu kochającej obecności Boga, ale ponieważ miłość Boga jest także fundamentalnym doświadczeniem wiary (wcale niemistycznym – *sensu stricto*), mistycy i niemistycy nieustannie piszą o tym, że Boga kochają i że wiedzą i niekiedy czują, że On ich kocha. Dlatego chcę podkreślić, że za mistykę relacyjną uważam nie taką, która jest wyrażona przez pojęcie relacji czy miłości osób, ale taką, w której samo doświadczenie mistyczne jest fundamentalnie relacyjne samo w sobie, nie tylko w późniejszej interpretacji.

Drugi typ mistyki, metafizyczny, pozbawiony jest tego właśnie relacyjnego elementu. Jest to doświadczenie obecności Absolutu w duszy, któremu

Testamentu, a zwłaszcza – ostatnie trzy księgi *Wyznań* jego wielkiego ucznia, św. Augustyna, łączące filozofię, mistykę i egzegezę początku Księgi Rodzaju.

⁸ Inspiracją dla takiego ujęcia są dla mnie prace Jamesa Arraja, rozwijające Maritainowską koncepcję mistyki, głównie: *God, Zen, and the Intuition of Being*, Chelouquin 1988 oraz *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chelouquin 1993. Ważnym punktem odniesienia jest również praca Louisa Gardeta i Oliviera Lacombe’a: *L’expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris 1981.

towarzyszy świadomość widzenia tego Absolutu lub bycia jednym z Nim, ale nie ma elementu relacyjnego w samym doświadczeniu. I tutaj pojawia się trudny problem, którym się nie będę tu zajmował: wydaje się, że mistyka metafizyczna wykracza poza chrześcijaństwo – w tradycjach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu napotykać na doświadczenie absolutnego Źródła wszelkiego istnienia, pierwotnego Jedna, Podstawy, nieskończonego i nieuwarunkowanego Bytu lub Istnienia, które bywa rozmaicie interpretowane, często w sposób nieteistyczny. Zostawiam na boku problem, jak się ma chrześcijańska mistyka metafizyczna do niechrześcijańskiej – czy doświadczenie boskiego Jedna u Mistra Eckharta jest takie samo lub podobne do doświadczenia boskiego Jedna w neoplatonizmie, hinduskiej adwajcie, buddyzmie mahajany czy w chińskim daoizmie⁹. Interesuje mnie tu doświadczenie Jedna czy Źródła istnienia przez mistyka, który wierzy w osobowego Boga, Stwórcę, Jednego w Trójcy, Ojca Jezusa Chrystusa.

Mistyka relacyjna w *Księdze Anieli*

Doświadczenie relacyjne pojawia się najpierw w duchowej podróży Anieli z Foligno i jest przez nią opisywane najpierw podczas podróży do Asyżu¹⁰. Rozmowa z Duchem Świętym jest wtórna wobec doświadczenia Jego obecności w duszy, które jest opisywane jako doświadczenie ogromnej, niewysłowionej słodyczy, radości i rozkoszy, podczas gdy Bóg wchodzi w głąb duszy albo spoczywa w Niej, a ona spoczywa w Nim. Jest to „odczucie obecności”¹¹. Nawiasem mówiąc, na poziomie pojęciowym i obrazowym nie jest to tylko mistyka oblubieńcza – Aniela czuje się zarazem córką kochaną przez Ojca i oblubienicą kochaną przez Oblubieńca, co można interpretować jako relacje w obrębie Trójcy (ze Słowem i z Ojcem, w Duchu). Zaniknięcie tego doświadczenia słodyczy natychmiast powoduje w Anieli straszliwy ból, poczucie opuszczenia przez ukochaną Osobę.

O wiele później Aniela opisuje inne doświadczenie:

Wtedy otworzyły się oczy jej duszy i ujrzała miłość, która się do niej zbliżała i zobaczyła jej początek, ale nie koniec, bo widziała tylko, że się jakby rozciąga, lecz nie potrafiła powiedzieć, do jakiej barwy podobna była ta miłość. I natychmiast zobaczyła, jak ta miłość zbliża się do niej [...] Zaraz potem nagle

⁹ Klasyczną rozprawą komparatystyczną poświęconą Eckhartowi i Śankaraczarji jest Rudolfa Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu: analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.

¹⁰ *Zapiski* 3.36.

¹¹ Tamże, s. 28.

napełniona została miłością i nieopisanym nasyceniem, a miłość ta, choć ją syciła, to jednak wzbudzała jednocześnie nieopisany głód, tak iż wszystkie członki jej ciała się rozciągały. Dusza jej cierpiała i pragnęła osiągnąć tej miłości, i chciała nie odczuwać ani nie oglądać żadnego stworzenia¹².

W tym doświadczeniu Aniela nie ma świadomości obecności Ducha, Ojca czy Syna, ani nawet Trójcy, ale Boga jako nieskończonej Miłości, niewątpliwie osobowej, aktywnej, zbliżającej się do niej w sposób intencjonalny. Odczuwa jednocześnie rozkoszne nasycenie oraz głód i ból – później mówi, że było to jak niezwykle bolesne umieranie. Co więcej, Aniela jest zdolna do używania władz duszy: „jej dusza przemawiała wewnątrz, wołając do Boga, by nie skazywał jej na znoszenie tak strasznej śmierci, gdyż życie wtedy miała za śmierć”¹³. Aniela modli się również do Maryi i innych świętych o pomoc. Efektem końcowym tego doświadczenia jest bycie przemienioną w miłość – teraz Aniela „cała jest miłością”¹⁴, a ta Boża miłość porównywana jest przez nią do palącego ognia¹⁵. Aniela odczuwa pragnienie zbliżenia się do tego ognia, doświadczając ogromnej radości i rozkoszy.

Wydaje się, że ten wątek miłosnej i relacyjnej mistyki znajduje kulminację w zjednoczeniu, które Aniela opisuje w ostatnim rozdziale *Zapisków*, znowu w sposób bardzo osobisty, bo – podobnie jak u wielu innych mistyków relacyjnych – dokonujący się w kontekście widzenia wyobrażeniowego i lokucji. Choć tego typu widzenia i głosy wewnętrzne są zwykle uważane za zjawiska uboczne w stosunku do istoty doświadczenia mistycznego, często – choć nie zawsze (znanym wyjątkiem jest Teresa z Lisieux) – towarzyszą mistyce relacyjnej. Aniela mówi: „widzę Boga-Człowieka; przyciąga On moją duszę z taką łagodnością, że czasem mówi mi: «Ty jesteś Mną i Ja jestem tobą». I widzę te Jego oczy i twarz Jego, tak powabną i piękną, gdy przytula mnie”¹⁶. Tutaj jest bardzo wyraźnie określona Osoba, z którą Aniela jednoczy się przez miłość – jest nią Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, który ukazuje się również w swoim człowieczeństwie. W *Księdze* możemy zauważyć, że doświadczenie relacyjne jest w ogóle mocno związane z człowieczeństwem Jezusa. Zjednoczenie, o którym tutaj mowa, jest wzajemnym utożsamieniem się: Aniela jest Jezusem, a Jezus Aniela, ale nie mamy wrażenia, że w tym doświadczeniu różnica między nimi zanika. Wręcz przeciwnie.

Co więcej, zjednoczenie relacyjne z Jezusem Aniela opisuje jako od pewnego, konkretnego momentu jej życia – nieustanne i ciągłe:

¹² *Zapiski* 7.78, s. 75.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 76.

¹⁵ *Zapiski* 7.79.

¹⁶ *Zapiski* 9.112, s. 103.

I gdy dusza jest w tym Bogu-Człowieku, wtedy jest żywa [...] W tym stanie z Bogiem-Człowiekiem jestem tak często, że prawie nieustannie. I zaczęłam być w nim nieustannie od chwili, gdy pewnego razu Bóg dał mi pewność swojej obecności, w której nic nie było pomiędzy mną a Nim. Od tej chwili nie było ani jednego dnia, ani nocy, żebym nie doświadczała w sposób ciągły tej radości z Jego Człowieczeństwa. I odczuwam pragnienie śpiewania i wystawiania, i tak mówię:

Chwałę Ciebie, Boga ukochanego,
na Twoim Krzyżu pościeliłam sobie posłanie.
Za poduszkę czy podglówek wzięłam ubóstwo.
Za drugą część posłania, by odpocząć,
Wzięłam cierpienie z poniżeniem¹⁷.

Obok miłości więc cierpienie, doświadczenie Krzyża, staje się dla Aniela dominującym elementem relacyjnej mistyki – skoro jest to doświadczenie obecności i jedności Chrystusa, jest to również współcierpienie z Nim.

Tego typu relacyjne doświadczenia miłości Boga-Człowieka napotykamy również później, już po tym zjednoczeniu, o którym mówi Aniela, w dokumentach powstałych po 1300 roku. Mistyczka z Foligno pewnego razu widzi Jezusa w Jego człowieczeństwie podczas swojej choroby, gdy On przychodzi ją pocieszyć, ukazuje jej się jako niezwykle piękny, siedząc przy jej posłaniu¹⁸. Innym razem widzi Go pod postacią Dzieciątka, które jej przekazuje Maryja¹⁹. We wzruszającym dokumencie z 1301 roku Aniela widzi Boga-Człowieka, który mówi jej: „Nie na żarty cię pokochałem” – ona przeżywa nie tylko miłość, ale rozdzierający ból, uświadamiając sobie, jak mała jest jej miłość w porównaniu do miłości Chrystusa²⁰.

Również podczas ostatniej choroby i na łożu śmierci Aniela ciągle przeżywa Boga w taki sposób. Zwraca się do Niego: „O niepojęta, niezwykle płomienna Miłości!”²¹, mówi o swoim doświadczeniu: „Widzieć Ciebie, Ukochanego i kochać Ciebie, i kontemplować Ciebie”²². Przed śmiercią słyszy słowa Jezusa: „Przybądź do Mnie, umiłowana moja, piękna moja, ukochana przeze Mnie z miłością”²³.

¹⁷ *Zapiski* 9.112, s. 104.

¹⁸ *Pewnego razu, gdy leżałam chora* (XI), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 69.

¹⁹ *W święto Oczyszczenia Błogosławionej Dziewicy* (XIX), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 72.

²⁰ *W środę Wielkiego Tygodnia* (XXIII), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 76.

²¹ *To jest ostatnie pismo* (XXXV), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 87.

²² Tamże, s. 88.

²³ *To są ostatnie słowa* (XXXVI), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 92.

Mystyka metafizyczna w *Księdze Anieli*

Wydaje się, że tego typu mistyka relacyjna jest czymś charakterystycznym dla chrześcijaństwa, w jakimś sensie tego się właśnie spodziewamy, czytając literaturę mistyczną. Nie chodzi tylko o widzenia i lokucje, ale o doświadczenie miłości, wzajemnej miłości dwóch osób – człowieka i Boga, zapośredniczonej przez Jego wcielenie, mękę i zmartwychwstanie. Niemniej jednak tym, co właśnie zrobiłem, było wyizolowanie jednego wątku z całej duchowej podróży Anieli od jej nawrócenia do śmierci, niekiedy dosyć sztuczne, jak zaraz zobaczymy. Istnieje bowiem i drugi wątek, niewątpliwie intrygujący.

Pewnego razu dusza moja została podniesiona i zobaczyłam Boga w tak wielkiej jasności, w tak wielkim pięknie i w tak wielkiej obfitości, że nigdy wcześniej tak Go nie widziałam, w tak pełny sposób. I nie widziałam tam miłości. Wtedy utraciłam tę miłość, którą wcześniej miałam; zostałam uczyniona nie-miłością. A potem, po tym, jak to się stało, zobaczyłam Go w jakiejś ciemności i dlatego w ciemności, gdyż jest On Dobrem większym niż można by pomyśleć czy zrozumieć; a wszystko, co można pomyśleć i zrozumieć, nie dotyka tego ani nawet się do tego nie zbliża²⁴.

Jest to coś zupełnie innego, niepodobnego do doświadczeń relacyjnych. Aniela mówi o jakimś przejściu czy wyjściu poza piękno i jasność Boga, w ciemność, w której traci miłość. Wcześniej mówiła, że stała się całą miłością – teraz staje się niemiłością. To jest dość radykalne stwierdzenie w ustach jakiegokolwiek z mistyków chrześcijańskich. Interpretacja teologiczna tego doświadczenia jest umiejscowiona w mistyce apofatycznej, która w czasach Anieli była oparta głównie na recepcji pism Pseudo-Dionizego Areopagity²⁵, autora, u którego próżno będziemy szukać czegokolwiek na temat Boga-Człowieka, doświadczenia obecności Jezusa, wzajemnej miłości itd. W jego

²⁴ *Zapiski* 9.109, s. 99.

²⁵ Na Zachód przeszczepił myśl Pseudo-Dionizego Jan Szkot Eriugena w IX wieku. W XIII wieku mistyka dionizjańska znana była w kręgach osób interesujących się filozofią i teologią, toteż brat A. na pewno się z nią zetknął, gdyż oddziaływała wyraźnie na teologię franciszkańską, np. św. Bonawenturę. Popularyzował ją zwłaszcza Tomasz Gallus, który na jego kanwie stworzył swój „dionizjanizm afektywny”, jak to określa McGinn (B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III: *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998, s. 79). Joseph Ratzinger pisze też, że w tym okresie miał miejsce „renesans dionizjański” (podaję za McGinn, *The Presence of God...*, s. 86). Trudno się jednak spodziewać, by Aniela miała kontakt z tymi dziełami (por. Thier i Calufetti w: *Il libro della beata Angela da Foligno*, s. 98-99). O nieplatońskim charakterze mistyki ciemności u Anieli pisze też Santi (F. Santi, *Mistica e immagini*, w: *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, red. M. Bassetti, B. Toscano, Spoleto 2012, s. 85-94, na s. 93).

pismach jest natomiast doświadczenie ciemności, ciemnego promienia kontemplacji, przekroczenia poznania i wejścia w stan niewiedzy.

Anieli doprecyzowuje to doświadczenie ciemności, mówiąc: „A nie widzi wtedy dusza niczego, o czym później można by opowiedzieć, ani na głos, ani w myślach. Nic nie widzi i widzi wszystko całkowicie”²⁶. Zwróćmy uwagę na to, że nie ma tu w ogóle mowy o Bogu ani o Trójcy, ani o Jezusie, nie ma tu duszy i Boga, duszy w Bogu ani Boga w duszy. Jest mowa o ciemności, w której dusza widzi wszystko i nic nie widzi. To jest właśnie czysty przykład tego, co nazywam mistyką metafizyczną. Georges Bataille w *Doświadczeniu wewnętrznym* cytuje Anielę, żeby opisać swoje własne przeżycia, które nazywa stanami „ekstazy”, przekonany, że jest to identyczne doświadczenie, choć Bataille nie przeżywa żadnej osobistej relacji z Jezusem ani nawet z Bogiem, jego mistyka jest bardzo odległa od chrześcijaństwa czy nawet religii w ogóle²⁷.

Dlaczego mistyka metafizyczna? Ponieważ w tradycji zachodniej i już w czasach Anieli doświadczenie, w którym się nic nie widzi i widzi się wszystko, mogło być opisane i zrozumiane jako doświadczenie czystego istnienia. Nawet nie bytu, gdyż byt jest czymś, co istnieje, ale właśnie – istnienia samego w sobie. Istnienie bowiem nie jest czymś, nie może stać się przedmiotem poznania intelektualnego, nie ma żadnej formy czy granicy – to raczej istota, *essentia*, jest czymś poznawalnym i ograniczonym w przypadku stworzeń. Jedyna nieskończona i nieograniczona istota to istota Boga, która nie jest niczym innym, jak samym istnieniem. Taki opis doświadczenia istnienia znajdujemy np. w *Drodze duszy do Boga* Bonawentury, franciszkańskiego przecież mistyka, znanego świetnie uczniom Anieli.

W rozdziale piątym *Itinerarium* Bonawentura mówi o formie kontemplacji, która „skupia wzrok na samym *esse*, mówiąc, że to jest pierwsze imię Boga”²⁸. To istnienie samo w sobie jest pierwszą, fundamentalną i stałą daną naszej świadomości, zanim cokolwiek innego spostrzeżemy w naszym doświadczeniu. Bonawentura mówi, że nie jest to bynajmniej *esse particulare*, bycie

²⁶ *Zapiski* 9.109, s. 101.

²⁷ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998. Trudno powiedzieć, czy Bataille „miał samo doświadczenie” – z całą pewnością dla chrześcijanina byłaby to interpretacja trudna do zaakceptowania, ponieważ te doświadczenia „ekstazy” nie tylko nie prowadziły Bataille’a w żadnym stopniu do osobowej relacji z Bogiem czy tym bardziej z Jezusem Chrystusem, a raczej w stronę quasi-nietzscheańskiej wizji Bóstwa jako bezwzględnej, amoralnej Natury. Wydaje się jednak, że można z ostrożnością metodologiczną wskazać, że podobieństwa fenomenologiczne wydają się przynajmniej zakorzenione w fakcie, że mowa tu o szeroko pojmowanej misticzności metafizycznej.

²⁸ *Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est primum nomen Dei (Itinerarium mentis ad Deum 5.2, Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia, Quaracchi 1882-1902, vol. 5, s. 308b-309a)*, tłumaczenie moje.

jakiegoś konkretnego bytu, ale jest to *esse divinum* (5.3)²⁹. Dalej powiada franciszkański mistyk, że jest to nie tylko coś, co widzimy, zanim zobaczymy cokolwiek innego, ale że widzimy *wszystko*, co tylko widzimy, właśnie poprzez to istnienie – bez niego nic nie możemy poznać (5.4)³⁰. Poznanie Boga jako istnienia jest zatem niejako fundamentalnym doświadczeniem, a zarazem, ponieważ skupiamy uwagę na tym, co istnieje, a nie na samym istnieniu (*entia particularia et universalia*), mamy wrażenie, że boskiego Istnienia nie dostrzegamy.

Bonawentura używa tu akurat języka typowo platońskiego, można by rzec, a nie języka ojców wschodnich, bo konsekwentnie mówi o *esse* jako o świetle (*lux summi esse*), a ciemnością nazywa poznanie bytów (*tenebrae entium*). Niemniej jednak w kulminacyjnym punkcie zmienia sposób opisu i mówi, że umysłowi „przyzwyczajonemu do ciemności bytów i wyobrażeń rzeczy zmysłowych, gdy to światło najwyższego istnienia zobaczy, wydaje się, że nic nie widzi; nie rozumie bowiem, że ta właśnie ciemność jest najwyższym oświeceniem naszego umysłu, tak jak wzrokowi, gdy widzi czyste światło, wydaje się, że nic nie widzi” (5.4)³¹. Jednakże – ta ciemność świetlista czy ciemne światło nie jest jeszcze końcem, gdyż pozostaje dalsze oświecenie, w którym trzeba zobaczyć dokładniej naturę istnienia – „gdy to będziesz oglądał czystym umysłem, zostaniesz zalany jeszcze większym światłem” (5.7). W tym większym świetle widać, że istnienie jest pierwsze i ostatnie, jest najbardziej obecne ze wszystkich, wieczne, niezienne etc. Jest to integracja początkowego wglądu w czyste *esse* z codziennym doświadczeniem *entia particularia et universalia* – zobaczenie teraz nie tylko samego istnienia, ale wszystkich bytów w tym istnieniu i przez to istnienie.

Wydaje się, że takie doświadczenie właśnie opisuje Aniela i że brat A. sięga po filozofię Bonawentury, żeby umieścić je w pojęciowych kategoriach. U Tomasza z Akwinu nie znajdziemy mistyki istnienia jako takiej, ponieważ implikacją jego koncepcji istnienia i istoty jest to, że intelekt jest naturalnie przystosowany do widzenia istot rzeczy materialnych. Nie znamy nawet istoty naszej duszy, nie mówiąc o aniołach czy Bogu. Poznanie Boga jako *summum esse* możliwe jest nie, jak u Bonawentury, bezpośrednio przez kontakt z istnieniem bytów, ale przez doświadczenie bytów, których przypadkowe *esse* odsyła

²⁹ [...] *esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.*

³⁰ Jest to jedna z kluczowych koncepcji Bonawentury – Bóg jest pierwszym, co poznajemy: S. Metselaar, *God as first known: the common ground of philosophy and theology in Bonaventure's thought*, 2015 (Universiteit Amsterdam, diss.).

³¹ [...] *quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.*

nas ku swemu Źródłu. Poznanie istoty Boga możliwe jest jedynie dzięki *lumen gloriae*, w życiu przysłym³².

Wracając do doświadczenia Anieli, trzeba wyjaśnić, że mówi ona to samo w zasadzie, co Bonawentura: „Nie widzi dusza niczego... nic nie widzi i widzi wszystko całkowicie”³³. Co ciekawe jednak, Aniela, która mówi o tym doświadczeniu bardziej spontanicznie, uwypukla jeszcze bardziej to, co u Bonawentury jest wprawdzie, ale nie jest wprost wypowiedziane: że w doświadczeniu *summum esse* nie ma świadomości relacji z Bogiem ani nawet różnicy między Bogiem a naszym Ja, gdyż świadomość różnicy między naszym Ja a Bogiem byłaby już poznaniem *entia particularia et universalia*, czegoś określonego, co można pomyśleć, a przecież „nie widzi dusza niczego, o czym mogłaby potem opowiedzieć, na głos czy w myślach”³⁴. Aniela mówi jednak o pewności, że była w Bogu³⁵; Bonawentura, nieco podobnie, twierdzi, że neoplatońska wizja *esse*, którą znajdujemy przecież u Plotyna jako metafizyczną wizję Jedna, jest w istocie formą poznania Boga. Warto jednak zwrócić uwagę, że to doświadczenie może być poddane i innym interpretacjom, rzucającym wyzwanie chrześcijańskiej koncepcji miłosnej relacji duszy z Bogiem.

Aniela mówi bowiem o swoistym zawieszeniu czy ustaniu całego świata swej pobożności i dawnych sposobów przeżywania wiary i kontemplacji:

Chociaż wszystkie te doświadczenia były niemożliwe do opisanania, to jednak przynosiły ze sobą uczucie radości, a to doświadczenie, gdy widzi się Boga w ten właśnie sposób w ciemności, nie powoduje uśmiechu na twarzy, ani pobożności, ani gorliwości, ani żarliwej miłości, ani ciało nie drży ani się nie porusza, ani dusza się nie porusza, jak zwykła wcześniej, lecz niczego nie widzi i widzi wszystko³⁶.

Nie dość, że Aniela nie czuje, że kocha Boga, nie czuje się też kochana przez Niego. Co więcej, twierdzi, że to doświadczenie metafizyczne jest lepsze niż doświadczenia relacyjne:

³² Klarownie i twórczo przedstawia tę koncepcję Maritain w swoim artykule *L'expérience mystique naturelle et le vide*, „Études Carmélitaines” 23, 2 (1938), s. 116-139, polskie tłumaczenie dostępne w tomie J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988. Maritain jednak podejmuje (udaną, jak sądzę) próbę skonstruowania tomistycznej interpretacji mistyki metafizycznej bez podważania Tomaszowego przekonania o tym, że Bóg nie jest nam w tym życiu dany w bezpośrednim doświadczeniu, poza wyjątkowymi stanami ekstatycznymi. Na tym właśnie tekście Maritaina buduje swoją teorię mistyki metafizycznej wspomniany wcześniej James Arraj oraz z niej korzystają w swoich komparatystycznych badaniach Louis Gardet i Olivier Lacombe.

³³ *Zapiski* 9.110, s. 101.

³⁴ Tamże.

³⁵ *Zapiski* 9.109, s. 100.

³⁶ *Zapiski* 9.110, s. 101.

wszystkie wyrazy Bożej przyjaźni, które mi Bóg tak często i w sposób niewysłowiony okazywał, i wszystkie słowa, które do mnie mówił, i wszystko, co kiedykolwiek tutaj zapisałeś, uważam za nieporównanie mniejsze niż to Dobro, które widzę z tą tak wielką ciemnością³⁷.

Jest to wręcz wstrząsające, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że nawet widzenie Jezusa, który mówi: „Ty jesteś Mną, a Ja jestem tobą”, jest dla Anieli nieporównanie mniejsze od doświadczenia, którego próżno by szukać na kartach Ewangelii.

Wspomniałem wcześniej, że w sposób do pewnego stopnia sztuczny oddzieliłem od siebie wątek relacyjny od metafizycznego u Anieli – i rzeczywiście, od pewnego momentu zachodzi między nimi pewna interakcja, naprzemienny ruch:

Kiedy jestem w tej ciemności, nic nie pamiętam, ani o jakiegokolwiek ze spraw ludzkich, ani o Bogu-Człowieku, ani o jakiegokolwiek innej rzeczy, która ma jakąś formę, a jednak wtedy widzę wszystko i nic nie widzę. A gdy oddalam się od tego stanu lub jestem poza nim, wtedy widzę Boga-Człowieka³⁸.

W Bogu-Człowieku Aniela jest niemal nieustannie, a to doświadczenie, przynajmniej w 1296 roku, jest jedynie czasowe, pojawia się i znika, z różną intensywnością.

To doświadczenie pogłębia się, aż osiąga poziom czegoś, czego Aniela nie nazywa już ciemnością, ale otchłanią – i wydaje się, że myśli o innym doświadczeniu, o głębszym jeszcze stanie duchowym. Nawet stan otchłani jednak powoduje uderzające porzucenie relacyjnej duchowości:

I zostałam wyciągnięta ze wszelkich wcześniejszych stanów duchowych [...] Nic (nie) znajduję w Krzyżu, w którym taką rozkosz znajdowałam, że był moim odpoczynkiem i posłaniem, Nic (nie) znajduję w ubóstwie Syna Bożego i we wszystkich rzeczach, które by tylko mogły zostać nazwane. Nic już (nie) znajduję³⁹.

Trudno przetłumaczyć po polsku to *nihil invenio*, które jest tu trzykrotnie powtórzone. Przypomina to inny klasyczny tekst mistyki metafizycznej, czyli *Kazanie 71* Eckharta, choć nie podejrzewam, żeby Eckhart mógł mieć dostęp do *Księgi*. Interpretuje on scenę nawrócenia Szawła (Dz 9,8), a konkretnie sformułowanie, że kiedy Szawel podniósł się z ziemi, nic nie widział.

³⁷ Tamże, s. 102.

³⁸ *Zapiski* 9.112, s. 103.

³⁹ Tamże, 9.124, s. 113.

Dla Eckharta to *nihil videbat*, oznacza – ‘widział nic’, a to nic jest nicością metafizycznego doświadczenia:

Pierwsze: gdy się podniósł z ziemi i otworzył oczy, ujrzał nicość, a nicość ta była Bogiem, bo kiedy ujrzał Boga, nazwał Go Nicością. Drugie: kiedy się podniósł, nie widział niczego poza Nim. Trzecie: w żadnej rzeczy nie widział nic poza Bogiem. Czwarte: gdy ujrzał Boga, wszystkie rzeczy wydały mu się nicością⁴⁰.

Pierwszą *propositio* swego *Opus tripartitum*, dzieła przecież nie kaznodziej-skiego, ale ściśle scholastycznego, Eckhart uczynił nieco prowokacyjne: *Esse est Deus*⁴¹. Nieco – bo niby tak samo, jak u Tomasza, ale dlaczego taki szyk, dlaczego nie: *Deus est esse*? Dlaczego też u Eckharta Paweł widzi nicość, która jest Bogiem, a nie Boga, który jawi się jako nicość? Czy Bóg Ewange-lij jest Istnieniem, pełnią i nicością, czy to może istnienie filozofów, które jest wszystkim i niczym, jest nazywane przez chrześcijan Bogiem?

Wydaje się, że w tym kontekście słowa Anieli mają podwójny sens: z jed-nej strony, bardzo radykalnie, mówi ona, że nic nie znajduje w męce Chry-stusa i w ogóle w relacyjnej duchowości, skupionej na Jego człowieczeństwie. To już jej duchowo nie karmi, nie wzbogaca, ba! – jest niezdolna do zanurze-nia się w to; jest, jak powiada, „wyciągnięta” z tego wszystkiego. Z drugiej strony, jednak, Aniela w tym wszystkim „znajduje Nic”, Boże Nic, Boże ist-nienie, które nie ma granic, formy, niczego, co można by poznać, zrozumieć, wyrazić słowami – nie jest ono niczym partykularnym i właśnie dlatego jest wszystkim.

Współistnienie dwóch rodzajów mistyki

Kulminacją *Zapisków* jest opis doświadczeń otchłani (*abyssus*), które, jak powiedziałem, wydają się czymś więcej niż ciemnością, gdyż tutaj pojawia się nowy element. Zanim jednak do niego przejdę, chcę wskazać, że meta-fizyczne doświadczenia otchłani, podobnie jak u Eckharta, nie dają wglądu tylko w naturę Boga jako istnienia, ale również w relację między absolutnym Istnieniem a istnieniem stworzeń. Eckhart mówi, że św. Paweł zobaczył, iż (1) skoro Bóg jest niczym, to (2) nie istnieje nic poza Bogiem i (3) w żadnej rzeczy nie ma nic poza Bogiem, a więc (4) każda rzecz jest niczym.

⁴⁰ Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, t. 3, s. 67; oraz: „Kiedy dusza jest ślepa i nie widzi nic innego, wtedy widzi Boga” (*Kazanie 71*, t. 3, s. 75).

⁴¹ *Prologus generalis* 11-12, w: *Magistri Echaridi Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis*, L. Sturlese, Stuttgart 1987, s. 29 i *Prologus in opus propositionum* 1, w: tamże, s. 41.

Aniela zaś mówi: „Bóg uobecnia mi się w głębi mojej duszy. Wtedy rozumiem, że On jest obecny i rozumiem, w jaki sposób obecny jest w każdym stworzeniu i w każdej rzeczy, która ma istnienie”⁴². Nieco później dodaje: „Widzę bowiem Jego, który jest istnieniem i widzę, w jaki sposób jest On istnieniem wszystkich stworzeń”⁴³. W doświadczeniu Anieli, inaczej niż w metafizyce Tomasza z Akwinu, a tak jak u Bonawentury, Eckharta i w XIV-wiecznym *Obłoku niewiedzy*, trudno odróżnić istnienie stworzeń od istnienia samego Boga. On jest istnieniem, którym stworzenia istnieją. Dlatego widzieć istnienie, oznacza widzieć tylko Boga, a stworzenia widzieć jako nicość albo w ogóle ich nie widzieć (jako stworzeń) – jedynie Boga w nich lub je w Bogu. Aniela powiada: „gdy jestem w tym stanie, nie mam świadomości istnienia żadnej innej rzeczy”⁴⁴. W innym miejscu Aniela powiada: „Ani anioł, ani człowiek, ani nic innego nie posiada jednak istnienia, poza jednym, czyli Bogiem”⁴⁵ – stworzenia nie posiadają istnienia na własność, więc w jakimś sensie nie istnieją naprawdę.

Wspomniałem wcześniej, że otchłań stanowi wyższą formę doświadczenia metafizycznego niż ciemność u Anieli – pojawia się później i jest inaczej scharakteryzowana. Czytamy bowiem:

I natychmiast, gdy tylko Bóg uobecnia się duszy, objawia się jej, otwierając przed nią swoje wnętrze. Rozszerza wtedy duszę i obdarza ją darami i słodyczami, których nigdy wcześniej nie doświadczyła, czemu towarzyszy o wiele większa głębia, jak to już powiedziałam. I wtedy dusza zostaje wyciągnięta ze wszelkiego rodzaju ciemności [...] tak wielka jest jasność i tak wielka pewność, i tak wielka, niezwykle głęboka otchłań, że nie ma takiego serca, które mogłoby kiedykolwiek to zrozumieć czy myślą uchwycić. [...] I ani myśl, ani jakiegokolwiek rozumienie nie może tych spraw dosięgnąć, tak bardzo przewyższają one wszystko, jak i sam Bóg przez nic nie może zostać określony⁴⁶.

Jest tutaj „wyciągnięcie” z ciemności, podobnie jak mamy wcześniej „wyciągnięcie” z miłości Boga-Człowieka. Po drugie, mowa jest o „darach i słodyczach”, a w stanie ciemności nie ma radości, miłości czy słodyczy. Wydaje się więc, że metafizyczne doświadczenie istnienia ulega tu jakiejś modyfikacji, przybiera inną formę, o której Aniela mówi „głębia” i „otchłań” – wydaje się, że tutaj Bóg jakby otwiera przed nią swoje wnętrze. Można powiedzieć, że Istnienie, które jest wszystkim i niczym, odsłania w sobie jakiś nowy,

⁴² *Zapiski* 9.125, s. 114.

⁴³ *Zapiski* 9.127, s. 117.

⁴⁴ Tamże 9.127, s. 118.

⁴⁵ *Zapiski* 8.97, s. 90.

⁴⁶ *Zapiski* 9.127, s. 115.

głębszy wymiar, który wydaje się mieć relacyjny i osobowy, intencjonalny charakter, skoro „obdarza darami i słodyczami”, „rozszerza duszę”. Ciemność nie może przecież rozszerzać ani obdarzać. Po 1300 roku nie napotykamy już terminu „ciemność” – pojawia się już tylko „otchłań” (*abyssus*) oraz „niestworzone Światło” (*increated lumen*).

Taką interpretację pojęcia otchłani, czyli że jest to kolejny krok, i to krok integrujący doświadczenia relacyjne i metafizyczne (początkowo będące w napięciu), potwierdzają późniejsze dokumenty *Księgi*. Po 1300 roku również napotykamy teksty, w których Aniela mówi o Bogu wprost jako o Istnieniu: On „jest samym Istnieniem, i stwarza wszelkie istnienie, i jest ponad istnieniem”⁴⁷. Widzi również dusza, że „każde stworzenie ma istnienie od Tego, który jest najwyższym Istnieniem i widzi, że wszystko i każda rzecz, która ma istnienie, ma je od tego najwyższego Istnienia. I widzi, że nie ma innego istnienia. I widzi, że to, co ma istnienie, jest nicością, o ile nie ma istnienia od tego najwyższego Istnienia”⁴⁸.

Kiedy zestawimy ze sobą tak odmienne doświadczenia mistyczne, jak przytoczone wcześniej doświadczenie miłości Jezusa: „Nie na żarty cię pokochałem”, rozdzierające serce Anieli miłością i cierpieniem oraz dopiero co przywołane opisy stanów mistycznych, w których nie ma nic o Jezusie, Trójcy czy nawet o Bogu, bo Bóg jest nazywany *esse* (istnienie) albo *id quod est* („To, Co jest”), możemy mieć wrażenie, że jest to nie do pogodzenia, tym bardziej że Aniela konsekwentnie przez lata twierdziła, że lepszym, głębszym doświadczeniem jest metafizyczne widzenie Istnienia niż doświadczenia Boga-Człowieka. Wydaje się jednak, że osiągnęła ona harmonię tych dwóch odmiennych form mistyki.

W dokumencie *Oto jak rozwijały się dary* (IV) z 1300 roku, czyli cztery lata po ukończeniu *Zapisków*, inny franciszkanin opisuje doświadczenia mistyczne Anieli. Przeżyła ona podczas mszy stan, w którym „dusza jej tak została przez majestat Boga Najwyższego i Niestworzonego wchłonięta i wciągnięta w to Światło Niestworzone, a z siebie samej wyciągnięta, z tak ogromną rozkoszą ducha i oświeceniem, że jest to całkowicie niewyraźne”⁴⁹. Niestworzone Światło oznacza w późniejszych dokumentach Istnienie Boże, więc mamy tu stan metafizyczny, ale widać, że pojawia on się w kontekście relacyjnym, bo Bóg Anielę przyciąga i wciąga w to niewyraźne Światło.

Zaraz potem jednak autor dodaje: „Po tym wchłonięciu w otchłań Boga (a ten wpływ Boży trwał cały czas bez zmian) objawił jej się wizerunek błogostawionego Boga i Człowieka Ukrzyżowanego, jakby dopiero co z krzyża

⁴⁷ *Jeśli dusza chce* (XXXII), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 173.

⁴⁸ *Nie ma niczego innego na tym świecie* (II), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 219.

⁴⁹ *Oto jak rozwijały się dary* (IV), s. 53.

zdjętego”⁵⁰. Mamy więc nie tylko doświadczenie otchłani, po którym następuje relacyjne doświadczenie Boga-Człowieka, czemu towarzyszy widzenie wyobrazeniowe Jego ukrzyżowanego człowieczeństwa, ale zdumiewające twierdzenie, że stan otchłani wcale się nie skończył, ale „trwał nadal bez zmian”. Sugeruje to integrację metafizycznego doświadczenia otchłani Istnienia z relacyjnym widzeniem Jezusa w Jego człowieczeństwie.

Autor sugeruje taką właśnie interpretację tego, co się dzieje:

Bóg Niestworzony nappełnił jej ducha niewyrażalnym oświeceniem głębokiego jak otchłań blasku słodkiego Bóstwa swojego. A błogosławiony Bóg-Człowiek Ukrzyżowany, Jezus, przeniknął ją całą wyraźnie cierpieniem przenikającego ukrzyżowania swojej srogiej śmierci. Błogosławiony i chwalebny Jezus łaskawie pozwolił jej duchowi zobaczyć w niewidzialnym akcie podwójny stan swojego doskonałego życia⁵¹.

To się dzieje jednocześnie, w jakimś sensie – otchłań blasku Bóstwa i ukrzyżowany Człowiek. Co więcej, mowa tu o objawieniu „podwójnego stanu doskonałego życia” Chrystusa. Wydaje się, że Aniela we współpracy z teologicznie wykształconym uczniem dokonała interpretacji tej podwójności mistyki relacyjnej i metafizycznej, opartej na hipostatycznym zjednoczeniu dwóch natur w Osobie Jezusa. Doświadczenie metafizyczne jest doświadczeniem Bóstwa Jezusa, otchłani i światła Istnienia, a doświadczenie relacyjne jest spotkaniem z Jego człowieczeństwem. Przy tym jest to jedna Osoba, jeden Jezus, w dwóch naturach. Możemy jednak założyć, że doświadczenia ciemności były doświadczeniami Bóstwa bez człowieczeństwa, a nawet powiedziałbym – bez świadomości Osoby, do której Bóstwo należy, podczas gdy doświadczenia otchłani i światła są doświadczeniami Bóstwa, boskiego Istnienia, które odsłania jednak swoją osobową, intencjonalną i relacyjną głębię. Doświadczenia miłości zaś, zarówno rozkoszne, jak i bolesne, są przeżyciami chwalebego człowieczeństwa Syna Bożego – najpierw osobno, a potem w połączeniu z doświadczeniami Jego Bóstwa.

Zakończenie

Wydaje się zatem, że Aniela jest jedną z niewielu mistyczek (dodałbym jeszcze bł. Jana Ruysbroeca oraz w pewnym stopniu św. Jana od Krzyża), u których istnieją nie tylko te dwie formy mistyki, które nazwałem relacyjną

⁵⁰ Tamże, s. 54.

⁵¹ Tamże, s. 54-55.

i metafizyczną, ale istnieje ich twórcza integracja. Na poziomie samego doświadczenia uległy one integracji spontanicznie czy za sprawą łaski Bożej – Aniela po prostu tak to przeżywała i nie podejmowała żadnych wysiłków intelektualnych czy duchowych, żeby pogodzić ze sobą odmienne doświadczenia Boga. Na poziomie interpretacji jednak krąg jej synów – we współpracy i dialogu z nią, możemy przypuszczać – próbował użyć filozoficznej i teologicznej terminologii swoich czasów i pojęć chrystologicznych, żeby wyjaśnić tę niezwykłą podwójność i tę integrację.

Teresa od Jezusa może stanowić przykład mistyki czy duchowości, w której świadomie odrzuca się doświadczenie metafizyczne – przypominam tu o momencie, w którym kierownicy duchowi Teresy kazali jej dążyć do widzenia Boga w modlitwie jako nicości, bez obrazów i pojęć, a ona najpierw próbowała, a potem uznała, że dla niej nie ma drogi do Boga innej niż przez człowieczeństwo Jezusa – wyobrażone na modlitwie lub widziane w wyobrażeniowej wizji. Dlatego bardzo mało jest mowy o metafizyce u Teresy, choć z rzadka możemy napotkać taki wątek. Z drugiej strony, u Mistrza Eckharta napotkamy wręcz lekceważenie dla modlitwy błagalnej, dla wyobrażeń Jezusa, wręcz dla myślenia o Bogu, a wyeksponowane jest radykalne doświadczenie nicości, jedności, Bóstwa przeciwstawionego niemalże Osobom Trójcy, które są niczym ubranie dla nagiego Istnienia. U Eckharta nie znajdziemy za bardzo Jezusa w Jego człowieczeństwie, raczej wieczne Słowo rodzące się w Bogu i w duszy. U Aniela natomiast oba te elementy współistnieją, świadcząc o tym, że być może chrześcijaństwo nosi w sobie obydwie te doświadczenia i nosi je we wzajemnym napięciu. Pytanie, czy doświadczenie Pseudo-Dionizego lub Eckharta jest doświadczeniem istotowo chrześcijańskim, czy też może niereligijnym doświadczeniem filozoficznym i metafizycznym, przeżywanym i interpretowanym przez chrześcijan jako doświadczenie Boga Ewangelii – pozostaje do dalszego rozważania.

RELATIONAL AND METAPHYSICAL MYSTICISM IN *THE BOOK* OF SAINT ANGELA OF FOLIGNO

Summary

The article discusses the coexistence of two forms of Christian mysticism – metaphysical and relational – in *The Book* of Angela of Foligno. The metaphysical type, associated with the Neoplatonic philosophy, is probably inspired by *The Soul's Journey Into God* by Saint Bonaventure who describes the experience of God as viewing existence or being (*esse*). The relational type is focused

on the human and personal aspect of Jesus and the experience of love in the I-You relationship. While in many medieval mystics there is only one type of mysticism (e.g. metaphysical in Eckhart, relational in Bernard of Clairvaux), in Angela there is an interesting coexistence of both these types of experience of God.

Keywords: Angela of Foligno, mysticism, metaphysics, Neo-Platonism

Słowa kluczowe: Aniela z Foligno, mistyka, metafizyka, neoplatonizm

BIBLIGRAFIA

- Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, tłum. G. Pozzi, Milano 1992.
- Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, ed. M.-J. Ferré, Paris 1927.
- Aniela z Foligno, *Objawienia, listy i pouczenia*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2018.
- Aniela z Foligno, *Zapiski*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2016.
- Arbor vitae crucifixae Iesu, Prologus primus libri primi*, ed. C.T. Davis, Torino, 1961.
- Arraj J., *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988.
- Arraj J., *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998.
- De Libera A., *Angèle de Foligno et la mystique «féminine». Éléments pour une typologie*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, s. 345-371.
- Ferré M.-J., *Les principales dates de la vie d'Angèle de Foligno*, „Revue d'histoire franciscaine” 2 (1925), s. 21-34.
- Gardet L., Lacombe O., *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris 1981.
- Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007.
- Il libro della beata Angela da Foligno*, red. L. Thier, A. Calufetti, Grottaferrata (Romae) 1985.
- Itinerarium mentis ad Deum 5.2, Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, vol. 5.
- Magistri Echarði Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis*, L. Sturlese, Stuttgart 1987.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- McGinn B., *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III: *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998.
- Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Otto R., *Mystyka Wschodu i Zachodu: analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Paoli E., *Le due redazioni del Liber: il perché di una riscrittura*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, red. G. Barone, J. Dalarun, Rome 1999, s. 29-70.
- Poirel D., *Les trois chronologies du “Liber Angelae”*, w: *Il “Liber” di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto 2009, s. 227-255.
- Santi F., *Mistica e immagini*, w: *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, red. M. Bassetti, B. Toscano, Spoleto 2012, s. 85-94.

Mateusz Stróżyński – filolog klasyczny, filozof, psycholog, psychoterapeuta. W 2007 roku obronił pracę doktorską na temat mistyki Plotyna (wydana jako *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznań 2008), a w 2014 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna* (Poznań 2014). Interesuje się mistycyzmem, kontemplacją i ćwiczeniami duchowymi w antyku i średniowieczu, zwłaszcza Plotynem, Augustynem i mistyką XIII i XIV wieku. Jego artykuły na temat filozofii Augustyna ukazały się m.in. w czasopismach „Phronesis”, „Vigiliae Christianae”, „Augustinian Studies” i „Augustiniana”, a jego ostatnie publikacje to pierwszy polski przekład i komentarz do dzieła św. Anieli z Foligno, *Zapiski* (Poznań 2016) oraz redakcja pracy zbiorowej *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters* (Turnhout 2017, razem z P. Nehringiem i R. Toczka). Pracuje jako adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej UAM w Poznaniu.

JAN SOCHOŃ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Porwanie do „trzeciego nieba”. Tomasz z Akwinu o doświadczeniu mistycznym

*Unde qui plus habebit de caritate,
perfectius Deum videbit, et beator erit.*

Tomasz z Akwinu¹

Uwagi wprowadzające

Kwestie związane z mistyką czy mistycyzmem mają długą historię i przynajmniej do XX wieku wiązały się nierozzerwalnie z doświadczeniami ściśle religijnymi, w szerszym sensie z konfesyjnym stylem życia. Dzisiaj natomiast nabrały niesłychanie otwartego charakteru, rozszerzając swoje pole znaczeniowe na wszelkiego rodzaju przeżycia ekstatyczne, transgresyjne, mające świadczyć o umacnianiu się nowych form ponowoczesnej duchowości, będących alternatywą dla tradycyjnych religijności bądź chcących je dopełniać lub poszerzać. W każdym razie tradycje mistyczne nadal zachowują w kulturze trwałą pozycję i nie wypadają im zbywać żadnym lekceważącym gestem. Na ogół zresztą tego się nie robi, co skutkuje niebywale bogatą literaturą na ich temat².

¹ Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* I, q. 12, a. 3. Podaję według tzw. edycji Leonina w wydaniu Mariettiego, Taurini–Romae 1952. Dalsze cytaty z tej krytycznej edycji.

² Nie podaję szerszej literatury dotyczącej mistyki, gdyż interesuje mnie przede wszystkim myśl św. Tomasza z Akwinu. Niemniej jednak wskazuję na dokonania Bernarda McGinna, który ostatnimi czasy napisał całą serię dzieł poświęconych mistyce chrześcijańskiej, o wyjątkowej naukowej wartości. Zob. tegoż, *Fundamenty mistyki. Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009; *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008; *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.

W historii interesującego mnie tutaj zagadnienia rolę nie do przecenienia odegrał św. Tomasz z Akwinu, którego życie i poglądy przywierają (w pewnych wymiarach) do współczesnej, bez wątpienia pozaliberalnej mentalności religijnej i naukowej, zwłaszcza tam, gdzie mówi się o działalności intelektu uprawianej w taki sposób, by mogła stanowić wyraz pobożności i miłości, jak też chęci przekazywania prawdy innym ludziom, oraz tam, gdzie porządek nadprzyrodzony nigdy nie stanowi (jak na przykład w przekazie Pascala) czegoś całkowicie oderwanego od podłoża mającego charakter przygodnościowo-zmysłowy.

W świetle intuicji bytu

Doktor Anielski jako człowiek spokojny i zrównoważony popadał w swego rodzaju naukową złość, kiedy stykał się z poglądami o manichejskim zabarwieniu bądź sugerującymi, że strona duchowa osoby ludzkiej nie musi w żadnym razie być przyporządkowana stronie cielesnej albo że szansa osiągnięcia zbawienia będzie możliwa tylko w naturze przypominającej naturę duchów czystych. Raczej podkreślał, że nawet najbardziej wysublimowane akty duchowe człowieka są powiązane z porządkiem cielesnym³, choć należy pamiętać, iż w stanie uszczęśliwiającym ludzkie poznanie będzie nieskończone przewyższać to, jakim dysponujemy w doczesności. Czy sam jednak należał do osób, którym przysługiwałoby określenie „mystyk”, skoro właściwie nie wypowiadał się na temat osobistych doświadczeń w tym względzie, a przywołane słowo obrosło tak rozlicznymi semantycznymi rozrostami, że straciło właściwie rdzenny sens i trzeba się nim rozważnie posługiwać⁴?

Otóż, rzecz cała sprowadza się do zasadniczej konstatacji, że nie mamy powodu, by obiektywną bezosobowość narracji św. Tomasza odzierać z jej związków z prywatnym doświadczeniem autora. Te sfery są zawsze ze sobą spojone. Święty Tomasz wszak filozofował, mając na celu sprawy ściśle teologiczne. Był rdzennie teologiem, którego aktywność życiowa, dosłownie we

³ Według Tomasza tylko intelekt czynny przynależy człowiekowi z natury rzeczy, choć zawsze musi być pobudzany do działania przez dane zmysłowe. Bonawentura w powyższej kwestii inaczej rozkładał akcenty. Przekonywał mianowicie, że nie każde poznanie bierze się ze zmysłów. Znajomość pierwszych zasad, których wprawdzie nie moglibyśmy poznać, gdybyśmy nie mieli wrażeń zmysłowych, jest jednakowoż człowiekowi w pewien sposób wlana wraz ze światem umysłowym. Dusza bowiem musi znać Boga, samą siebie i to, co jest w niej, bez żadnego udziału zmysłów. Mamy więc tutaj do czynienia z pewnego rodzaju wrodzonością. Zob. tegoż: *In Sententiarum*, II, 39, 1, 2, c. Podają za: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 612–613.

⁴ Sam termin „mistyka” pojawił się dopiero w czasach nowożytnych, kiedy przymiotnik *mystic* (ang.), *místico* (wł.) czy *mystique* (franc.) zaczął być używany jako rzeczownik, tak że pewnych ludzi nazywano „mystykami”, choć językowe próby ujęcia tego doświadczenia sięgają czasów greckich.

wszystkich swoich wymiarach, zmierzała ku kontemplacji, ku duchowej jedni z Bogiem. W tym aspekcie nie jest on zbyt daleki od Augustyńskiego soliloquium i naprawdę pod osłoną łacińskiej składni zwierza się ze swoich najbardziej intymnych przeżyć. Étienne Gilson doprecyzował tę uwagę następującym komentarzem:

W *Sumie teologii*, z jej abstrakcyjną jasnością i bezosobową przejrzystością, skrytalizowało się w uchwytnej dla nas i w wiecznotrwałej postaci życie wewnętrzne św. Tomasza z Akwinu. [...] Rytm zdań i dźwięczność słów nie mącą ładu myśli; mimo to jednak każdy, kto ma trochę wrażliwości, wyczuje w tej miarowej kadencji zdań wzruszenie, niemal poezję⁵.

Powyższa obserwacja znajduje potwierdzenie w filozoficznym wymiarze systemu św. Tomasza. Jego metafizyczny zamysł zasadał się przeciwieństwem idei bytu, leżącemu u podstaw wszelkiego rozumienia. Powiadał on wyraźnie: tym, co pojmuje intelekt jako najbardziej znane i do czego sprowadzają się wszystkie pojęcia, jest „byt”, gdyż każda natura jest istotowo bytem⁶. Nie jest on wynikiem myślenia dyskursywnego, czymś wykoncypowanym; zrozumienie bytu (*będącego*) raczej poprzedza i stanowi podstawę wszelkiego zrozumienia i poznania jako warunek ich możliwości. Gdy się go nie rozumie, wówczas niczego właściwie nie sposób pojąć. Jak to się jednak dzieje, skoro rozumienie bytu poprzedza wszelkie myślenie i poznanie?

Ten fakt dokonuje się intuicyjnie i bezpośrednio, dlatego w poznaniu pierwszych pryncypiów żadnej pomyłki być nie może, ale tych bezpośrednio oczywistych zasad człowiek w ich niezawodności doświadcza pierwotnie w samym sobie, gdyż pewność co do samego siebie jest bodaj najbardziej niezawodna, o czym poświadczał już św. Augustyn, a w czasach nowożytnych Kartezjusz, czyniąc z owej niezaprzeczalnej pewności bazę swej rewolucyjnej teorii w sferze ludzkiego poznania⁷. Przeto i kwestie kontemplacji, możliwości poznania Boga czy życia w stanie zbawienia będą mieściły się w podwójnej opcji: obiektywności i osobistego zaangażowania.

⁵ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 428-429. Badacz w związku z wyłożoną kwestią dodał rzecz wysoce charakterystyczną: teologia św. Tomasza jest dziełem filozofa, a jego filozofia jest dziełem świętego, tamże, s. 17. Podobnie sądził M.D. Chenu, zauważając, że w ujęciu św. Tomasza kontemplacja pozostaje źródłem, zasadą i celem życia (*le principe et la fin de sa vie*), jak również i samej teologii, czemu średniowieczny myśliciel dawał wyraz w językowej manierze, jaką odnajdujemy w *Wyznaniach* św. Augustyna. Zob. tegoż, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, s. 52 [tłum. polskie: A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 56].

⁶ Tomasz z Akwinu, *O prawdzie* I, 5, w: tegoż, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, t. 1, s. 15.

⁷ R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 200-201.

Naturalnie, muszę od razu dodać, że św. Tomasz zajmowały nade wszystko problemy, które obejmujemy formułą teologia mistyki (w odróżnieniu od teologii mistycznej), stąd nie tyle rozważał on treści własnego doświadczenia⁸, które ewentualnie miałyby tajemniczy posmak, ile raczej zastanawiał się nad istniejącymi już teoriami w tym względzie, próbował dociekać ich struktury i powiązań z tekstami biblijnymi oraz dyskutował z poglądami funkcjonującymi w teologiczno-filozoficznych dyskusjach swego czasu. Co miał do badawczej dyspozycji? Przede wszystkim te fragmenty Biblii, gdzie opisuje się spotkania człowieka z Bogiem, tym bardziej że niektóre z wielkich postaci, tacy jak Abraham, Jakub, a zwłaszcza Mojżesz i św. Paweł bądź św. Jan Ewangelista, byli traktowani jako wzorcowi mistycy, a ich doświadczenia i biografie stały się modelem, za którego pośrednictwem inni poszukiwali kontaktu z Bogiem⁹. Dysponował również propozycjami chrześcijańskich mistrzów duchowych, dawnych i swoich czasów, głównie franciszkanów i dominikanów, ale i św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity, ale również zwracał się do greckich ideałów kontemplacyjnych (Platona, Arystotelesa, Filona, Plotyna, Proklosa) i odkryć filozofów arabskich.

Jednak przede wszystkim żył w aurze wiary, przyjmując na jej mocy istnienie Boga, ustawicznie czerpiąc z treści płynących z objawienia. Jego dzieła wyrastają z gleby ewangelicznej, nie tylko wskutek określonej opcji religijnej, umieszczającej zamysł filozoficzny w granicach kreślonych przez wiarę, ale także i po prostu dlatego, że wynika to nieuchronnie z samej genezy pism św. Tomasza, stanowiących raczej propozycję mistrza teologii, który nie jest przede wszystkim profesorem w takiej czy innej szkole, choćby to był nawet Uniwersytet Paryski, ale budowniczym wiary, który daje organiczny wyraz Ewangelii Chrystusa i tworzy jej publiczną architekturę w społeczności ziemskiej, tej chrześcijańskiej i tej pogańskiej¹⁰. Stąd prawie każdy rozdział *Summy*

⁸ Mam tu na myśli to, co się św. Tomaszowi przydarzyło 6 grudnia 1273 roku. Pomijając warstwę legendarną, wypada stwierdzić, że wówczas dominikański mnich postanowił zaprzestać pisanie. Z jakich racji? Może został olśniony potęgą mistycznego uniesienia albo doznał jakiejś formy załamania nerwowego – trudno orzec z całą stanowczością. W każdym razie nie dokończył *Summy teologii*, zdając się na milczenie, z którego przecież, jak sam nauczał, rodzi się wiara i „święta nauka” (*sacra doctrina*). Kiedy bowiem mówimy aż do granic możliwości i wypowiedalności, wtedy odkrywamy to milczenie. Wtedy też teolog odsłania jedynie imię tego milczenia, z którego wychodzi Słowo i do którego wraca. Jego imię to Bóg. Zob. D. Turner, *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań 2017, s. 54-61. Nie będę też odnosił do rozważań prowadzonych przez św. Tomasz formuły „filozoficzna mistyka” w rozumieniu, jakie nadał jej Karl Albert w swojej pracy *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* (tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002), gdyż poglądy św. Tomasza daleko odbiegają od tego rodzaju propozycji.

⁹ Zob. B. McGinn, *Fundamenty mistyki. Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej (do V wieku)*, dz. cyt., s. 4.

¹⁰ Por. M.D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 89.

przeciw poganom kończył św. Tomasz cytatami z Pisma Świętego, chcąc pokazać, że właśnie ono wypełnia ostatecznie wszelkie jego filozoficzne zamierzenia i interpretacyjne propozycje.

Bóg powinien istnieć

Ponieważ dla ludzkiego rozumu istnienie Boga – wbrew opinii ówczesnych augustynistów, na czele z Bonawenturą¹¹ – wcale nie jest oczywiste, wszak nie można istnienia po prostu wywieść z istoty Boga ani uchwycić go żadną bezpośrednią intuicją, gdyż intuicja istnienia jest wrażeniem zmysłowym, a Boga nie można poznać zmysłowo, nie ma więc żadnego apriorycznego poznania Boga, dlatego św. Tomasz uruchomił językowo i logicznie precyzyjną metafizyczną procedurę, by – wychodząc od danych realnego świata oraz stosując zasadę przyczynowości – dowieść, że Bóg powinien istnieć, a wiara w Niego nie jest zwykłym fantazjowaniem, ale ma racjonalne podstawy. Poznanie istnienia Boga, jak i wszelkie inne poznanie, musi według niego wychodzić z poznania zmysłowego i posługiwać się odpowiednimi krokami: separacją, abstrakcją i analogią¹². Człowiek przeto powinien mieć szansę, by poznać Boga i mówić o Nim w sposób sensowny, pozbawiony irracjonalnych wyobrażeń.

Z drugiej strony jednak warto mieć na uwadze fakt, że jednoznaczne określenia w stosunku do Boga nie są w ogóle możliwe, gdyż powodują poznawczą i ontyczną idolatrię. Zdani jesteśmy na mówienie analogiczne, apofatykę, milczenie i kontemplatywne doznania. Wszak najbardziej przejrzyste konstrukcje intelektualne św. Tomasza zawsze są umieszczone w swego rodzaju „ciemnym horyzoncie”, który trzeba nazwać horyzontem dionizjańskim¹³. Ilekroć bowiem w średniowiecznej filozofii jest mowa o ciemnościach

¹¹ Doktor Seraficki pisał: „Czyste istnienie samo w sobie jest do tego stopnia absolutnie pewne, iż nie może być pomyślane jako nieistniejące, ponieważ w pełni czyste istnienie zachodzi jedynie przy całkowitej ucieczce od nieistnienia i vice versa” – Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, Poznań 2001, s. 56.

¹² Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 651.

¹³ Zagadnienie należy do dosyć skomplikowanych. Z jednej bowiem strony św. Tomasz niemal bez reszty eliminuje metodę Pseudo-Dionizego posługiwania się symboliką, traktując metaforę jak językowe kalectwo, po prostu ogolaca z elementów ściśle literackich wszelkiego rodzaju teksty, nie wyłączając tekstów Pisma Świętego oraz zapisów przeżyć mistycznych. Wszędzie bowiem poszukuje takiego poziomu języka, który trzeba nazwać konsubstancjalnym, czyli takim, który prowadzi do istoty myśli. Z drugiej jednak strony, naturalnie jasność słów nie zakrywa przed Doktorem Anielskim tajemniczości rzeczy. Zob. E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 73-98; M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 112-119; M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 17-48; J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 151-178; É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 132-137; A. Biela, *Analogia w nauce*, Warszawa 1989.

prześlaniających jasność rozumowego widzenia, można się domyślać bliskości Areopagity, którego zresztą św. Tomasz z upodobaniem cytował. Horyzont dionizjański nie oznacza naturalnie zgody na postawy irracjonalne czy fideistyczne; jest natomiast wyrazem ograniczoności wszystkich ludzkich możliwości. Owa „ograniczoność” jednak stała się i wciąż staje powodem aktywności filozoficznej uczonych, nie wyłączając z ich grona św. Tomasza z Akwinu.

W perspektywie wyznaczonej przez tego ostatniego ziemskie poznanie Boga wiąże się nierozzerwalnie z promocją wiary i rozumu, dzięki którym zjawia się szansa kontemplowania prawdy, a także stosowania do Boga utworzonych przez ludzi formuł językowych, przy oczywistych ograniczeniach, jakie z tego faktu wynikają. Głównie sprowadzają się one do fundamentalnej konstatacji, że w żadnym razie określenia nadawane Bogu nie będą mogły wyjawiać Jego istoty. Święty Tomasz nie potrafił oddalić przypuszczenia o niewyraźności Boga. Jesteśmy w stanie uzasadnić prawdę zdania „Bóg jest”, lecz – w tym jedynym przypadku – nie możemy zrozumieć znaczenia owego „jest”. Jednak możliwość nazywania Boga, tak jak to w ludzkiej perspektywie możliwe, atut przybliżania się do Jego ontycznej tajemnicy wart bywa stałego trudu. Toteż św. Tomasz podjął wiele lingwistycznych procedur, by realizować powyższy cel. Na tym etapie rozważań wystarczy rozeznaczyć, że metafizycznie najbardziej przydatne okazują się nazwy „niezupełnie wieloznaczne”, mieszczące się między jednoznacznością a wieloznacznością, zwane nazwami analogicznymi.

Nie może być jednak inaczej, gdyż nasze ludzkie poznanie jest ograniczone; ponadto musi być zachowana różnica (w bytowaniu i poznaniu) między naszym światem a Absolutem. Poznając, że istnieje Absolut, nie poznaje się w sensie pozytywnym ani Jego konkretnych relacji do świata, ani nie dociera się wprost do Jego istnienia. To, co jest nam w tej kwestii dostępne, ustalamy w filozofii na podstawie analizy skutków oraz przejawów działania Absolutu. Poznajemy Go więc o tyle, o ile jest On racją ontyczną wszystkiego, co istnieje. Naturalnie owo poznanie nie dotyczy treści (istoty, formy) relacji świata i Absolutu, lecz dokonuje się na płaszczyźnie istnienia. Jest tu więc jakieś podobieństwo, ponieważ każdy byt skończony jest podobny do Boga przez sam fakt istnienia, a jednak Bóg nie jest podobny do owego bytu skończonego. Z tego powodu – powtórzmy dobitnie – raczej afirmujemy Boga niż Go poznajemy w pełni Jego bytu. Co najwyżej (a to wszak niemało) rozeznajemy Go jako zewnętrzną przyczynę rzeczywistości złożonej i zmiennej.

Oto każdy byt jest podobny do Boga przez fakt istnienia, a zarazem istnieje dzięki podobieństwu do natury Bożej. Może Boga nazywać, choć nigdy nie dotrze do Jego istoty¹⁴. Jednakże w teologicznej i religijnej perspektywie

¹⁴ Zob. szerzej: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 2017.

widać, że jesteśmy w stanie dostąpić najmocniejszego z możliwych w granicach ludzkiej natury darów: bliskości z Bogiem na wieki w tajemnicy zmartwychwstania. Metafizyka podprowadza pod próg tak wyartykułowanej nadziei. Zaprasza do językowego wysławiania Boga i milczenia, które również jest językiem, tyle tylko, że bezsemantycznym. Próbuje objaśniać też sam akt poczucia naocznej obecności bytu transcendentnego, który jest faktem odnotowanym po wielokroć i od dawien dawna na różne sposoby artykułowany w tradycjach religijnych. Jakie propozycje zgłaszał w powyższej sprawie św. Tomasz z Akwinu?

Tomaszowe słowo serca

Sposoby poznania i nazywania Boga, powiada św. Tomasz, łączą się bezpośrednio ze sobą, gdyż każdą rzecz nazywamy w takiej mierze, w jakiej ją poznajemy¹⁵. Nawiązując do tradycji, zastanawia się on nad samym językiem, interpretując głównie stanowisko Arystotelesa, który odrzucał wszystkie teorie pochodzenia języka, które mają charakter religijny. Niekiedy uważano bowiem, że skoro Bóg stworzył człowieka jako istotę społeczną, musiał mu dać także język¹⁶. Podobne intuicje ujawniają karty Starego Testamentu. Inni badacze postulowali „naturalny” związek brzmienia wyrazów z ich znaczeniem. Chodzi tu o koncepcję dźwiękonaśladowczą (Platon, Lukrecjusz, Herder). W nieco innej wersji to przekonanie funkcjonowało jako teza, że ludzie nauczyli się języka, naśladowując dźwięki wydawane przez zwierzęta, albo że język powstał z kasłania, kichania, wycia i jęczenia (Rousseau, Darwin) bądź z wokalizowania. Z biegiem czasu ukształtowało się przeświadczenie, że język jest tworem społecznym, powstał na drodze naturalnego rozwoju z potrzeby porozumiewania się w pewnej społeczności.

Ciekawe jest właśnie to upodobanie do porozumiewania się, chęć interakcji z innymi ludźmi w ramach aktywności zwanej kulturą. Bez języka więszość pojęć byłaby niewyobrażalna i niewyraźna. Nie mielibyśmy na przykład matematyki czy poezji. Najlepiej jednakowoż zaakceptować pogląd Arystotelesa o tym, że znaczenie jest kwestią umowy, nie może natomiast

¹⁵ *Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur* – S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 13, art. 2, ad. 3.

¹⁶ Pomijam tutaj zagadnienie wiążące się z faktem nazywania Boga za pomocą wyrażenia *Logos*-Słowo i różnorodnymi konsekwencjami, jakie wspomniany akt niesie. To zakorzenione w tradycji imię Boga odnosi się nie tylko do drugiej Osoby Trójcy Świętej, lecz także do Osoby Trzeciej, którą również określamy mianem odsyłającym do koncepcji języka, gdyż Bóg to także Duch lub Technie, a więc jest podstawą mowy. Niebywale intrygująco pisze o tych kwestiach Michael Edwards w pracy *Ku poetyce chrześcijańskiej*, tłum. M. Szuba, Gdańsk–Pelplin 2017, s. 243-263.

tkwić w formach języka istniejących w swego rodzaju platońskiej (niebiańskiej) pleromie. Język buduje i tworzy społeczeństwo w ramach wspólnego wysiłku podejmowanego przez ludzi w celu zaspokojenia ich instynktu społecznego¹⁷. W związku z powyższym autor *Metafizyki* odróżniał nazwy proste i złożone, konkludując, że one mają znaczenie nadawane ze społecznej konwencji. Stąd mowa jest znakiem myśli, ponieważ mowa zewnętrzna (system znaków językowych) przyporządkowana jest w sposób konwencjonalny mowie wewnętrznej (myślom). Z kolei myśli są znakami przedmiotów, a pismo jest znakiem mowy.

W każdym razie Arystoteles przekonywał, że język służy ludziom przede wszystkim do utrwalania wiedzy, gromadzonej w umyśle pod postacią pojęć, których znakami są nazwy. Mamy tutaj zatem do czynienia z sytuacją, w której istotne są relacje między nazwami a znaczeniami. Gdy przebiegają one bez żadnych zakłóceń, a my, wychodząc od danych zmysłowych stosujemy naturalnie metodę abstrakcji, wówczas uzyskujemy możliwość zdobycia rzeczywistej wiedzy o świecie. Język bowiem nie jest w tym procesie przeszkodą czy nieprzekraczalną barierą, lecz wspomagającym środkiem poznawczym. Łączy bezpośrednio z fizyczną rzeczywistością. W ujęciu św. Tomasza mamy do czynienia z dwoma rodzajami słów, które pełnią funkcje oznaczania, lecz w sposób odmienny. Słowo zewnętrzne (cielesne, wyartykułowane, przemijające) nie łączy się ze swym pojęciem koniecznościowo, zaś słowo wewnętrzne – w sposób konieczny. Wszak pojęcie przedstawia sobą samą rzecz, dlatego nie może być mowy o konwencji czy dowolności. Dopiero jednak tzw. słowo serca (*verbum cordis*)¹⁸, wypowiedziane bez głosu orzeka w ścisłym sensie o Bogu, ponieważ to słowo jest całkowicie oddalone od materialności i cielesności oraz jakiegokolwiek braku. W przeciwieństwie słowo wewnętrzne i słowo wypowiedziane (wyrażone na zewnątrz) może być o Bogu wyrażane wyłącznie metaforycznie¹⁹.

Jakie zatem są szanse poznania przez ludzi samego Boga? Czy Bóg przedstawia się nam jako całkowicie niepoznawalny, czy tylko nie potrafimy dotrzeć do Jego istoty. Raczej drugi z przywołanych poglądów zdaje się przyjmować św. Tomasz. Nie potrafimy dojrzeć Boga dzięki zmysłowym narzędziom

¹⁷ Platon odrzucał zarówno teorię naturalnej, jak i konwencjonalnej zgodności słowa i rzeczy. Uważał, że szansa dotarcia do świata idei otwiera się tylko w porządku znajdującym się „poza nazwami”, a więc możemy się doń zbliżyć tylko wówczas, kiedy w ogóle nie będziemy posługiwali się słowami. Zob. tegoż, *Kratylos* 438d, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 13-131; zob. też: D.L. Everett, *Język. Narzędzie kultury*, tłum. Z. Wąchocka, P. Paszkowski, Kraków 2018.

¹⁸ Augustyn powiedział, że niektóre ludzkie myśli stanowią mowę serca, gdyż również serce ma swoje usta. Jednakże to słowo serca nie należy do żadnego języka, jest natomiast zwierciadłem i obrazem Słowa Bożego. Zob. tegoż, *O Trójcy Świętej* XV, X 18-20, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 481-483.

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *O słowie*, w: tegoż, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q 4, a. 1, dz. cyt., s. 181.

poznawczym. Potrafimy Go natomiast uchwycić pośrednio, odwołując się do „językowych mocy”. Czym innym zaś będzie ten rodzaj „oglądu Boga”, o którym wspominają księgi Biblii. Stąd też św. Tomasz proponuje odpowiednią terminologię: *cognitio* będzie odnosić się do poznania dostępnego w porządku ziemskiego doświadczenia, natomiast *visio* określa ludzką sytuację poznawczą zaistniałą już po stronie zmartwychwstania. W związku z tym średniowieczny filozof uznał, że na ziemi dosłownie wszystkim ludziom przysługuje zdolność do zdobywania pewnej wiedzy o Bogu. To oczywiście nie jest pełna erudycja o Stwórcy, a jedynie taka, która bywa wynikiem refleksji nad skutkami Bożej, opatrnościowej działalności. Chcąc bowiem przeniknąć w głąb Bożej istoty, musielibyśmy dysponować formą myślowego wejścia w Bożą naturę.

Poznanie wzbogacone łaską

Natomiast sprawy zupełnie wyjątkowe dzieją się, gdy rozważamy ludzkie poznanie wzbogacone łaską, która zresztą jest przez Boga rozdzielana w sposób znany tylko Jemu samemu. Wtedy zwiększają się moce rozumowe, zaś wyobrażenia formowane w wyobraźni silniej wyrażają „coś boskiego”, na przykład prawdy typu *revelata* (tajemnica Trójcy Świętej, wcielenie itd.). Owo pełniejsze poznanie Boga wciąż jednak pozostaje poznaniem łączącym człowieka z Bogiem jakby z nieznanym, gdyż łaska działa wyłącznie w zakresie wyznaczonym przez przyrodzone własności ludzkiej natury. Stąd doświadczane stany mistyczne nie sprawiają, że poznajemy Bożą istotę. W perspektywie arystotelesowsko-tomistycznego realizmu nie może nigdy zachodzić przyrodzone, bezpośrednie i doświadczalne poznanie Boga, więc i nie może być czegoś takiego jak przyrodzona mistyka. Ona zawsze występuje na gruncie życia nadprzyrodzonego jako skutek łaski działającej zresztą również i poza Kościołem widzialnym. Metafizyka nigdy nie będzie w stanie zastąpić teologii i przeobrazić się w mistykę²⁰. Stąd też nawet w stanie zbawienia – zdaniem św. Tomasza – nie ulegnie zmianie natura ludzkiego poznania. Poznanie przynależne człowiekowi jako takiemu nigdy nie zmieni swej natury. Będzie zawsze czymś, by tak rzec, wciąż oczekującym na dopełnienie.

Niemniej jednak św. Tomasz wie, że Bóg może działać według swej woli w sposób niczym niedeterminowany. Zdarza się więc, że cudownie obdarza On kogoś darem bezpośredniego oglądania samego siebie już w ziemskim, przygodnym bytowaniu. W normalnym stanie rzeczy jednak formą poznania Boga,

²⁰ Święty Tomasz powiada, że gdyby człowiek potrafił w życiu doczesnym poznawać Boga w nim samym, byłoby to niezgodne z naturą, tak jak gdyby noworodek miał brodę. Zob. tegoż, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 13, a. 1.

prowadzącą do nadprzyrodzonego z Nim spotkania jest *visio*. Księgi Biblii metaforycznie raz sugerują, że żadne istotowe poznanie Boga – nawet w stanie zbawienia – nie jest w ogóle możliwe, innym razem zaś powiadają, że szczęście zbawienia utożsamia się zasadniczo z oglądaniem Boga. Z tego obrazowania wzięły się dwie tradycje interpretacyjne: grecka i łacińska. Pierwsza z nich ogranicza się do stwierdzenia, że możliwy jest tylko ogląd boskich teofanii, co wyklucza poznawcze dotarcie do istoty Boga (Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Chryzostom). Transcendencja Boga jest mocna i pozbawiona jakichkolwiek łączności z człowiekiem. Tradycja łacińska, głównie wiążąca się z dokonaniem św. Augustyna, podkreśla, że oglądanie Boga pozostaje głównym celem ludzkiej aktywności i treścią zbawienia²¹.

Tomasz, jak postulują wielu badaczy, wybiera drogę pośrednią. Jakże wyobrazić sobie – pyta – życie pozbawione bliskości z Bogiem? Bez Niego nie miałyby ono żadnego sensu. Nie po to otrzymaliśmy rozum, wolę i serce, by pozostawać na poziomie kukiełek w rękach ślepego losu. To, że dysponujemy władzą intelektualną, która umożliwia przez abstrakcję przyjmowanie Bożej łaski, predestynuje nas do umacniania nadziei na otrzymanie zbawczego oświecenia. Jego natężenie będzie zależało od natężenia naszej miłości, tu na ziemi. Tomasz, w rzeczy samej imponująco, napisał:

Zdolność oglądania Boga nie przysługuje intelektowi stworzonemu zgodnie z jego naturą, lecz przez światło chwały, które nada intelektowi poniekąd kształt Boga. Toteż intelekt głębiej uczestniczący w świetle chwały zobaczy Boga w sposób bardziej doskonały. W większym stopniu zaś będzie uczestniczył w świetle chwały ten, kto będzie miał więcej miłości, ponieważ gdzie rozkwita większa miłość, tam pojawia się zwiększone pragnienie, a pragnienie niejako czyni pragnącego zdolnym i gotowym na przyjęcie przedmiotu pragnienia. Kto więc będzie bardziej miłował, otrzyma doskonalsze widzenie Boga i okaże się szczęśliwszy²².

Łączy on zatem precyzję racjonalnego wywodu z zaangażowaniem religijnym, a równocześnie przedstawia wizję zbawienia: oto bowiem zbawieni nie mają identycznej wiedzy o Bogu i równego szczęścia. Kto szlachetniej kochał, ten znajdzie się w bardziej intensywnej jedności z umiłowanym Stwórcą. Jednakże ów stan „unii z Bogiem” nie zniweczy ludzkiej natury. Pozostanie ona taka sama, choć udoskonalona.

²¹ Zob. szerzej: M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12. W jaki sposób poznajemy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. i kom. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 589-608; M. Stróżyński, *Kontemplacja Boga u św. Augustyna w perspektywie ewolucji jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 2017 nr 14, s. 87-105; S. Gaworek, «Dotknięcie» Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011 nr 2, s. 209-220.

²² Thome Aquinatis, *Summa theologiae* I, q. 12, art. 6.

Powyższe rozstrzygnięcia mają istotne znaczenie w kwestii przeżyć mistycznych, o których traktują różnego rodzaju teksty, zarówno biblijne, jak i przechowywane w duchowej historii chrześcijaństwa. Do nich najczęściej odwołuje się św. Tomasz i – mimo napotykanych trudności – udało mu się syntetycznie ująć fenomen doświadczenia mistycznego, który w późniejszych wiekach zyskał miano ujęcia modelowego, wzorcowego. Oto najbardziej ogólny, niemal definicyjny, jego opis. Najwyższy, wewnętrzny, pobudzony przez miłość, stan człowieka, a właściwie jego umysłu, w którym odczuwa on bezpośrednio (intuicyjnie), a więc bez najmniejszej nawet domieszki form wyobrażeń oraz intelektualnych, obecność bytu transcendentnego nazywamy stanem mistycznego uniesienia i zachwytu, w najgłębszym swym wymiarze będący wzniosłą kontemplacją Bożej Prawdy, jasnym widzeniem Boga, pozbawionym jednakowoż możliwości intersubiektywnego wejścia w powszechną świadomość innych osób.

Dodajmy przy tym, że ów stan charakteryzuje przedziwny paradoks. Kto bowiem zostaje objęty jego tajemnicą, niczego z niej nie jest w stanie (w intersubiektywnych znakach) przekazać; ten zaś, kto takiej wizji nie przeżył, nie może wiedzieć, na czym ona zasadniczo polega. Niezbyt zatem wiele daje się uchwycić z duchowej relacji, jaka od wieków trwa między człowiekiem a Bogiem. Najczęściej bywamy zdolni jedynie do apofatycznych gestów, często przybierających charakter wypowiedzi artystycznych, głęboko zmetaforyzowanych, oraz świadomości własnej przygodności. Nie jesteśmy więc w stanie wykroczyć poza determinacje niesione przez ludzki sposób bytowania i poznawania.

Tym jednakowoż, co w tym procesie pozostaje niezmiennie, jest akceptacja istnienia Stwórcy oraz wiara w odkupieńczą moc Jezusowej Krwi, scalającą w jeden religijny akt wysiłki wierzących, zwłaszcza tych, którzy odkryli w sobie szczególną łaskę, płynącą ze strony samego Zbawiciela, dzięki której ich świadomość zyskuje wymiar mistyczny, co najczęściej oznacza, że zjawia się ona jako wynik słuchania, interpretowania i głoszenia treści zawartych w Biblii. Hermeneutyka słowa prowadzi w takim przypadku do głębokiej ekstazy. Materią dyskusyjną pozostaje, na ile tego rodzaju wizja jest w ścisłym sensie poznaniem, a na ile tylko poczuciem jedności, duchowej unii, specyficznym zjednoczeniem, gdzie człowiek pozostaje człowiekiem, a Bóg Bogiem. I czy sięga ostatecznie istoty Boga?

Mistyczne porwanie duszy

By odpowiedzieć na powyższe kwestie, św. Tomasz nawiązał do wydania biblijnego, mianowicie do tekstu św. Pawła, który – jak to ujął Benedykt XVI²³ – w Drugim Liście do Koryntian (12,1), zwracając się do tych, którzy podawali w wątpliwość podstawy jego apostołatu, nie skupia się na wyliczaniu wspólnot, które założył, kilometrów, które przemierzył; nie ogranicza się do przypomnienia trudności i sprzeciwów, jakim stawiał czoło, by głosić Ewangelię, ale wskazuje na swoją więź z Panem, więź tak zażyłą, że przeżył również chwile ekstazy, głębokiej kontemplacji; nie chwali się zatem tym, czego dokonał, swoją siłą, swoją działalnością i osiągnięciami, ale tym, co sprawił w nim Bóg i czego dokonał w innych za jego pośrednictwem. Z wielkim zawstydzeniem opowiada więc o swoim szczególnym przeżyciu, jakim była chwila porwania, pochycenia do Bożego nieba.

Oto, przypomina, 14 lat przed wysłaniem Listu „został porwany aż do trzeciego nieba”. Językiem i środkami wyrazu człowieka opowiadającego o czymś, czego wysłowić się nie da, św. Paweł mówi o tym fakcie, posługując się trzecią osobą; oznajmia, że ów człowiek został porwany do „ogrodu” Boga, do raj. Kontemplacja jest tak głęboka i silna, że apostoł nie pamięta nawet treści otrzymanego przekazu, zna jednak dobrze datę i okoliczności, w których Pan tak całkowicie go pochwyił, przyciągnął do siebie, jak na drodze do Damaszku w momencie jego nawrócenia (por. Flp 3,12).

Czym zatem byłoby wspomniane przez św. Pawła „porwanie”? Chodzi o taką niespodziewaną i nagłą sytuację, w której Bóg unosi kogoś w duchowe rejony nadprzyrodzoności, już poza oddziaływaniem jakichkolwiek zmysłów²⁴. Jest to możliwe, ponieważ człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo, a nadto tego rodzaju wyniesienie jest zgodne z ludzką naturą i wiąże się z ludzkim sposobem istnienia oraz godnością człowieka. Dokonuje się ono zasadniczo w sferze poznawczej, choć może skutkować w dziedzinie pożądawczej, mianowicie wówczas, gdy osoba porwana do „raju” doznaje z tej racji wielkiej uczuciowej błogości. Trudno naturalnie w tym opisie uchwycić ściśle różnicę między kontemplacją²⁵, zachwyceniem,

²³ Benedykt XVI, *Bóg działa w słabości. Audiencja generalna 13 czerwca 2013*, „L'Osservatore Romano” 2012 nr 9-10, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_13062012.html [dostęp: 15.06.2018].

²⁴ *Et sic loquimur nunc de raptu: prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus* – Thome Aquinatis, *Summa theologiae* II-II, q. 175, art. 1, ad. 3.

²⁵ Święty Tomasz poświęca kontemplacji całe kwestie (179, 180-82) w *Summie teologii*, uznając kontemplację Bożej prawdy za główny i najważniejszy cel ludzkiego życia. Dokonuje się to oczywiście w sposób niedoskonały, „w zwierciadle i niejasno”, w pewnym poznawczym trudzie. Wylicza za Ryszardem ze św. Wiktora sześć stopni, po których wspina się człowiek, pobudzony przez miłość, by umysłowo dotrzeć do Boga, w prostym ujęciu Prawdy. Podkreśla przy tym zasad-

ekstazą²⁶ a stanem mistycznym, ponieważ są to terminy wieloznaczne i często ich zakres znaczeniowy w pewnych obszarach treściowych nakłada się na siebie, zasadniczo jednak pozostaje rozbieżny, choć metafora porwania umysłu (*raptus*) sugerowałaby w każdym z tych przypadków konieczność oderwania od używania narzędzi zmysłowych tudzież nadzwyczajną ingerencję samego Boga.

Definitywnie św. Tomasz sugeruje, że ekstaza sprowadza się do „wyjścia z siebie”, a więc poza to wszystko, co determinuje przygodność człowieczego bytu i dokonuje się w porządku pożądawczym. Dlatego miłość może powodować ekstazę, jako że skłania ona pożądanie człowieka do dążenia ku rzeczom miłowanym²⁷. Ekstaza przeto może być wywoływana przez najróżniejsze ziemskie czynniki, jak również przez miłość samego Boga i miłość człowieka do Boga. Wówczas umysł zostaje oderwany od aktywności zmysłowej i wchodzi na poziom nadnaturalny, przy zachowaniu działania intelektu oraz wyobraźni. Natomiast *raptus* tym się charakteryzuje, że owładnięta nim osoba widzi Boga poprzez boską istotę (*videre Deum per essentiam*)²⁸.

Czy to jednak możliwe w ziemskiej rzeczywistości? Tomasz przekonuje, że owszem, gdyż św. Paweł, jak też Mojżesz, byli tymi właśnie ludźmi, którzy w ograniczoności ziemskiego życia, w chwili zachwycającego porwania (*raptus*) dostąpili łaski widzenia Boga w Jego istocie. Mogło się to jednak dokonać tylko przy spełnieniu określonych warunków i było to wydarzenie

niczą wyższość życia kontemplatywnego od życia zaangażowanego w sprawy tego świata, choć dodaje, że jeżeli ktoś z życia kontemplatywnego został wezwany do życia czynnego, powinno się to stawać nie ze szkodą dla życia kontemplatywnego, ale z jego wzbogaceniem (tamże, II-II, q. 182, a. 1). W rzeczywistości więc św. Tomasz, oddzielając ze względów logicznych życie aktywne i kontemplacyjne (tak, jak przyjął za Arystotelesem podział intelektu na czynny i bierny), nie proponuje, by czynić tak w praktyce egzystencjalnej, gdyż życie aktywne i kontemplacyjne polega na różnej proporcji elementów składowych, nie zaś na wyłączności któregoś; zob. też: M. Górnicki, *Antropologia czternastowiecznych mistyków angielskich*, Lublin 2018, s. 144-145; R. Van Nieuwenhove, «*Recipientes per contemplationem, tradentes per actionem*»: *The relations between the active and contemplative lives according to Thomas Aquinas*, „The Thomist” 2017 nr 81, s. 1-30; R. Van Nieuwenhove, «*Recipientes per contemplationem, tradentes per actionem*»: *The relations between the active and contemplative lives according to Thomas Aquinas*, „The Thomist” 2017 nr 81, s. 1-30.

²⁶ Izabela Andrzejuk słusznie wskazuje na ważną sprawę odróżnienia ekstazy od *lumen gloriae*, jak również pyta, czy przypadkiem Tomaszowa interpretacja *raptum* nie jest właściwie tym samym, co Bonawenturiańskie poznanie *per raptum*, i sugeruje, że Tomasz pozostaje o włos od rozwiązań św. Bonawentury, określającego poznanie *per raptum* jako akt światła chwały, a samo *lumen gloriae* jako sprawność. Dla św. Bonawentury poznanie *per raptum* związane jest z najwyższym etapem rozwoju życia duchowego człowieka i dzieje się właśnie w jego szczytowym momencie. Tomasz jednak nie posługuje się tym odróżnieniem, ale nazywa światło chwały sprawnością, jednakże nie decyduje się na nazwanie *raptus* aktem chwały i nie wiąże go też z określonym etapem życia religijnego. Zob. też: *Kontemplacja i poznanie «per raptum»*. *Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego*, „Rocznik Tomistyczny” 2017 nr 6, s. 6-67.

²⁷ Thome Aquinatis, *Summa theologiae* II-II, q. 175, art. 2, ad. 1.

²⁸ *Et ideī convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit* – tamże, II, q. 175, art. 3.

jedynie w swoim rodzaju, odosobnione, przynoszące przejściowe szczęście, choć o najwyższym natężeniu. Musiało po prostu nastąpić, dzięki uprzedzającej Bożej ingerencji, spotęgowanie czy oświecenie ludzkiego intelektu, a więc musiało rozbłysnąć, jak to określa św. Tomasz, światło chwały²⁹, które nadaje intelektowi w pewien sposób „profil Boga”, co oznacza, że istota Boga staje się poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Ona sama więc, bo przecież nie może to czynić żadne wyobrażenie albo pojęcie, boska istota aktualizuje ludzki intelekt, będąc zarazem tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi³⁰.

Dlatego właśnie musi nastąpić porwanie (*raptus*), by ludzka myśl, całkowicie oderwana od aktywności zmysłowej, mogła zostać wypełniona boską istotą. W ten sposób istota Boga zyskuje formę intelektualną ludzkiego intelektu. Tomasz motywuje to przekonanie racjami natury teologiczno-filozoficznej, powołuje się na autorytet św. Augustyna i teksty biblijne, zachowując przy tym swego rodzaju ostrożność interpretacyjną, gdyż uznaje doświadczenia Mojżesza i św. Pawła jedynie za wydarzenie przejściowe, niemogące być podstawą do szerszych uogólnień. Metafora „trzeciego nieba”, oznaczająca niebo duchowe, miejsce kontemplacji osób szczęśliwych z Bogiem, ale również pewne widzenie umysłowe, wskazuje, że Bóg (tylko na krótką chwilę) pozwolił przeżyć św. Pawłowi ten stan życia, w którym będzie on widział Boga przez całą wieczność.

To porwanie i zachwycenie było podobne do widzenia świętych w niebie pod względem tego, co się widziało, natomiast różniło się od widzenia w niebie pod względem sposobu widzenia, gdyż nie było to widzenie równie doskonałe, jak to charakteryzujące świętych w niebie³¹. Kiedy więc św. Paweł przestał widzieć Boga w Jego istocie, to jednak zachował w pamięci to, co w tym widzeniu poznał, a to dzięki pewnym formom myślowym pozostałym z tego na stałe w jego myśli, co pozostaje zgodne z mechanizmem działania ludzkiej pamięci, podsyconej do działania pod wpływem przywoływanych wyobrażeń zdarzeń, które już przeminęły.

²⁹ Światło chwały (*lumen gloriae*) człowiek może otrzymać od Boga w dwojaki sposób. Po pierwsze, będąc już po stronie zmartwychwstania, pod postacią stałej formy czy siły wewnętrznej (*formae immanentis*), dzięki czemu zyskuje nieusuwalne szczęście wieczne, a po drugie, jako przejściowe przeżycie, przypominające przepowiadanie prorockie. Zdaniem św. Tomasza, porwanie (*raptus*) przynależy do tego drugiego rodzaju doznania. Zob. Thome Aquinatis, *Summa theologiae* II-II, q. 175, art. 3, ad. 2, również: A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide un dialogue exemplaire*, Paris 1988, s. 294-317.

³⁰ Zob. P. Moskał, *Tomasza z Akwinu epistemologia przekonań teistycznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2014 nr 4, s. 5-16; A.R. Bańka, *Josepha Maréchala interpretacja «jasnego widzenia Boga» w doktrynie mistycznej Tomasza z Akwinu*, „Folia Philosophica” 2011 nr 29, s. 234-237.

³¹ Thome Aquinatis, *Summa theologiae* II-II, q. 175, art. 6, ad. 3.

Tomasz zatem, uznając przypadek św. Pawła za niebywale wyjątkowy, stał się wypunktowywać pewne bliskie wymiary jednoczące *raptus* ze światłem chwały, gdyż w obu przypadkach musi następować porzucenie porządku dosiężnego za pomocą poznania zmysłowego. Człowiek co prawda nadal pozostaje w porządku psychofizycznego scalenia, niemniej jednak nie korzysta z mocy zmysłów cielesnych bądź wyobraźni. Autor *Wykładu Listu do Koloosan* przyjął więc, że *raptus* jest najwyższym stanem kontemplacji, a jego specyfika polega na tym, że Bóg tak „podnosi ludzki intelekt”, działający zgodnie z własną naturą, aby ten mógł poznać Boga. W tak pojętym bezpośrednim oglądaniu Boga intelekt ludzki jest całkowicie pograżony w Bogu i niczego innego nie poznaje (nie rozmyśla, nie rozumuje) spośród tych rzeczy, które są wyobrażeniami.

Naturalnie, *raptus* swoją doskonałością nie dorównuje światłu chwały jako naocznemu widzeniu Boga po śmierci, choć w jakiś sposób można je do światła chwały porównać. Gdyby jednak utożsamić *raptus* ze światłem chwały, wówczas należałoby przyznać, że człowiek go doświadczający nie będzie już więcej grzeszył, zwrócony w stały sposób ku Bogu jako swojemu celowi – takie zresztą skutki przynosi bezpośrednie widzenie istoty Boga. Jednakże sytuacja taka nie zachodzi po doświadczeniu porwania umysłu³².

Zauważamy przeto, że choć sam Tomasz nie podejmuje wprost tematu doświadczenia mistycznego (zresztą, on w ogóle nie używa tego pojęcia), to jednak za taki można uznać omawiany przez niego wyjątkowy typ kontemplacji w postaci porwania umysłu. Odnotujmy ważniejsze jego cechy:

- *raptus* jest doznaniem nagłym, trwającym krótko, przemijającym;
- przekracza naturalne siły człowieka, gdyż to Bóg inicjuje porwanie;
- zawsze pozostaje czymś biernym, ponieważ doznaje jedynie intelekt człowieka i właśnie intelekt widzi w tym stanie istotę Boga;
- ma charakter wyraźnie zamknięty, z tej racji, że doznający *raptus* nie potrafi precyzyjnie wyrazić, co się właściwie wydarzyło;
- *raptus* dzieje się bez żadnej zasługi czy aktywności człowieka, który nie jest w stanie sam w sobie go wywołać.

Czyżby więc wydobyte z pism św. Tomasza cechy *raptus* były zarazem cechami doświadczenia mistycznego?

³² I. Andrzejuk, *Kontemplacja i poznanie «per raptum»*. *Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego*, dz. cyt., s. 64.

Lumen gloriae

Wypada teraz zaryzykować przekonanie, że wielkie teksty scholastyki są w zasadzie tekstami o wymiarze teologicznym. U św. Tomasza zjawia się w pewnym momencie intelektualna granica, na której zatrzymują się wszystkie działania metafizyczne, poza którą nie sposób już wyjść, mając do dyspozycji jedynie ludzkie możliwości poznawcze. Należy wówczas wejść na tereny teologii, a dokładniej mówiąc, w sferę teologalną, gdzie oddajemy Bogu cześć i żyjemy w kręgu wiary, nadziei i miłości. Wtedy też rozkwita w nas życie nadprzyrodzone i w ten sposób niejako upodabniamy się do Boga, choć dopiero w stopniu załączkowym. Pełna realizacja tej możliwości nastąpi w wizji uszczęśliwiającej, kiedy to poznanie i miłość będą ze sobą najściślej powiązane.

Chodzi tu o łaskę płynącą od Boga, dzięki której człowiek osiągnął szczęście, czyli ogląda Boga. Łaską, która jest udzielana intelektowi, jest, powtarzał za św. Augustynem Tomasz, światło boskie (*lumen gloriae*)³³, wzmagające jego zdolności poznawcze, póki nie uzyska on stanu widzenia istoty Boga – iluminacji. Oczywiście, jak już wspominałem, otrzymanie łaski widzenia Boga oraz jej stopień zależą od natężenia miłości (*caritas*) i pragnienia, z jakim chcemy ją otrzymać. Konsekwencją tego stanowi fakt, że zbawieni nie mają równej wiedzy o Bogu i równego, bo uzależnionego od niej, szczęścia.

Podkreślmy więc: św. Tomasz stanowczo odrzucał możliwość oglądania Boga w życiu doczesnym. Doświadczenia Mojżesza i Pawła uznawał za wyjątkowe zdarzenia, jeżeli nie uważa się ich za wizje zmysłowe, metaforycznie opisywane jako widzenie samego Boga. Doświadczenie mistyczne przebiegające w życiu doczesnym, które próbował opisywać, nie było dla niego rzeczywistością najważniejszą. Najbardziej pociągało go bezpośrednie widzenie Boga obiecane przez Pismo Święte, ponieważ, jak pisał, „będziemy widzieć Boga twarzą w twarz, dlatego że będziemy Go widzieli bezpośrednio, jak człowieka, którego widzimy twarzą w twarz. Zatem, dodawał, przy stole Boga jedzą i piją ci, którzy cieszą się tą samą szczęśliwością, która jest szczęściem Boga, i widzą Go tym samym sposobem, którym On widzi siebie”³⁴.

Oznacza to, że w sferze nadprzyrodzonej trwa wieczny, nieprzerwany akt poznania Boga i zjednoczenia się z Nim. Przedmiot poznania jest w *visio* w większym stopniu aktywny niż podmiot. Widzenie Boga dokonuje się bez żadnego pośrednictwa. Jest ono dostępne – tak jak inne formy łaski – wybranym – każdemu według jego zasług i woli Boga. Charakterystyczne pozostaje

³³ *Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivare potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum* – Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 12, art. 2.

³⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej* III, 52, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 149.

wszak to, że w stanie zbawienia nie ulega zmianie natura ludzkiego poznania; to ten sam człowiek dąży tu na ziemi do poznania Boga i otrzymuje to poznanie w niebie, a zarazem zdaje sprawę z ludzkiej namacalnej doświadczalnie niesamowystarczalności w osiągnięciu szczęścia. Ten właśnie problem stanowi istotę Tomaszowych rozważań nad *visio beatificans*³⁵.

Z przedstawionych tutaj interpretacji wydobywam kilka godnych dalszych przemyśleń stwierdzeń:

– Teologia mistyki św. Tomasza wywodzi się z zasadniczych tez realizmu metafizycznego, zwłaszcza z jego teorii poznania i antropologii, powiązanych mocnymi więzami z porządkiem religijnej wiary oraz dokonaniem teologii.

– Przeżyć zwanych mistycznymi doświadczają się w krajobrazach ziemskiej przygodności, w sferze poznania *cognitio*, które przynosi pewną o Bogu wiedzę, ale pośrednią i ułomną.

– Wyróżnioną formą przeżycia mistycznego jest stan zachwycenia (*raptus*), czyli cielesnego pochwycenia, porwania umysłu, złączony z działaniem władzy poznawczej, odróżniony wyraźnie od ekstazy, dokonującej się w sferze pożądawczej człowieka.

– *Raptus*, zdaniem św. Tomasza, może być rozpoznany jako bezpośrednie ujęcie przez ludzki intelekt istoty Boga, a więc tego, kim Bóg jest w swojej, niepojętej dla nas, osobowej prostocie.

– *Raptus*, jeżeli doznaje się go w przyrodzonej rzeczywistości, jest doznaniem przejściowym. Metaforycznie oznacza trzecie duchowe niebo, które Pawłowi pokazał Bóg, a które będzie mu dostępne w wieczności.

– Różnego rodzaju nadnaturalne zjawiska sprzeczne z działaniem sił naturalnych należy przypisywać diabłu, a nie Duchowi Świętemu.

– Autentycznym kryterium nadnaturalności jest miłość, a nie obecność fenomenologicznych osobliwości³⁶.

– Mimo mocy nadprzyrodzonej łaski, mimo wsparcia *lumen gloriae* w zbawczych relacjach człowieka ze Stwórcą pozostaje „cień tajemnicy”, której ludzki intelekt nie zdoła ostatecznie nigdy zgłębić. Bóg na zawsze pozostanie jako nieznany.

Od tego ontycznego i zarazem fundamentalnego faktu nie ma żadnego, doprawdy, żadnego już odwrotu.

³⁵ M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12. W jaki sposób poznajemy Boga*, dz. cyt., s. 606-608.

³⁶ Zob. *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, współpr. B. McGinn i J. Meyendorff, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 27.

RAPTURE TO THE «THIRD HEAVEN».
THOMAS AQUINAS ON MYSTICAL EXPERIENCE

Summary

The author of the present paper tackles the questions related to mystical experience in St. Thomas' Aquinas writings. He demonstrates that according to the medieval thinker, assuming the belief of impossibility of experiencing vision of the divine essence in this life, mystical experience of Moses and St. Paul (*raptus*) should be considered as temporary and transient, that only happens once. Such experience transcends human natural powers since it is God who takes the initiative in rapture. It also remains passive in itself as it occupies only human intellect which is the one to see the divine essence, while the body remains in dormant state. What is more, this experience is limited because someone who experiences rapture is unable to communicate accurately what exactly had happened to him.

Therefore, mystical experience in this life was not of primary importance for St. Thomas. He was more attracted by the direct visual perception of God promised in the Holy Scripture, its implication being that in the supernatural domain the eternal act of knowing God and communion with Him persists. During the *visio* the object of cognition is more active than its subject. By the infusion of divine light (*lumen gloriae*) human cognitive abilities are intensified until *raptus* becomes able to see the divine essence. Naturally, the bestowed grace of seeing God and its intensity depends on experienced intensity of love (*caritas*) and desire of receiving such grace.

It results from the above that saints do not have the same knowledge of God and do not reach the same level of happiness. The chosen can reach it in accordance with their merits and God's will. However, in the state of salvation the nature of human cognition will not change, since the same human being strives for happiness on earth and reaches it in heaven, realising at the same time his non-self-sufficiency in reaching this state. This problem lies at the core of Thomas' inquiry into *visio beatificans*.

Keywords: God; contemplation; mysticism; religious experience; Thomas Aquinas; cognition *per raptum*

Słowa kluczowe: Bóg, kontemplacja, mistycyzm, doświadczenie religijne, Tomasz z Akwinu, poznanie *per raptum*

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk I., *Kontemplacja i poznanie «per raptum»*. Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego, „Rocznik Tomistyczny” 2017 nr 6, s. 6-67.
- Bańka R.A., *Josepha Maréchala interpretacja «jasnego widzenia Boga» w doktrynie mistycznej Tomasza z Akwinu*, „Folia Philosophica” 2011 nr 29, s. 234-237.
- Benedykt XVI, *Bóg działa w słabości. Audyencja generalna 13 czerwca 2013*, „L’Osservatore Romano” 2012 nr 9-10, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_13062012.html [dostęp: 15.06. 2018].
- Biela A., *Analogia w nauce*, Warszawa 1989.
- Chenu D.M., *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris 1959 [tłum. polskie: A. Ziernicki, Kraków 1997].
- Chenu D.M., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.
- Chenu D.M., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
- Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, współpr. B. McGinn i J. Meyendorff, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011.
- Edwards E., *Ku poetyce chrześcijańskiej*, tłum. M. Szuba, Gdańsk–Pelplin 2017.
- Everett L.D., *Język. Narzędzie kultury*, tłum. Z. Wąchocka, P. Paszkowski, Kraków 2018.
- Gaworek S., «Dotknięcie» Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011 nr 2, s. 209-220.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Górnicki M., *Antropologia czternastowiecznych mistyków angielskich*, Lublin 2018.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- Krapiec A.M., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Mascall L.E., *Istnienie i analogia*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1961.
- McGinn B., *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki. Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.
- McGinn B., *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.
- Moskal P., *Tomasza z Akwinu epistemologia przekonanych teistycznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2014 nr 4, s. 5-16.
- Nieuwenhove Van R., «*Recipientes per contemplationem, tradentes per actionem*»: *The relations between the active and contemplative lives according to Thomas Aquinas*, „The Thomist” 2017 nr 81, s. 1-30.
- Sochoń J., *Bóg i język*, Warszawa 2000.
- Stróżyński M., *Kontemplacja Boga u św. Augustyna w perspektywie ewolucji jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 2017 nr 14, s. 87-105.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, Poznań 2001.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Taurini–Romae 1952.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1-2, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej III*, 52, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. i kom. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Turner D., *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań 2017.
- Wohlman A., *Thomas d’Aquin et Maïmonide un dialogue exemplaire*, Paris 1988.

Zdybicka J.Z., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 2017.

Jan Sochoń (ur. 1953) – ksiądz, profesor zwyczajny, filozof kultury, poeta, krytyk literacki i eseista; biograf i wydawca pism bł. ks. Jerzego Popiełuszki. Kieruje Katedrą Filozofii Kultury na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wykłada także w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Stale współpracuje z redakcjami różnych czasopism i Polskim Radiem. Należy do Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, PEN Clubu, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, a także innych gremiów naukowych. Jego utwory przetłumaczono na język angielski, francuski, niemiecki, włoski, rosyjski, czeski, serbski, chorwacki, ukraiński; zostały nadto zamieszczone w kilku zagranicznych antologiach. Otrzymał nagrody: Feniks (2003, 2016), Ogólnopolską Nagrodę Literacką im. Franciszka Karpińskiego, medal Fundacji im. ks. Janusza St. Pasierba (2016), nominowany do nagrody Nike i nagrody Józefa Mackiewicza. Opublikował wiele książek filozoficznych; prac edytorskich oraz tekstów literackich, m.in.: *Poszukiwanie literatury* (Warszawa 2012), *Religia w projekcie postmodernistycznym* (Lublin 2012), *Jak żyć chrześcijaństwem?* (Warszawa 2014), *Człowiek i twórczość. Szkice z filozofii kultury* (Lublin 2016), *Mowa wewnętrzna. Sceny z życia duchowego* (Warszawa 2017), tomy wierszy: *Wizerunek* (Gdańsk 2013), *Obrót koła* (Pelplin 2014), *Sandały i pierścień* (Sopot 2015), *Półmrok* (Paryż 2016), *Strzałka czasu* (Rzeszów 2017), *Kłęcznik ze słów. Modlitewnik poetycki* (Warszawa 2017), *Modlitwa do ciszy. Wybór wierszy* (Bydgoszcz 2019), *Brewiarz celnika* (Sopot 2019). Mieszka w Warszawie. Strona internetowa: jansochon.pl

JAN GRZESZCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Mysterium Loth Joachim z Fiore wobec XII-wiecznej teologii spekulatywnej

Wprowadzenie

W piątej księdze *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* Joachim z Fiore (1135-1202) nawiązuje do biblijnego opowiadania o mężczyznach z Sodomy, którzy otoczyli dom Lota, żądając od niego wydania dwóch aniołów przebywających wewnątrz¹. Opat z Fiore we właściwy sobie sposób interpretuje rozpaczliwy pomysł Lota, który, troszcząc się przede wszystkim o zachowanie świętego prawa gościnności, zamiast aniołów zaproponował zdegenerowanym mieszkańcom Sodomy swoje własne córki, które „jeszcze nie żyły z mężczyzną”:

Jeśli sprawia wam przyjemność posiadanie słuchaczy waszej nauki, w których uszy wlewacie doktrynę waszych sztuk, a mając na uwadze rozgłos, nie możecie jej pokornie utrzymać w zaciszu waszych serc – proszę, są tu u nas ludzie świeccy – weźcie ich sobie i ucźcie, i napełniajcie ich wyuzdaniem waszych pragnień! Mężom zaś duchowym, żyjącym na niebiański sposób, pozwólcie odejść w pokój i bez przeszkód, by czasem nam nie zostało poczytane za powód do oskarżenia, jeśli, pozostając pod naszym dachem, doznaliby takiej krzywdy².

¹ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 1, 2, 15, red. A. Patschovsky, t. 3, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28/3, Wiesbaden 2017, s. 624-625; Rdz 19, 4-8.

² „Si vos delectat habere discipulos in scientia vestra, in quorum auribus effundatis doctrinam artium vestrarum, quam, ut vobis faciatis nomen, in secretario cordium vestrorum continere humili-

Trudno nie zauważyć, że dla Joachima z Fiore ten biblijny epizod, poprzedzający spektakularne zniszczenie Sodomy i Gomory „deszczem ognia i siarki od Pana”, staje się okazją do refleksji nad życiem umysłowym w XII wieku³. Biorąc pod uwagę punkt wyjścia Joachimowej egzegezy, jakim są tragiczne losy dwóch miast, będących odtąd symbolem głębokich wynaturzeń w dziedzinie seksualności, nie sposób nie dojść do wniosku, że stosunek opata z Fiore do owych wyuzdanych mistrzów, których protoplastami są skazani ostatecznie na zagładę mieszkańcy Sodomy, jest jednoznacznie negatywny; przypomina też znane diatryby innego XII-wiecznego autora, Bernarda z Clairvaux, wymierzone w ówczesnych mistrzów, uprawiających naukę dla samej nauki, co jest tylko „bezwstydną ciekawością” (*turpis curiositas*) i „bezwstydną próżnością” (*turpis vanitas*)⁴.

Za stanowiskiem Bernarda z Clairvaux stoi przyjęta przez niego antropologia, która z kolei rzutuje na jego mistykę. Jak twierdzi Stefan Świeżawski, przykładem tego „uwikłania” Bernardowej mistyki w problemy psychologiczne i filozoficzne jest kwestia wolnej woli⁵. Grzech pierworodny spowodował, że wolność woli doznała znacznego uszczerbku i odtąd człowiek gubi się na drodze ku właściwemu sobie szczęściu, którym jest Bóg, i sam skazuje się na pobyt w „krajnie niepodobieństwa do Boga”⁶. Wyjściem z tego stanu, który przypomina „krajnę, gdzie wszystko jest inaczej” (*regio dissimilitudinis*) z *Wyznań* św. Augustyna, jest uzdrowienie chorej woli, która stała się egoistyczną samowolą, stawiającą swoje ja ponad Bogiem⁷. Należy najpierw wykorzenić z duszy egoizm (*proprium consilium*) i zastąpić go prawdą, której szukać należy w wierze, wpajającej nam pokorę. Dopiero wtedy, w miejsce egoistycznej samowoli, zamieszka w duszy miłość, która

ter non potestis – ecce, sunt apud nos *simplices et ydote*, illos assumite et docete, et in illis implete libidinem desideriorum vestrorum! Viros autem spiritales, quorum *conversatio in celis est*, in pace dimittite et quiete, ne hos ipsum iam nobis reputetur in crimen, si manentes apud nos talem iniuriam patiuntur!” – Joachim von Fiore, tamże, s. 624; por. *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. S. Łach, Poznań 1962, s. 376.

³ Zob. Rdz 19,24.

⁴ „Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi: et turpis vanitas est” – *Sancti Bernardi abbatis clarae-vallensis sermones in Cantica Canticorum*, 36, 3, red. H. Hurter, Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae, series altera, 5, Oniponte 1888, s. 319; zob. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 536.

⁵ Zob. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 535.

⁶ „Porro ad se humiliandum nihil anima invenire vivacius seu accomodatius potest, quam si se in veritate invenerit: tantum non dissimulet, non sit in spiritu ejus dolus, statuat se ante faciem suam, nec se a se avertere abducatur. Nonne se ita intuens clara luce veritatis, inveniet se in regione dissimilitudinis: et suspirans misera, quam jam latere non poterit quod vere misera sit, nonne cum propheta clamabit ad Dominum: *In veritate tua humiliasti me* (Ps. 118, 75)” – *Sancti Bernardi abbatis clarae-vallensis sermones in Cantica Canticorum*, 36, 5, s. 321.

⁷ Zob. Augustyn, *Wyznania*, VII, 10, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997, s. 151.

naprawi zdeformowany obraz Boga⁸. Nie uczyni tego – zdaniem Bernarda – ani przeniknięta pychą ciekawość Abelarda, ani niewiele warte wielomówstwo filozofów (*ventosa loquacitas philosophorum*); to ostatnie jest jak niedobry deszcz, który zamiast użyźnić ziemię, sprawia, że staje się jałowa⁹. Warto w tym miejscu dodać, że dla Bernarda z Clairvaux, oprócz pełnej pychy ludzkiej mądrości, na ziemię spadają też toksyczne deszcze heretyckich doktryn (*prava dogmata haereticorum*), rodzące ciernie i osty; podobnie było w przypadku zwalczanych przez Pana Jezusa tradycji faryzeuszów (*traditiones pharisaeorum*). Ponadto, pozostając w kręgu symboliki zjawisk atmosferycznych, Bernard nie waha się porównać Prawa Mojżeszowego do toksycznej chmury i argumentuje, że to, co było dobre w swoim czasie, przestało takim być obecnie¹⁰.

Miłość (*charitas*) sprawia, że pragnący wiedzy potrafi ukierunkować to pragnienie ku dobru, wystrzegając się jednocześnie nadużywania wiedzy dla osiągnięcia złych celów¹¹. Ujęta w ten sposób intencja działającego sprawia, że jego działanie uzyskuje dzięki miłości wymiar ściśle moralny, co sprawia, że rozważania Bernarda z Clairvaux, zawarte w kazaniach poświęconych *Pieśni nad Pieśniami*, sytuują się w głównym nurcie chrześcijańskiej etyki. Jeśli dodać do tego symbolikę obłubieńczą i piękno autentycznej miłości, to Bernard krytykujący to, co uważa za nadużycia występujące w XII-wiecznym życiu intelektualnym, jawi się jako autor, którego spuścizna stanowi dobre wprowadzenie do problematyki podjętej w niniejszym artykule, a jest nią stosunek Joachima z Fiore do współczesnej mu teologii spekulatywnej¹².

⁸ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 536.

⁹ „Philosophorum ventosa loquacitas non bonus imber est, qui sterilitatem magis intulit terris, quam fertilitatem” – *Sancti Bernardi abbatis clarae-vallensis sermones in Cantica Cantorum*, 58, 7, s. 479.

¹⁰ „Fuerit sane bona suo tempore: post tempus si venerit, non bonam jam censeo. Omnis etiam lenia et leniter descendens pluvia, si sit intempestiva, molesta est” – tamże.

¹¹ „Et sunt item qui scire volunt, ut scientiam suam vendant, verbi causa, pro pecunia, pro honoribus: et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt, ut aedificent: et charitas est. Et item qui scire volunt, ut aedificentur: et prudentia est. Horum omnium soli ultimi duo non inveniuntur in abusione scientiae, quippe ad hoc volunt intelligere, ut bene faciant” – tamże, 36, 3-4, s. 319; por. 1 Kor 13,4-5.

¹² Przynależność Joachima do zakonu cystersów, a także ogromny autorytet, jakim cieszył się Bernard z Clairvaux, kanonizowany w 1174 roku, mogą sugerować, że wpływ tego ostatniego na opata z Fiore był czymś oczywistym. W swoim komentarzu Janowej Apokalipsy (*Expositio in Apocalypsim*) Joachim wyraża się z ogromnym szacunkiem o swoim znakomitych współbracie (*beatus Bernardus Abbas Clarevallis, qui vita, miraculis et scientia singulariter in diebus nostris illustravit ecclesiam*). Bernard jawi się w Joachimowej spuściznie nie tylko jako święty mnich, utalentowany autor i pogromca herezji, lecz zajmuje również ważne miejsce w teologii dziejów opata z Fiore. Bernard z Clairvaux jako „nowy Mojżesz” (*alter Moyses*) wchodzi na górę kontemplacji, odgrywa opatrnościową rolę w dziejach duchowych synów św. Benedykta, dając impuls do ogromnego wzrostu duchowego i liczebnego wspólnoty cysterskiej, założonej przez Roberta z Molesmes: „[...]”

Przywołany wyżej Stefan Swieżawski zaznacza, że w średniowieczu filozofia została wprzęgnięta w teologię, stąd samo „pojęcie «teologia spekulatywna» było bardzo szeroko rozumiane. Do teologii została wcielona nie tylko filozofia, ale i inne nauki były w niej zawarte i jej podporządkowane. Dlatego trudno je nieraz wydobyć i poznać, ponieważ są przemieszane w jednej retoryce teologicznej. Tego zjawiska nie spotkamy w innych epokach i stąd wynikają trudności w pojmowaniu istoty wieków średnich”¹³. Próbuując uściślić zakres pojęcia „teologia spekulatywna”, można stwierdzić, że ma ona charakter teoretyczny w tym, co dotyczy stojących przed nią zadań, a jej cel, zwany spekulatywnym, zamyka się w hasle *fides quaerens intellectum* lub *intelligere quod creditur* i jest osiągnięty na drodze rozumowania opierającego się na niezawodnych regułach wynikania¹⁴.

Choć w ubiegłym wieku postać i spuścizna Joachima z Fiore doczekały się pogłębionej analizy ze strony mediewistów, to jednak ten XII-wieczny autor nadal jawi się jako swego rodzaju *outsider*, daleki od dominujących nurtów

vir quidam bonus et timens Deum egressus est a cenobio molismensi, cuius erat et Abbas, cum hiis, qui inspirati divinitus secuti sunt eum, et pervenit in solitudinem Cistercii, ubi, edificato monasterio, cisterciensis ordinis fundamenta iactavit. Mansit autem eadem domus sterilis et infecunda quasi per annos quatuordecim, et tunc demum abbati ipsius domus, qui errat tertius a primo, dati sunt filii desiderii sui benedicente Domino eidem domui ad introitum sancti viri Bernardi et fratrum eius et aliorum, qui relicto seculo intraverunt cum eo, adeo ut in ea tunc temporis propheticum illud videretur esse completum: *Letare, sterilis, que non paris, decanta laudem, et hinni, que non pariebas, quoniam multi filii deserte, magis quam eius, que habet virum!* Ut enim ostenderet Dominus, vir ille qualis et quantus esset futurus, et mirabiliter natus est matri secundum carnem et mirabilius prescripte domus factus est filius spiritalis, ut quasi alter Levi et alter Moyses esse in ortu et in doctrine gratia videretur” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, IV, 2, 2, 16-17, red. A. Patschovsky, t. 2, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28/2, Wiesbaden 2017, s. 491-492; Iz 54,1.

Bernard jako *alter Levi* nawiązuje do Joachimowej zgodności (*concordia*) Starego i Nowego Testamentu, gdzie Lea odpowiada matce opata z Clairvaux, który, podobnie jak Lewi, urodził się jako jej trzecie dziecko (por. Rdz 29,34). Mimo ugruntowanej pozycji, jaką Bernard z Clairvaux zajmował w Joachimowej teologii dziejów, od lat osiemdziesiątych XII wieku opat z Fiore zaczął postrzegać cystersów, a więc także ich wybitnego przedstawiciela, jako „moment” w dziejach życia monastycznego, który pod naciskiem bliskiej już apokalipsy musi ustąpić miejsca wspólnocie zdolnej stawić czoła nadchodzącym ostatecznym zmaganiom. Na temat roli Bernarda z Clairvaux w refleksji Joachima z Fiore – zob. Joachim abbas Florentis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, red. A. Patschovsky, Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates, 29, Roma 2008, s. 156-157; B. McGinn, „Alter Moyses”: *il ruolo di Bernardo di Clairvaux nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, „Florentia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 5 (1991), s. 7-25; V. De Fraja, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l’ordine fiorentino*, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 19, Roma 2006.

¹³ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 399.

¹⁴ Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2 (2006), s. 96-97; J.D. Szczurek, *Spekulatywna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 658.

średniowiecznej teologii¹⁵. Z pewnością wpływ na ten stan rzeczy miały pierwsze próby spojrzenia na fenomen tego kalabryjskiego myśliciela i akcentowanie związków, jakie zachodzą pomiędzy jego twórczością a środowiskiem, w którym żył i pisał. Obraz XII-wiecznej Kalabrii, pojawiający się w pracach historyków z pierwszej połowy ubiegłego wieku, charakteryzowała surowość oddalonych od ówczesnych miast leśnych i górskich zakątków, naznaczonych obecnością mnichów bazylikańskich, a co za tym idzie, cywilizacji bizantyjskiej¹⁶. Jeszcze w drugiej połowie XX wieku autorzy podejmujący refleksję nad Joachimową spuścizną upatrują w „prowincjonalizmie” opata z Fiore powodu, dla którego miałby się, między innymi, zdystansować od rodzącej się wówczas scholastyki, będącej zjawiskiem charakterystycznym dla średniowiecznych miast¹⁷. Jak zauważa Gian Luca Potestà, „Joachim z Fiore przez długi czas był postrzegany jako rodzaj dzikiego i samotnego apokalipsyka”¹⁸.

Skok jakościowy w badaniach nad spuścizną Joachima z Fiore, z czym mamy do czynienia pod koniec XX i na początku XXI wieku, oraz publikacja edycji krytycznych jego dzieł, pozwalają na szczegółową ocenę stosunku Joachima do XII-wiecznej teologii spekulatywnej. Punktem wyjścia badań, których wyniki zostały zawarte w niniejszym artykule, jest przywołany wyżej fragment piątej księgi Joachimowej *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, zawierający charakterystyczną dla tego autora interpretację historii starotestamentalnego Lota. W piątej księdze tego kluczowego dla wypracowanej

¹⁵ Bernard McGinn stwierdza: „When we ask the question, «What was Joachim’s place in twelfth-century theology?», one answer that is likely to spring to mind is that the Abbot of Fiore was the great «outsider» in relations to the main currents that shaped much twelfth-century thought” – B. McGinn, *Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore’s Place in Twelfth-Century Theology*, w: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, red. R. Rusconi, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 13, Roma 2001, s. 27.

¹⁶ Przykładem tego typu „romantycznego” podejścia do postaci i spuścizny Joachima z Fiore jest twórczość E. Anitchkova (1866-1937) – zob. E. Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Roma 1931. W 1937 roku Kalabria stała się celem podróży, jaką podjął inny rosyjski pisarz, poeta i krytyk literacki Dymitr Mierieżkowski (1865-1941). Wyprawa w trudno wówczas dostępne miejsca związane z Joachimem z Fiore miała na celu zakosztowanie panującego w nich duchowego klimatu – zob. C. Balistreri, *La figura di Gioacchino da Fiore nell’opera di D.S. Mereżkovskij*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 23-25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 17, Roma 2005, s. 127-141.

¹⁷ Podsumowując swoje rozważania na temat miejsca Joachima z Fiore w XII-wiecznej kulturze teologicznej, Henri Mottu stwierdza: „Bref, Joachim est sociologiquement un retardataire, même par rapport aux nouveaux mouvements de rénovation de la seconde moitié du XII^e siècle, précédant l’éclosion des ordres mendiants” – H. Mottu, *La manifestation de l’Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l’histoire d’après le „Traité sur les Quatre Evangiles”*, Neuchâtel–Paris 1977, s. 22.

¹⁸ Zob. G.L. Potestà, *Il tempo dell’Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma–Bari 2004, s. 8.

przez siebie teologii dziejów traktatu opat z Fiore zastosował do interpretacji wybranych i znaczących epizodów biblijnych (*gesta sollempniora*) rozwiniętą w poprzednich księgach hermeneutykę, opartą na teorii sensów biblijnych i zbudowaną wokół znaczeń, jakie niosą ze sobą „cztery istoty żyjące” w wizji proroka Ezechiela oraz cztery „Zwierzęta” z Janowej Apokalipsy¹⁹.

Ezechielowa wizja jest na wskroś dynamiczna: „Każda [z czterech istot żyjących – J.G.] posuwała się prosto przed siebie; szły tam, dokąd je duch prowadził; idąc, nie odwracały się” (Ez 1,12). Dynamika ta przybiera u Joachima z Fiore postać procesu historycznego, mającego Ducha Świętego za przewodnika. W niniejszym artykule chcemy przyjrzeć się z bliska konsekwencjom tego podejścia do dziejów i udzielić odpowiedzi na pytanie o stosunek Joachima z Fiore do XII-wiecznej teologii spekulatywnej. Jest to w gruncie rzeczy pytanie o metodę, jaką posługuje się kalabryjski opat w głównym nurcie swojej twórczości, a co za tym idzie, o źródło pewności, z jaką występuje wobec osób sobie współczesnych, którym jawił się przede wszystkim jako prorok zapowiadający przyszłe wydarzenia²⁰.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zebrano i poddano analizie wybrane fragmenty Joachimowej spuścizny, w której mamy do czynienia z krytyką teologii scholastycznych mistrzów. Rdzeniem refleksji jest jednak część druga, stanowiąca jej *pars construens* i mająca na celu wyjaśnienie motywów, jakie wpłynęły na postawę opata z Fiore wobec XII-wiecznej teologii spekulatywnej. Autor ma świadomość, że czytelnik może być zaskoczony pojawieniem się starotestamentalnej postaci Lota w kontekście Joachimowej oceny życia intelektualnego w średniowieczu. Zaskoczenie szybko mija, kiedy pozwolimy się poprowadzić wizji dziejów, jaka wyłania się

¹⁹ „Quatuor concordiarum libri, quos hucusque digessimus, ita secundum numerum *quatuor animalium* accipiantur in specie, ut primus, in quo simpliciter compilantur historie, referatur ad *hominem*; secundus, in quo agitur de precipuis et evidentioribus locis concordiarum, referatur ad *vitulum*; tertius, in quo agitur de concordiiis septem signaculorum, referatur ad *leonem*; quartus, in quo agitur de plenitudine concordie, referatur ad *aquilam*. Etenim in hiis quatuor libris parum agitur secundum spiritum, magis autem secundum litteram, hoc est secundum concordiam littere et littere duorum scilicet Testamentorum. Quia vero post quatuor illa magna opera Christi – quibus se nascendo, patiendo, resurgendo necnon et ascendendo in celum *quatuor animalibus* conformavit – nonnisi in quinto ordine *ignis* est ostensus *divinus*, secundum quod et de ipsis verbis historicis spirituales prodeunt intellectus, oportet nos in hoc quinto libro de quibusdam gestis sollempnioribus, que occurrerint spiritaliter agere, ut ex multis testimoniis ostendamus laboriosos rerum fines, et post magnos agones et certamina pacem victoribus impartiri” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 1, 1, s. 505-506; por. Ez 1,5-12; Ap 4,6-11; zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky, t. 1, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28/1, Wiesbaden 2017, s. CXLIV-CXLVII.

²⁰ „Tutaj promienny błyszczy przy mym boku / Joachim, opat z Kalabrii, co gmina / cała wie o nim jako o proroku” – Dante Alighieri, *Boska Komedia, Raj*, XII, 139-141, tłum. A. Świdorska, Kęty 1999, s. 453.

z długoletniej pracy opata z Fiore jako egzegety oraz jego mistycznych intuicji, skupionych wokół tajemnicy trynitarnej²¹.

1. Wobec rodzącej się scholastyki

W dziełach Joachima z Fiore nie brak krytyki pod adresem „filozofów”, podobnej do tej, jaką znaleźć można w twórczości Bernarda z Clairvaux. W *Psalterium decem cordarum* Aaron jest, według Joachimowej typologii, typem człowieka wykształconego, mającego łatwość przemawiania (*vir scolasticus habens linguam eruditam*). Typem człowieka biegłego w sprawach ducha (*doctor spiritalis*) jest Mojżesz²². Współpraca pomiędzy tym, który rozumie, i tym, który mówi, może być niezwykle owocna²³. Wydaje się jednak, że na tym kończy się pozytywny wydzźwięk słowa *scolasticus*, widoczny w dziełach Joachima z Fiore. W swoim późnym dziele, znanym jako *Tractatus super quatuor evangelia*, opat pochyla się jako egzegeta nad spotkaniem Jezusa z Samarytanką przy studni, porównując zdziwienie uczniów na widok Zbawiciela rozmawiającego z kobietą do postawy tych, którzy – wypełnieni po brzegi szkolną wiedzą (*hii, qui scolastica inflantur scientia*) – zwykli się dziwić, widząc mężów duchowych, jak rozmawiają z ludźmi prostymi lub dalekimi od wiary katolickiej, nie mogąc pojąć, że jest czymś powszechnym wśród ludzi przez nich pogardzanych to, do czego rościli sobie pretensje i uważali za przynależne tylko im²⁴.

²¹ Zob. J. Grzeszczak, *Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 59-81.

²² Zob. Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, II, IV, 4, red. K.V. Selge, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20, Hannover 2009, s. 280.

²³ „Qui duo, dum sibi conveniunt in vinculo pacis, ut quod unus intelligit, alius loquatur, eripiunt spiritales intellectus et eos quibus datum est posse capere eos a potestate heresum, et per multos scribendi labores perducunt illos ad notitiam veritatis” – tamże; por. Wj 4,15; Ef 4,3; Mt 19,11.

²⁴ Zob. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, III, 16, red. F. Santi, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 17, Roma 2002, s. 302; J 4,27. Na niewystarczalność dialektyki wskazuje – zdaniem Joachima z Fiore – fragment Janowej Ewangelii, gdzie mowa o braku wina na weselu w Kanie Galilejskiej (zob. J 2,3): „Interpellat ergo MATER IESU pro convivantibus, UT DEFICIENTE qualicumque VINO, quod veluti de natura provenerat, ostenderetur vinum veritatis, quia «deficiente» in inveniendo quod queritur – multa enim adhuc queruntur, que difficile inveniuntur scolastica doctrina – innuet quodammodo mater Filio (sed tamen non vir, sed mulier viro), ut doctrina illa spiritali imbuantur convive, cuius perfectione evacuetur quod ex parte est, et fiat in eis, ut alterum tangam misterium, *fons aque salientis in vitam eternam*” – Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, I, 9, s. 205; por. 1 Kor 13,10; J 4,14. Na wyższość duchowej doktryny nad dialektyką opat wskazuje także, zestawiając uczniów Jana Chrzciciela z uczniami Jezusa: „[...] in discipulis Iohannis designantur hii qui scolastica instituuntur doctrina, in discipulis Iesu hii qui erudiuntur et imbuuntur spiritali” – Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, III, 16, s. 286-287.

Jak łatwo zauważyć, powyższe stwierdzenia są echem Pawłowych słów o wiedzy, która wbija w pychę, gdy ktoś, kto ją ma, „nie wie, jak wiedzieć należy” (1 Kor 8,2). W podobny sposób Joachim interpretuje Chrystusowe słowa o „prostaczkach”, którym Ojciec objawił swoje zamiary, zakrywając je przed „mądrymi i roztroprnymi” i dystansując się w ten sposób od „wszelkiej próżności filozoficznego przesądu” (*omnis philosophicae superstitionis vanitas*)²⁵. Trudno w tym miejscu nie dostrzec aluzji do pojawiającej się w XII wieku w środowiskach monastycznych krytyki ówczesnego życia intelektualnego. Jak twierdzi Giles Constable, jej ostrze było wymierzone przede wszystkim w naukę uprawianą poza klasztorami²⁶. Amerykański autor podaje przykłady konkretnych autorów, niechętnych lub wręcz wrogich wobec XII-wiecznych szkół: Ruperta z Deutz i jego spór z mistrzami z Laon, Piotra Czcigodnego czy Bernarda z Clairvaux, przeciwstawiającego się Abelardowi i Gilbertowi de la Porrée²⁷. Niechęć Joachima z Fiore wobec metod stosowanych przez ówczesnych mistrzów, rozmiłowanych zwłaszcza w logice, była uwarunkowana monastyczną mentalnością opata, dla którego intelektualna pycha stanowiła zaprzeczenie szczególnie cenionej przez niego cnoty pokory²⁸.

²⁵ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, II, I, 1, s. 52-53; por. Łk 10,21.

²⁶ „The emphasis on manual labour was sometimes accompanied by a prejudice against other types of work, especially intellectual work outside the monastery. A distrust of secular schools and their methods of teachings was widespread in monastic circles in the twelfth century” – G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, s. 214.

²⁷ Zob. tamże, s. 214-215.

²⁸ Pokora jest dla Joachima cnotę wykraczającą daleko poza indywidualny wymiar pracy nad sobą, charakteryzujący klasztorną duchowość. Dialektyka pokory i pychy jest motorem dziejowych procesów, a Joachim poświęca jej wiele miejsca w swoich mniejszych objętościowo dziełach: *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* i *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*. O wadze tego zagadnienia w całokształcie spuścizny opata świadczą również diagramy *Roma/Babilonia* i *Ecclesia/Roma* z *Liber Figurarum*, będące obrazowym streszczeniem Joachimowej wizji dziejów – zob. Joachim abbas Florentis, *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, w: tenże, *Scripta breviora*, red. A. Patschovsky, G.L. Potestà, *Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates*, 40, Roma 2014, s. 183-217; tenże, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*, tamże, s. 243-260; Gioacchino da Fiore, *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*, red. G.L. Potestà, *Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti*, 14, Roma 2001; H. Grundmann, *Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 19 (1963), s. 353-396; M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972, s. 184-191; A. Patschovsky, *Il diagramma di Gioacchino da Fiore di due alberi Gerusalemme-Babilonia ed Ecclesia-Roma*, „Florentia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 7-23; V. De Fraja, *Da Gerusalemme a Babilonia. La tipologia della contrapposizione e della decadenza tra XII e XIII secolo*, „Rivista di storia del cristianesimo” 1 (2004), s. 53-59; J. Grzeszczak, *Głos teologa w sprawach średniowiecznej polityki. Diagramy Roma i Babilonia oraz ich wymowa doktrynalna i moralna*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2014, nr 2, s. 122-140; tenże, *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa*

W przypadku Joachima negatywny stosunek do dialektyki nabiera charakteru apokaliptycznego. W *Expositio in Apocalypsim* opat, komentując otwarcie trzeciej pieczęci, pisze o filozofach, którzy na soborze w Nicei posługiwali się przewrotną dialektyką (*astutia dialecticae artis*), by szkodzić wierze katolickiej²⁹. Ten sam temat pojawia się również w *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, gdzie jeździec siedzący na czarnym koniu (Ap 6,5), mający w rękę wagę, to pozbawieni Chrystusowego światła ariańscy biskupi, którzy za pomocą dialektycznych dysput próbowali rozstrzygać, która z Osób Trójcy Świętej jest większa, a która mniejsza³⁰. Tajemniczy „jakby głos pośrodku czterech Zwierząt, mówiący: «Kwarta pszenicy za denara i trzy kwarty jęczmienia za denara, a nie krzywdź oliwy i wina!»» (Ap 6,6), to – zdaniem Joachima z Fiore – nic innego, jak przywołanie nauki o sensach biblijnych, która jest wyznacznikiem katolicyzmu³¹. Konkludując, po raz kolejny opat z Fiore zwraca uwagę na rolę pokory, która skłania do modlitwy o łaskę zrozumienia i ostatecznie okazuje się skuteczniejsza niż studium (*humilitate magis gratiam promerentes quam studio*)³². Do tego kluczowego dla Joachimowej metody elementu będziemy mieli okazję wrócić w kolejnej części naszych rozważań; w tym miejscu warto dodać, że dla opata granica pomiędzy dialektyką i herezją jest raczej subtelna. Symbolem tego stanu rzeczy jest apokaliptyczny „czarny koń”, pojawiający się po otwarciu trzeciej pieczęci i przynoszący kolejne prześladowanie wiernych Kościoła. Jego kolor oznacza fałszywe doktryny, w tym przypadku arianizm, oraz duchownych, którzy ich nauczają, nazwanych „nauczycielami błędu i ciemności” (*erroris et tenebrarum magistri*)³³.

Wydaje się jednak, że upatrywanie w Joachimie wyłącznie apokaliptycznego wizjonera nie uwzględnia całego bogactwa i oryginalności jego teologii, a niezauważenie w niej czynnika racjonalnego prowadziło do jej daleko idącego zubożenia. Jak zauważa Bernard McGinn, opat z Fiore miał, podobnie

w *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* Joachima z Fiore, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 175-193.

²⁹ Zob. *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalypsim*, Venetiis 1527, f. 115ra.

³⁰ „Sessor huius equi reges et episcopi arriani fuere. Hec utique persecutio non ab alienis, sicut cetere, sed e medio Ecclesie orta est, que tamen decursis annis in externas convaluit nationes. Qui videlicet arriani episcopi recte *stateram in manu* baiulasse dicti sunt, quia de Patre et Filio et Spiritu Sancto, quis esset maior an minor, dialecticis disputationibus inquirebant” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, III, 2, 3, s. 320-321.

³¹ Zob. tamże.

³² Zob. tamże. W *Intelligentia super calathis* opat z Fiore z naciskiem stwierdza: „*Dicit enim in corde suo: «Si Deus iustus est, debet utique adiuuare volentes ambulare in iustificationibus suis.» Quare autem dicit istud? Quia solam prospicit carnis iustitiam, in qua salus non est, et non attendit illam virtutem, ex qua maxime salus et iustitia pendet. Et que est illa? Humilitas!*” – Ioachim Abbas Florensis, *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, 1, s. 203; por. Ps 14,1; 53, 2; Flp 3,4-7.

³³ Zob. *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalypsim*, f. 114vb.

jak Piotr Abelard i inni XII-wieczni dialektycy, świadomość niezastąpionej roli ludzkiego rozumu w dociekaniach teologicznych³⁴. Amerykański mediewista przyznaje, co prawda, że w swoich głównych dziełach Joachim milczy na temat aktualnych wówczas kwestii, takich jak siła przekonywania rozumu (*cogency of reason*) czy relacja wiara – rozum, jednakże w mniejszych traktatach problemy te pojawiają się w sposób bardzo wyraźny³⁵. Wymownym tego przykładem są Joachimowe *De articulis fidei ad fratrem Iohannem*, a zwłaszcza *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*, w których opat nie tylko zabiera głos na temat tego, co sam określa jako *vetustissima questio*, czyli relację pomiędzy wiedzą Boga i przeznaczeniem wybranych, lecz także korzysta z narzędzi przypominających Abelardowe *sic et non*, określając ponadto przyjętą przez siebie formę wykładu mianem *disputatio*³⁶.

Antydialektyczna postawa opata z Fiore przełożyła się nie tylko na teoretyczne rozważania, lecz doprowadziła również do uwikłania się w polemikę z trynitarnymi ujęciami Piotra Lombarda, a następnie, już po śmierci Joachima, do potępienia jego stanowiska na Soborze Laterańskim IV³⁷. Joachimowa wizja ma Trójcę Świętą za punkt wyjścia i stąd trynitarnie herezje stanowią dla niego zagrożenie, które należy demaskować i zwalczać. Trzy podstawowe błędy trynitarne, jakie pojawiły się na przestrzeni dziejów Kościoła, to – według opata z Fiore – sabelianizm, arianizm i wprowadzenie do Trójcy Świętej czwartego elementu, jakim jest wspólna Osobom istota, co miało być dziełem Piotra Lombarda. W *Sentenciach* tego ostatniego pojawia się sformułowanie: „Jakąś najwyższą rzeczywistością jest Ojciec, Syn i Duch Święty, a ona nie jest ani rodząca, ani zrodzona, ani pochodząca”³⁸. Ojcowie sobo-

³⁴ Zob. B. McGinn, *Ratio and Visio*, cyt.

³⁵ „By now, you may be wondering what Joachim of Fiore has to do with these well-known discussions of the cogency of reason and the relations of reason and faith characteristic of the twelfth century. The abbot of Fiore does not spend time exploring such issues in his major works, an absence that once again seems to confirm his status as an outsider. But if we look at one of Joachim’s lesser known works, we find a suggestive connection between the abbot of Fiore and this broad twelfth-century problematic” – tamże, s. 32.

³⁶ Joachim zauważa, że problem ten pojawia się „na ustach wielu”, i choć przyznaje, że nie można go rozwiązać poprzez wniknięcie w Boże tajemnice celem uzyskania jasnego zrozumienia, to jednak podejmuje ten temat, chcąc przynajmniej wyeliminować sofistyczne argumenty, godzące w wiedzę Boga i przeznaczenie wybranych (*objecta contra ipsa sophistica argumenta devitare*)” – zob. Gioacchino da Fiore, *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*, I, s. 32, 102; por. Ioachim Abbas Florentis, *De articulis fidei ad fratrem Iohannem. Confessio fidei*, red. V. De Fraja, *Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates*, 37, Roma 2012.

³⁷ Zob. konstytucja *De errore abbatiss Joachim*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Teksty grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869-1312), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 224-231; R.E. Lerner, *Joachim and the Scholastics*, w: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, s. 251-264.

³⁸ Zob. Piotr Lombard, *Libri IV sententiarum*, I, dist. 5, cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, s. 225.

rowi przywołują zaginiony, najprawdopodobniej niewielki objętościowo traktat (*libellus sive tractatus*), w którym Joachim „przypisywał Bogu nie trójcę, ale czwórcę, czyli trzy Osoby i tę ich wspólną istotę jako czwartą”³⁹.

Choć traktat się nie zachował, co wydaje się zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę jego potępioną przez sobór zawartość, to jednak Joachim atakuje ujęcie Piotra Lombarda także w innych swoich dziełach, a zwłaszcza w medytacji nad znaczeniem zakonnego oficjum z komentarza do *Reguły* św. Benedykta, w której *Magister sententiarum* zostaje wymieniony po imieniu⁴⁰. W odróżnieniu od „bezbożności” (*impietas*) Sabeliusza i „błędu” (*pravitas*) Ariusza, Joachim określa trynitarne ujęcia Piotra Lombarda mianem „błuźnierstwa” (*blasphemia*) lub „przewrotności” (*perfidia*)⁴¹. Warto w tym miejscu zauważyć, że Joachim nie był jedynym, który określał nauczanie paryskich mistrzów mianem „błuźnierstwa”. Tego samego słowa użył, opisując uprawianą w tym czasie w Paryżu trynitologię, współczesny opatowi z Fiore prawnik i biskup Stefan z Tournai (1128-1203)⁴².

Konflikt Joachima z Fiore i Piotra Lombarda na płaszczyźnie doktryny trynitarnej jest jednym z najbardziej złożonych problemów, jakie pojawiają się w interpretacji Joachimowej spuścizny. Z pewnością *Magister sententiarum* nie miał zamiaru wprowadzać rzeczywistej różnicy pomiędzy Boską istotą i Osobami Trójcy Świętej, choć wyrażenie „jakaś najwyższa rzeczywistość” (*una et summa quaedam res*), użyte na oznaczenie Boskiej istoty (*divina*

³⁹ Zob. tamże.

⁴⁰ „Deinde inter duo nocturna leguntur in hyeme tres lectiones cum responsoriis suis, in estate una tantum cum responsorio suo, quia, sicut iam alibi scripsisse me recolo, in hoc communi tempore, quod agitur inter duo nocturna, oportet aperiri occulta et archana misteria, ut, qualiter credendus sit Deus omnipotens trinus et unus, per ea, que in tribus statibus scripta sunt et scribi oportet, non iam in enigmatibus, ut in preteritis seculis, sed veluti facie ad faciem intelligatur, abolita primo impietate Sabelli, qui personas negavit, secundo pravitate Arrii, qui unitatem scidit, tertio blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens quaternitatem inducit” – Joachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, III, 2, red. A. Patschovsky, *Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates*, 29, Roma 2008, s. 208; por. tenże, *Psalterium decem cordarum*, I, I, s. 20; tamże, II, VI, s. 341.

⁴¹ Oprócz *Psalterium*, I, I, słowo *perfidia* pojawia się w dreźnieńskim rękopisie *Liber Figurarum*, choć imię Piotra Lombarda również w nim nie występuje. Powodów tego stanu rzeczy należy najprawdopodobniej szukać w postawie kopistów, mających na uwadze soborowe potępienie tego fragmentu Joachimowej spuścizny – zob. K.V. Selge, *Einleitung*, w: Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, s. CXLVI; M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, S. 103, 212-223; R.E. Lerner, *Joachim and the Scholastics*, s. 260, przypis 11. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku pochodzącego z pierwszej połowy XIII wieku padewskiego rękopisu przywołanego wyżej *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, gdzie wyrażenie „blasphemia Petri” zostało zastąpione przez „blasphemia illorum” – zob. L.E. Lerner, *Joachim and the Scholastics*, s. 260, przypis 10.

⁴² Zob. tamże, s. 259, przypis 4.

essentia), mogło skłaniać do pójścia w tym kierunku⁴³. Nie należy zapominać, że w XII wieku Piotr Lombard dopiero zdobywał właściwe sobie miejsce w teologii, a Joachim z Fiore nie był jedynym, który podał w wątpliwość jego ujęcia; w latach sześćdziesiątych jego doktryna trynitarna została zakwestionowana przez Ryszarda od św. Wiktora, a papież Aleksander III miał zamiar potępić jego opinie chrystologiczne. Przywoływanego już wielokrotnie Bernarda z Clairvaux również niepokoiło wprowadzanie do Trójcy Świętej czwartego elementu, jakie dostrzegał u Gilberta de la Porrée⁴⁴. Ostatecznie, abstrahując od niekorzystnego dla opata splotu późniejszych czynników zewnętrznych, czyli pontyfikatu Innocentego III, którego formacja teologiczna związana była ściśle ze środowiskiem paryskim, można stwierdzić za Tomaszem z Akwinu, że Joachim z Fiore, „nieumiejętnie podchodzący do subtelności prawd wiary”, nie zrozumiał do końca Piotra Lombarda, przypisując mu herezję trynitarną, porównywalną z sabelianizmem i arianizmem⁴⁵. Jak twierdzi Bernard McGinn, reakcję Joachima z Fiore można uznać za przejaw protestu przeciw nowej formie uprawiania teologii: „[...] opat uważał, że teologia Lombarda groziła wyeliminowaniem dynamicznego udziału trzech Osób Boskich w historii świętej, zamykając Trójcę w strukturze abstrakcyjnej terminologii i niebezpiecznych rozróżnieniach”⁴⁶.

Historia Lota i jej duchowe przesłanie

Sam Joachim z Fiore wyznaje, że wydobyć na światło dzienne tajemnic, jakie kryje w sobie biblijna historia Lota, nie tylko wiele wnosi do jego refleksji nad sensem dziejów, zarysowanej w pięciu księgach *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, lecz także pozwala każdemu poczuć, ile radości niesie ze sobą ucieczka od spraw świata, a zarazem, ile niepokoju doświadcza człowiek,

⁴³ Więcej na ten temat – zob. B. McGinn, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 2, Genova 1990, s. 180-182.

⁴⁴ Zob. tamże.

⁴⁵ „Joachim autem abbas Florentis monasterii non bene capiens verba Magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam Magistri Petri doctrinam haeticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam, quam credebat sic poni a Magistro Petro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum” – *Sancti Thomae de Aquino Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum*, 2, <http://www.corpusthomicum.org/o2d.html> [dostęp: 27.02.2019]; por. tenże, *Sprostowanie błędów greckich*, I, 4, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dziela wybrane*, red. J. Salij, Kęty 1999, s. 270-272; zob. B. McGinn, *L'abate calabrese*, s. 221-226; J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Biblioteka Filozofii Chrześcijańskiej, 3, Poznań 2001, s. 152-175.

⁴⁶ B. McGinn, *L'abate calabrese*, s. 181-182. Na temat debaty historyków i teologów o konsekwencjach, jakie niesie ze sobą przyjęcie stanowiska Akwinaty – zob. tamże, s. 225.

którego serce jest w nich pogrążone⁴⁷. Lot pojawia się w dwunastym rozdziale Księgi Rodzaju jako bratanek Abrama, który wyruszył wraz z nim z Charanu, idąc do kraju ukazanego stryjowi przez Pana. Ich wspólna wędrówka do Kanaanu zakończyła się rozstaniem, będącym wynikiem umowy, na mocy której wspaniałomyślny Abram pozwolił bratankowi wybrać bardziej urodzajną dolinę Jordanu, na której ten ostatni rozbił swe namioty „aż do Sodomy”⁴⁸.

Nazywając Lota „sprawiedliwym” (*iustus Loth*), Joachim z Fiore nie odbiega od ugruntowanej tradycji, wspólnej judaizmowi, chrześcijaństwu i islamowi. W tych trzech religiach postać ta miała zawsze wydzwięk jak najbardziej pozytywny⁴⁹. Do jego sprawiedliwości, której przejawem była moralna prawość, nawiązuje św. Piotr, pisząc, że Bóg „wyrwał sprawiedliwego Lota, który ugiął się pod ciężarem rozpustnego postępowania ludzi nie liczących się z Bożym prawem – sprawiedliwy bowiem mieszkając wśród nich z dnia na dzień duszę swą sprawiedliwą miał umęczoną przeciwnymi Prawu czynami, które widział i o których słyszał”⁵⁰.

Charakterystyczną dla metody opata interpretację historii Lota znajdziemy w piątej księdze *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Joachim z Fiore zastosował w niej narzędzia hermeneutyczne, zaprezentowane w księgach I-IV i skupione symbolicznie wokół przywołanych wyżej „czterech istot żyjących” z Ezechielowej wizji oraz czterech „Zwierząt” z Janowej Apokalipsy⁵¹. Dla Joachima z Fiore, żyjącego w dynamicznym kontekście religijnym i politycznym, umiejętność odczytania sensu bieżących wydarzeń wymagała uprzedniego znalezienia pewnych punktów oparcia. W jednym ze swoich mniejszych objętościowo dzieł, *Enchiridion super Apocalypsim*, opat dzieli się z czytelnikiem następującym wyznaniem:

Jako że niewiele pozostało czasu do wyznaczonego momentu otrzymania tego zrozumienia, które w pełni zrealizuje się w Duchu Świętym, a do nas raczej należy

⁴⁷ „Sed quia multum pertinet ad rem misterium Loth, scribenda sunt per ordinem verba historie, ut, dum spiritaliter fuerint a nobis discussa, sentiat unusquisque, quanti gaudii sit reliquisse mundum et quante trepidationis adhuc in seculo corde manere” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 9, s. 619.

⁴⁸ Zob. Rdz 13, 8-12.

⁴⁹ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 15, s. 624; por. tamże, V, 2, 4, 19, s. 626. „Sprawiedliwy” Lot pojawia się często w tradycji żydowskiej, a w Koranie jawi się on jako szczególnie umiłowany przez Boga: „Uratowaliśmy jego [Abrahama – J.G.] i Lota, wprowadzając ich do ziemi, którą pobłogosławiliśmy dla światów [...] A Lotowi daliśmy mądrość i wiedzę i uratowaliśmy go z miasta, które popełniało szpetne czyny; byli oni bowiem ludźmi zła, szerzącymi zgorzenie! I wprowadziliśmy go do Naszego miłosierdzia. Zaprawdę, on był z liczby sprawiedliwych!” – *Koran*, sura XXI (*Prorocy*), 71-76, tłum. J. Bielawski, Warszawa 2015, s. 392.

⁵⁰ 2 P 2,7-8; por. *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. F. Gryglewicz, Poznań 1959, s. 289.

⁵¹ Zob. przypis 20.

– jak ukazaliśmy, z Bożego przyzwolenia, w księdze *Concordia* – zadanie wskazania na zgodność dzieł mających miejsce w nowym przymierzu z dziełami pierwszego, stąd też uznałem za godne uwagi, by te same wydarzenia, które umieściliśmy w relacji do wydarzeń przeszłych drogą zwykłego stwierdzenia, zostały zaczerpnięte z Apokalipsy, ponieważ wydarzenia składające się na historię Kościoła są mniej [niż Apokalipsa – J.G.] godne wiary (*minus authenticae iudicantur*)⁵².

Ten na pierwszy rzut oka dość skomplikowany wywód na temat Joachimowego komentarza Janowej Apokalipsy zawiera ogólną zasadę, która od samego początku przyświeca opatowi: kluczem do zrozumienia dziejowych procesów są *verba authentica*, czyli teksty prawdziwe i godne zaufania, ponieważ należące do kanonu Pism natchnionych⁵³. Ten fundament może stanowić – zdaniem Joachima – pewny punkt wyjścia do dalszych rozważań na temat sensu dziejów. Joachimowa *concordia* stanowi natomiast rodzaj schematu interpretacyjnego, a sam opat określa ją mianem „podobieństwa równych proporcji Nowego i Starego Testamentu”⁵⁴. Podobieństwo (*similitudo*) czy zgodność (*consonantia*) dwóch Testamentów osadzone są przez Joachima w symbolice biblijnej. Dwa Testamenty są „zwrócone jeden ku drugiemu”, jak twarze cherubów na końcach przełagalni (Wj 25,20), które w literaturze patrystycznej nabierają duchowych znaczeń, wskazując na pełnię mądrości, a sam Joachim widzi w nich symbol kontemplacji⁵⁵.

Pomijając w tym momencie szczegółową analizę charakterystycznej dla Joachima złożonej teorii sensów biblijnych⁵⁶, należy stwierdzić, że ukazana

⁵² Joachim Abbas Florensis, *Enchiridion super Apocalypsim*, 1245-1252, w: *Gioacchino da Fiore sull'Apocalisse. Traduzione e cura di Andrea Tagliapietra. Testo originale a fronte*, Milano 1994, s. 222.

⁵³ Por. G. Constable, dz. cyt., s. 16; J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 45. Joachim zdecydowanie odrzuca jako zbędne (*superflua*) i obce (*peregrina*) popularne w średniowieczu traktaty i przepowiednie na temat czasu i okoliczności pojawienia się Antychrysta oraz nadejścia końca świata: „Melius est enim salva fide opinioni cedere, ubi certitudo non est, quam diffinire aliquid pertinaciter, quod neque rationi neque auctoritati consentit. Sola ergo que in divinis scripta sunt voluminibus perstringentes et ex eis, que clara sunt, in auctoritate sumentes, superflua illa, que de ortu et operibus Antichristi ac fine mundi ex apocryphis, ut dictum est sumpta libellis a plerisque simplicium amplectantur, velut peregrina et extranea confutamus” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Praefatio*, 7, s. 11.

⁵⁴ „Concordiam proprie esse dicimus similitudinem eque proportionis Novi ac Veteris Testamenti. «Eque» dico quoad numerum, non quoad dignitatem, cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum ex parilitate quadam *mutuis se vultibus* intuentur, utpote Abraham et Zacharias, Sara et Helisabeth, Ysaac et Iohannes Baptista, Iacob et homo Christus Iesus, duodecim patriarche et numeri eiusdem apostoli et si quod simile” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, II, 1, 2, 1, s. 65.

⁵⁵ Zob. tamże, *Praefatio*, 7, s. 10.

⁵⁶ Na ten temat – zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, *Studia i Materiały*, 87, Poznań 2006, s. 71-90.

wyżej *concordia* przynależy do sensu dosłownego, czyli litery, i jako taka stanowi punkt wyjścia długiej drogi, prowadzącej do sensu duchowego (*spiritalis intellectus*). Przewodnikiem na tej drodze jest Duch Święty i wiedzie ona – według Joachima – przez dzieje, a ostatnia epoka, pozostająca pod szczególnym patronatem trzeciej Osoby Trójcy Świętej, przyniesie ludziom obfite owoce duchowego zrozumienia (*intelligentia spiritalis*). W piątej księdze *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* Joachim analizuje kilka epizodów starotestamentalnych, a wśród nich historię Lota, mając nadzieję, że ich interpretacja pozwoli na dotarcie do szeregu szczegółów tego, co nastąpi w czasach ostatecznych⁵⁷. Wśród tych szczegółów można się również doszukiwać XII-wiecznej teologii spekulatywnej.

Bogatsi o nakreślone wyżej podstawowe elementy Joachimowej metody, przystępujemy teraz do analizy historii Lota w interpretacji opata z Fiore. Bratanek Abrahama pojawia się w piątej księdze Joachimowego traktatu, w drugim epizodzie starotestamentalnym, czyli w historii Abrahama⁵⁸. Widzimy go najpierw, jak rozstaje się ze swoim stryjem, by zamieszkać na równinie w sąsiedztwie Sodomy, co nie pozostaje bez znaczenia dla duchowej wymowy jego perypetii, ukrytej pod zasłoną litery. Joachim zauważa, że Abraham zamieszkał na wyżynie (*in montanis*), natomiast Lot w głębokiej dolinie (*in planitie profunde vallis*), która przed zniszczeniem Sodomy była „jak ogród Pana, jak ziemia egipska”⁵⁹. Przewaga, jaką uzyskał w ten sposób nad swoim stryjem, była jednak pozorna, ponieważ – jak podkreśla opat z Fiore – to do Abrahama sam Bóg jeden w trzech Osobach (*unus et trinus*) przychodził w gościnę i dzielił się, jak z przyjacielem, swoimi myślami i zamiarami⁶⁰. Konkluduje Joachim: „To, co zostało objawione Abrahamowi, który mieszkał w górach, nie zostało objawione Lotowi, mieszkającemu na dole”⁶¹. Opat podąża dalej tym tropem i zauważa, że Bóg zstąpił na dwóch aniołów i przyszedł do Sodomy wieczorną porą (*hora vespertina*), aby „wszyscy poznali, że nie należy sądzić «przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan»”⁶². *Hora vespertina* to czasy ostateczne, a widoczne w Joachimowym wywodzie przejście do zagadnień moralnych i przywołanie porażenia ślepotą rozpustnych

⁵⁷ „In quinto libro agitur de precipuis historiis Prioris Testamenti, qualiter intelligende sint secundum spiritalem intellectum, eo quod ex fine ipsarum historiarum ostendantur nobis multa que futura sunt in novissimis diebus, si eas spiritaliter intelligimus” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Praefatio*, 11, s. 15; por. Iz 2,2; Dn 10,14; Dz 2,17; 2 Tm 3,1; 2 P 3,3.

⁵⁸ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4-6, s. 612-650.

⁵⁹ Zob. tamże, V, 2, 4, 1, s. 613; Rdz 13,10.

⁶⁰ Zob. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 2, s. 614; Rdz 18,17-19.

⁶¹ Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*.

⁶² Zob. tamże; 1 Kor 4,5.

mieszkańców Sodomy zawiera ostrzeżenie przed karą, jaką może wymierzyć na końcu Ten, który oddaje każdemu według jego czynów⁶³.

Sprawiedliwość Lota, rozważającego słowo Boga w swoim sercu, uczyniła go wygnancom i obcym w oczach synów tego świata, choć to Abraham i jego potomstwo zdołają „uciec przed łukiem”, chroniąc się na górę kontemplacji (*mons contemplationis*)⁶⁴. Nie oznacza to jednak, że pozostali, mieszkający w miastach, będą pozbawieni pomocy:

Ci zaś, którzy – jak Lot – pozostają w Sodomach, nie będą zgoła mogli poznać czasu [ostatecznych wydarzeń – J.G.], jak tylko poprzez przychodzących aniołów, to jest kaznodziejów prawdy, którzy zstąpią do nich, poruszeni miłosierdziem, i w ten sposób zdołają wyrwać niektórych spośród skazanych na zatracenie i wybawić „w dniu złym” od upadku, jaki stanie się udziałem wielu⁶⁵.

Sodoma jest synonimem siedliska seksualnej perwersji i jako taka nadaje kierunek Joachimowej egzegezie dziejów Lota. Jeśli dodać do tego góry jako duchową antytezę dolin, to w rozważaniach opata z Fiore miasto położone na równinie jawi się jako środowisko, w którym panuje duch tego świata, daleki od upragnionego ideału. Joachim zaznacza, że okres pomiędzy epoką Syna i Ducha Świętego przyniesie postępujący upadek wiary i moralności. Przywołani wyżej „kaznodzieje prawdy” (*predicatores veritatis*) zwrócą się do ludzi w bezpośredniej bliskości dnia sądu z wezwaniem do nawrócenia⁶⁶. W komentarzu Janowej Apokalipsy opata z Fiore ogarnia zachwyty, gdy pisze o „potężnym aniele, zstępującym z nieba, obleczonym w obłok”⁶⁷. Nazywa go „kaznodzieją prawdy”, umieszcza w kontekście końca świata i wiąże ściśle z trzecią Osobą Trójcy Świętej. *Predicator veritatis* wystąpi w „dniach złych” (por. Ef

⁶³ “Igitur, cum pervenissent ANGELI SODOMAM et iniuriam ab incolis recepissent, eduxerunt inde Loth, qui et receperat eos. Ceteri autem cum suis urbibus veluti *in ictu oculi* terribiliter sunt puniti, ut omnes, qui hoc audirent, scirent, quod Altissimus regnaret in celis, qui posset *reddere unicuique secundum opera sua*” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, s. 614-615; zob. Rdz 19,11; Ps 62,13; Rz 2,6.

⁶⁴ Por. Ps 60,6. Ucieczka w góry, o której mowa w Mt 24,16, odnosi się nie tylko do realiów palestyńskich, ponieważ Juda symbolizuje całą ziemię, będącą mieszkaniem nowego Ludu Bożego, a nie tylko okolice Jerozolimy, w których mieszkali chrześcijanie nawróceni z judaizmu. Jezus zapowiada również, że prześladowania wiernych Bogu będą podobne do tych, którym Żydzi zostali poddani w czasach machabejskich – zob. 1 Mch 2,28; por. 1,53; 2,29-30; por. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. J. Homerski, Poznań–Warszawa 1979, s. 313.

⁶⁵ Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 6, s. 617-618; por. Rdz 18,21-22; 19,1; Ef 6,13.

⁶⁶ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 9, 10, s. 694; V, 2, 9, 14, s. 698.

⁶⁷ Zob. *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalipsim*, f. 137ra-138va; Ap 10,1-2.

5,16), opuści wyżyny kontemplacji, by nauczyć ludzi, jak pogardzać rzeczami ziemskimi i miłować niebieskie (*terrena desplicere et amare celestia*)⁶⁸.

W Joachimowej interpretacji dziejów Lota ważną rolę odgrywają też tzw. „mężowie duchowi” (*virii spiritalis*), którzy – jak Abraham za mieszkańcami Sodomy – będą się wstawiać za grzesznym ludem⁶⁹. Jako że w Sodomicie nie znaleziono nawet dziesięciu sprawiedliwych, w tym przypadku biblijną „Resztą”, którą Bóg ocali od zagłady, stał się Lot⁷⁰. Przed końcem świata odpowiednikiem Lota będą prawi ludzie, świeccy i duchowni, zajęci sprawami doczesnymi i nienawidzący czynów ludzi przewrotnych, choć z racji podejmowanych zadań zmuszeni do pozostawania wraz z nimi⁷¹. Rozbudowana Joachimowa egzegeza widzi w dwóch aniołach, którzy przybyli wieczorem do Sodomy (por. Rdz 19,1), dwie grupy duchowych mężów (*duo genera spiritalium virorum*), których symbolem są Mojżesz i Eliaasz: działanie pierwszego ograniczało się do prowadzenia duchowego ludu (*populus spiritalis*) przez pustynię; drugi wiódł żywot pustelnika i przez to stał się protoplastą życia mniszego. Idąc dalej, pierwszy anioł wskazuje na Syna Bożego, który przyszedł na świat w ciele; drugi – na Ducha Świętego, objawiającego się pod postacią gołębiczy, w szumie gwałtownego wiatru i pod postacią ognia⁷². Nie bez znaczenia jest też pora dnia: *virii spiritalis* pojawią się na ziemi „pod wieczór tego świata” (*ad vesperum huius seculi*) i będą przynaglać bojących się Boga do wyjścia spośród grzeszników, tak jak o świcie dnia Bożej kary dwaj aniołowie przynaglali Lota do opuszczenia skazanej na zagładę Sodomy⁷³. „Biada zaś tym, którzy nie posłuchają ich słów!” – ostrzeża Joachim z Fiore⁷⁴.

Opat z Fiore jest przekonany, że tajemnica Lota (*mysterium Loth*) niesie w sobie wielkie bogactwo treści, kształtujących zwłaszcza właściwą naszemu autorowi apokaliptyczną duchowość⁷⁵. Szczegółową ich analizę rozpoczyna od

⁶⁸ Zob. *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim*, f. 137ra-138va. Więcej na temat apokaliptycznej wymowy „kaznodziei prawdy” – zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 131.

⁶⁹ „Rogat quoque Dominum Abraham pro civitate Sodomorum, quia virii spiritalis rogant Dominum pro populo peccatore, ut saltim pro pietate iustorum indulgentiam mereatur” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 6, s. 618; por. Rdz 18,23-32.

⁷⁰ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 6, s. 618; por. Iz 10,20-23; Rz 9,27.

⁷¹ „Queris, qui sunt illi? Boni coniugati et boni clerici impliciti curis mundi, qui abhorrent quidem scelera impiorum, sed tamen ab illorum participatione abstinere nequeunt, quamdiu cum illis manent in societate comuni” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 7, s. 618.

⁷² Zob. tamże, V, 2, 4, 8, s. 618-619; por. tamże, II, 2, 5, 2, s. 164.

⁷³ Zob. tamże, V, 2, 4, 8, s. 618-619; Rdz 19, 15; por. Iz 48,20; 52,11; Jr 50,8; 51,45; Ap 18,4.

⁷⁴ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 8, s. 619.

⁷⁵ Zob. przypis 45. Na temat apokaliptycznej duchowości w wydaniu Joachima z Fiore – zob. B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola*, London 1980, s. 97-148; tenże, *Visions of*

przywołania *in extenso* tekstu Rdz 19,1-17, by przystąpić następnie do wydobywania na światło dzienne ukrytych w nim znaczeń. Czynność tę porównuje do śpiewania żałobnej pieśni (*lugubre carmen*)⁷⁶. Przywołajmy tylko niektóre fragmenty Joachimowego wywodu.

„Zanim jeszcze udali się na spoczynek, mieszkający w Sodomie mężczyźni, młodzi i starzy, ze wszystkich stron miasta, otoczyli dom, wywołali Lota i rzekli do niego «Gdzie tu są ci ludzie, którzy przyszli do ciebie tego wieczoru? Wyprowadź ich do nas, abyśmy mogli z nimi poswawolić!»⁷⁷. Joachimowa *intelligentia spiritualis* tego biblijnego tekstu oddala się diametralnie od jego litery: zanim mężowie Boży spoczną w sercach wydających owoc słuchaczy, którym głoszą słowo życia, pojawiają się niegodziwcy, którzy chcą, by „ludzie nazywali ich *Rabbi*”, i domagają się, by prowadzono z nimi dysputy za pomocą językowych kruczków (*in astutia lingue*), aby tym sposobem „bezcześcić udręczonych i upokorzonych słuchaczy nieczystym nasieniem swoich złych rozmów”⁷⁸. Opat z Fiore nie wymienia nikogo z imienia, lecz zauważa, że ci „synowie tego świata” są zawsze gotowi bardziej do dyskusowania niż do słuchania, co więcej, nie chcą słuchać o zbliżającej się zagładzie, aby zostali zbawieni, lecz pragną jedynie zwyciężyć orężem swojego słowa, które jest rozpustne, jak czyny mieszkańców Sodomy⁷⁹. Wzorem Lota, który zamknął drzwi, aby uchronić aniołów przed krzywdą, należy – zdaniem Joachima z Fiore – chronić skromnych mężów Bożych przed „niszczycielami prawdy” (*corruptores veritatis*)⁸⁰.

Kim są *simplices et ydote*, których, podobnie jak córki Lota mężczyznom z Sodomy, można wydać ludziom rozmiłowanym w dysputach⁸¹? Wcześniej, komentując Rdz 1,24-28, Joachim z Fiore zastanawia się nad duchową wymową rozmaitych zwierząt i zauważa, że choć ptactwo powietrzne z natury przebywa wyżej niż ryby morskie i „zwierzęta pełzające po ziemi”, to i te ostatnie nie są pozbawione pozytywnych znaczeń (*bona significatio*), a jako przykład podaje owce, woły i inne zwierzęta składane w ofierze, a także osły i wielbłądy, które pokornie dźwigają ciężary ich panów, ponieważ – jak zaznacza Joachim, przywołując psalmy 113 i 138 – Bóg „w dół spogląda na niebo

the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages, New York 1998, s. 126-141; J. Grzeszczak, *Czy Joachim z Fiore był mistykiem?*, s. 63-67.

⁷⁶ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 10, s. 619-621.

⁷⁷ Rdz 19,4-5.

⁷⁸ Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 14, s. 623; por. J 6,69; Ef 5,26; 1 J 1,1; Mt 23,7-8.

⁷⁹ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 14, s. 623; por. Łk 16,8.

⁸⁰ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 14, s. 623.

⁸¹ Zob. przypis 2.

i na ziemię” i „patrzy łaskawie na pokornego”⁸². Zwierzęta lądowe oznaczają ludzi pokornych, spokojnych i tych, którzy z drżeniem czczą słowo Boże⁸³. Tak jak zwierzęta boją się różgi ich panów, tak też ludzie, o których tu mowa, zawdzięczają swoje cechy Bożej bojaźni; a jak istnieje ogromne zróżnicowanie w świecie zwierząt, tak też – stwierdza Joachim – wśród ludzi mamy do czynienia zarówno z mądrymi i roztropnymi, jak i prostymi i niewykształconymi (*simplices et ydote*); wystarczy jednak, by wierzyli w Boga i żyli w Bożej bojaźni, a nie zostaną wyłączeni z grona wybranych⁸⁴.

W literaturze średniowiecznej *simplices et idiotae* oznaczają świeckich, choć, jak twierdzi Giles Constable, „techniczny słownik pojęć średniowiecznego życia religijnego jest skomplikowany i niejednoznaczny”, a w XII wieku zasób terminów wzbogaca się o kolejne określenia⁸⁵. Generalnie w średniowieczu *simplex et idiota* to inaczej świecki (*laicus*), w odróżnieniu od *clericus*, czyli osoby wykształconej, w domyśle duchownego, choć zróżnicowany poziom wykształcenia ówczesnych duchownych nie pozwala w tym przypadku na zbyt łatwe uogólnienia⁸⁶.

W interesującym nas fragmencie Joachim odchodzi od przyjętych w XII wieku rozróżnień i przeciwstawia świeckich mężom duchowym (*virii spirituales*). Kluczem do zrozumienia jego myśli jest występujące w tekście słowo *conversatio*⁸⁷. Należy ono do słownika terminów średniowiecznej duchowości i odnosi się nie tyle do pobożności, ile raczej do jedności wyznawanej wiary i działania, biorącej początek z przeżytego nawrócenia⁸⁸. W przypadku Joachimowych duchowych mężów *conversatio* oznacza prowadzenie przez nich już

⁸² „Notandum quia, quod distat inter VOLATILIA et PISCES MARIS, hoc distat inter PISCES MARIS et BESTIAS TERRE, quia TERRA inferius elementum est et pertinet ad illos, qui bruti sunt corde, et de hiis, que Dei sunt, nichil pertinet ad eos. Verumtamen quia *humilia respicit Deus*, non deest bona significatio in quibusdam animalibus terre, maxime in illis, que accepta fiebant in sacrificio, sicut sunt oves et boves et hiis similia. Sed et asini et cameli in bonam possunt recipi significationem, quia portant onera dominorum suorum” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 1, 7, 2, s. 532; por. Ps 113,6; 138,6.

⁸³ Por. Iz 66,2.

⁸⁴ Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 1, 7, 3, s. 533; por. Mt 11,25; Lk 10,21.

⁸⁵ Zob. G. Constable, dz. cyt., s. 9-10.

⁸⁶ Zob. tamże.

⁸⁷ „Virii autem spirituales, quorum *conversatio in celis est*, in pace dimittite et quiete [...]” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 15, s. 624; por. Flp 3,20.

⁸⁸ W *Regule* św. Benedykta mowa o anachoretach i eremitach, rekrutujących się spośród mnichów, którzy, nie pod wpływem młodzieńczej gorliwości nowicjusza (*non conversationis fervore novicio*), lecz po długim okresie duchowego dojrzewania w klasztornej wspólnotie, są gotowi do prowadzenia duchowej walki w samotności eremu. Święty Benedykt posługuje się też zwrotem *miserima conversatio* na określenie sposobu życia, jaki prowadzą wędrowni mnisi (*genus gyrovagum*), którzy krążą od klasztoru do klasztoru, szukając gościnności, dobrego jedzenia i realizacji swoich upodobań. Jak dodaje, lepiej byłoby pominąć ten przypadek milczeniem: „De quorum omnium ho-

tu na ziemi życia właściwego ojczyźnie niebieskiej, a więc oddanego kontemplacji i duchowemu zrozumieniu (*intelligentia spiritualis*).

O tym, że sodomici, którzy oblegli dom Lota, wskazują na XII-wiecznych dialektyków, przekonują nas aluzje do używanej przez nich terminologii oraz intelektualnej pychy, która popycha ich do autorytatywnego wypowiedzania się na temat rzeczy boskich⁸⁹. Nieco dalej Joachim porównuje ich do uczonych w Prawie, którzy wzięli „klucze poznania”, ale sami nie weszli do królestwa Bożego i innym nie pozwolili wejść⁹⁰. Zamiast otwierać wiarą drzwi duchowego zrozumienia (*intelligentia spiritualis*), które znajduje się w sercach wybranych, wyważają je, posługując się ludzkim rozumem (*humana ratione*) i prowadząc dysputy (*disputatione verborum*) nad słowami Boga, wypowiedzianymi przez mężów duchowych⁹¹.

„Wtedy ci dwaj mężowie, wysunawszy ręce, przyciągnęli Lota ku sobie do wnętrza domu i zaryglowali drzwi. Tych zaś mężczyzn u drzwi domu, młodych i starych, porazili ślepotą. Toteż na próżno usiłowali oni odnaleźć wejście”⁹². Joachim z Fiore uważa, że kalectwo, jakim zostali dotknięci sodomici, jest zapowiedzią duchowej ślepoty, która polega na tym, że dotknięci nią, zarówno świeccy, jak i duchowni (*a laico usque ad sacerdotem*), zatrzymują się na literze, a nie widzą ducha; ich postępowanie przypomina oglądanie okładki książki, bez wniknięcia w bogactwo zawartej w niej treści⁹³. Innym zagrożeniem jest duchowa ociężałość i brak wiary w ostrzeżenia przed nadchodzącą zagładą. Joachim zapowiada zbliżającą się godzinę, w której mężowie duchowi mocą wiary uchronią od śmierci swoich bojących się Boga przyjaciół, podobnie jak aniołowie, którzy chwycili za ręce Lota i jego dwie córki, i siłą wyprowadzili ich poza miasto⁹⁴. Według Joachimowej periodyzacji,

rum miserrima conversatione melius est silere quam loqui” – *Regula monasteriorum sancti Benedicti abbatis*, 1, Città del Vaticano 2002, s. 31-32; zob. G. Constable, dz. cyt., s. 15.

⁸⁹ „Et bene Loth DUAS FILIAS, quas habebat, exposuit, qua secundum *practicam*, ut aiunt, et *theoricam* discipulos, qui eos audiant, habere desiderant, ut sibi non solum in carnalibus et humanis, verum etiam in spiritalibus et divinis nomen magisterii arroganter ascribant” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 15, s. 624-625. Na temat znaczenia pojęć *practica et theorica* w XII-wiecznej filozofii – zob. tamże, przypis 191. Użyte przez Joachima wyrażenie *magisterii nomen* pojawia się w teologii Abelarda – zob. P. Abelard, *Theologia Christiana*, III, 32, red. E.M. Buytaert, w: *Petri Abaelardi Opera Theologica*, II, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 12, Turnhout 1969, s. 380-385.

⁹⁰ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 19, s. 626; por. Łk 11,52; Mt 23,13.

⁹¹ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 19, s. 626.

⁹² Rdz 9,10-11.

⁹³ „[...] per acceptam a Domino iudicii potestatem ipsos peccatores interna PERCUTIUNT CECITATE, a laico usque ad sacerdotem, ut palpantes litteram non videant spiritum, et sentientes exteriora libri internos apices non percipiant” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 21, s. 627.

⁹⁴ Zob. tamże, V, 2, 4, 22, s. 627; Rdz 19,16.

wyrwanie Lota i jego najbliższych z Sodomy miało miejsce o świcie dnia zagłady i jest zapowiedzią prześladowań towarzyszących przejściu od drugiej do trzeciej epoki dziejów⁹⁵.

Konkludując rozważania zawarte w tej części artykułu, należy stwierdzić, że Joachimowa interpretacja tajemnicy Lota (*mysterium Loth*) jest głęboko osadzona w apokaliptyce opata z Fiore. Częścią tej ostatniej jest duchowe zrozumienie (*intelligentia spiritualis*) – dar Ducha Świętego, który zostanie szczególnie obficie udzielony w trzeciej epoce dziejów, poprzedzającej koniec świata i sąd ostateczny. Dzieje ludzkości są także dziejami oporu wobec duchowego rozumienia, który przejawia się upartym trwaniem przy literze⁹⁶. *Mysterium Loth* to zapowiedź zmagania pomiędzy literą i duchem, a XII-wieczni dialektycy, których figurą są zdegenerowani mieszkańcy biblijnej Sodomy, przeszkadzają w realizacji dziejowego planu, który Joachim pragnie zrozumieć i ukazać całej ludzkości.

Zakończenie

Joachim z Fiore należy do grupy XII-wiecznych teologów, odnoszących się nie tylko z rezerwą, ale wręcz krytycznych do dialektyki, która, jako teologia spekulatywna, uczyniła przedmiotem swojego zainteresowania prawdy objawione. Zarówno ta postawa, jak i bliskość ideowa, wynikająca z zakonnej przynależności, sytuują opata z Fiore w kręgu Bernarda z Clairvaux, który uchodzi za wiodącego krytyka XII-wiecznych „filozofów”. Analiza Joachimowej interpretacji historii biblijnego Lota pozwala jednak zauważyć istotne różnice, występujące pomiędzy opatami z Fiore i Clairvaux. Joachimowi z Fiore, który jest przede wszystkim apokaliptykiem, dialektyka średnio-wiecznych mistrzów jawi się jako przeszkoda w realizacji dziejowego procesu

⁹⁵ Jako apokaliptyk Joachim z Fiore umieszcza wydarzenia, których jest świadkiem, w obrębie scenariusza, jaki dostarcza Janowa Apokalipsa, a zwłaszcza widoczne w tej księdze następstwo prześladowań, które wyznaczają trąby, czasie i pieczęcie. Wydarzenia, które Joachim zapowiada w *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, interpretując to, co spotkało biblijnego Lota, nastąpią „o zmierzchu” szóstej ery dziejów i „o świcie” siódmej”, kiedy dokona się przejście od epoki Syna do epoki Ducha Świętego: „Et bene hec compulsio non VESPERE, quando angeli venerunt Sodomam, sed MANE diluculo facta est, quia, qui circa finem huius sexte etatis exhortantur electos Dei, ut deserant mundum et ea, que sunt mundi, eo quod prope sit desolatio eius, circa principium septime, quod prope est, immo quod in aliquibus iam incepit, non iam per exhortationem dicturi sunt aliquid, sed compellent, dicente de hora illa Iohanne in libro Apocalypsis: *Omnis servus et liber abscondent se in speluncis et petris montium. Et dicent montibus et petris: «Cadite super nos et abscondite nos a facie sedentis super thronum et ab ira Agni, quoniam venit dies magnus ire ipsorum! Et quis poterit stare?»*” – Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 4, 22, s. 628; por. 1 Kor 7,31; Iz 13,6; Dn 9,26; Jl 2,1; Mt 24,33; Łk 21,31; Ap 1,3; 6,15-16.

⁹⁶ Więcej na ten temat – zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 79-80.

spirytualizacji Kościoła i świata i jako taka stanowi zagrożenie porównywalne ze średniowiecznymi herezjami. U początku tych ostatnich zwykle znajdziemy ludzką pychę i ślepe przywiązanie do litery Pisma Świętego, a więc te same postawy, które Joachim dostrzega w działalności XII-wiecznych szkół teologicznych. Joachimowa krytyka teologii trynitarnej Piotra Lombarda jest tego wymownym przykładem.

Apokaliptyczna interpretacja historii Lota staje się dla opata z Fiore okazją do zaprezentowania w sposób dosadny i niestroniący od emfazy własnego sprzeciwu wobec XII-wiecznych dialektyków, którzy działają destrukcyjnie, odwracając uwagę od nadchodzącej apokalipsy. Apokaliptyczna duchowość Joachima z Fiore jawi się więc jako podstawowy klucz interpretacyjny, pozwalający zrozumieć nie tylko niechęć opata do dialektyki, ale i jego dystans wobec tego, co niosło ze sobą średniowieczne miasto, które już wkrótce miało odegrać kluczową rolę w ruchu teologicznym, przejmując zadania pozostające dotychczas w gestii klasztorów. Sodomia i jej spektakularna zagłada należą do tych obrazów biblijnych, które niosą ze sobą silny ładunek treści moralnych, i stąd podjęcie tego wątku pozwoliło Joachimowi z Fiore na krytyczne ustosunkowanie się do niektórych XII-wiecznych przejawów życia intelektualnego.

JOACHIM OF FIORE IN THE FACE OF 12TH-CENTURY SPECULATIVE THEOLOGY

SUMMARY

In one of his main works, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Joachim of Fiore (1135-1202) interprets the story of the biblical Lot, shown in chapter 19 of Genesis. Using in practice the method of compliance (*concordia*) of the Old and New Testaments and an extensive theory of biblical meanings, he sees in the degenerated inhabitants of Sodom the announcement of medieval dialects. The negative attitude of the Abbot of Fiore (*Calabrian Abbot*) to speculative theology results from his apocalyptic vision of history, in which the key role is played by spiritual men (*virii spirituales*), who herald the Holy Spirit era. According to Joachim of Fiore, self-confident and self-based dialectics are destructive, diverting attention from the coming apocalypse. Stuck in a letter, they do not achieve the spiritual understanding (*intelligentia spiritualis*) of the Bible and prevent others from doing so. The interpretation of Lot's story by Joachim of Fiore reveals the twelfth-century intellectual climate as monastic theology gradually gives way to scholasticism practiced in cities.

Keywords: Joachim of Fiore; Lot; speculative theology

Słowa kluczowe: Joachim z Fiore; Lot; teologia spekulatywna

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. A. Świdorska, Kęty 1999.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: 869-1312, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim*, Venetiis 1527.
- Gioacchino da Fiore, *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*, red. G.L. Potestà, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 14, Roma 2001.
- Ioachim Abbas Florensis, *De articulis fidei ad fratrem Iohannem. Confessio fidei*, red. V. De Fraja, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 37, Roma 2012.
- Ioachim Abbas Florensis, *Enchiridion super Apocalypsim*, w: *Gioacchino da Fiore sull'Apocalisse. Traduzione e cura di Andrea Tagliapietra. Testo originale a fronte*, Milano 1994, s. 127-325.
- Ioachim abbas Florensis, *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, w: Ioachim abbas Florensis, *Scripta breviora*, red. A. Patschovsky, G.L. Potestà, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 40, Roma 2014, s. 183-217.
- Ioachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*, w: Ioachim abbas Florensis, *Scripta breviora*, red. A. Patschovsky, G.L. Potestà, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 40, Roma 2014, s. 243-260.
- Ioachim abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, red. A. Patschovsky, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 29, Roma 2008.
- Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, red. F. Santi, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 17, Roma 2002.
- Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky, t. 2, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28/3, Wiesbaden 2017.
- Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky, t. 3, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28/2, Wiesbaden 2017.
- Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, red. K.V. Selge, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20, Hannover 2009.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 2015.
- Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, red. E.M. Buytaert, w: *Petri Abaelardi Opera Theologica*, II, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 12, Turnhout 1969.
- Regula monasteriorum sancti Benedicti abbatis*, Città del Vaticano 2002.
- Sancti Bernardi abbatis clarae-vallensis sermones in Cantica Cantorum*, red. H. Hurter, Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae, series altera, 5, Oeniponte 1888.
- Sancti Thomae de Aquino Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum*, <http://www.corpusthomicum.org/o2d.html> [dostęp: 27.02.2019].
- Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, tłum. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dziela wybrane*, red. J. Salij, Kęty 1999, s. 265-323.

OPRACOWANIA

- Anitchkof E., *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Roma 1931.

- Balistreri C., *La figura di Gioacchino da Fiore nell'opera di D.S. Merežkovskij*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 23-25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 17, Roma 2005, s. 127-141.
- Bronk A., Majdański S., *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2 (2006), s. 81-110.
- Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.
- De Fraja V., *Da Gerusalemme a Babilonia. La tipologia della contrapposizione e della decadenza tra XII e XIII secolo*, „Rivista di storia del cristianesimo” 1 (2004), s. 39-66.
- De Fraja V., *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'ordine fiorense*, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 19, Roma 2006.
- Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań–Warszawa 1979.
- Grundmann H., *Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 19 (1963), s. 353-396.
- Grzeszczak J., *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Biblioteka Filozofii Chrześcijańskiej, 3, Poznań 2001.
- Grzeszczak J., *Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 59-81.
- Grzeszczak J., *Głos teologa w sprawach średniowiecznej polityki. Diagramy Roma i Babilonia oraz ich wymowa doktrynalna i moralna*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2014, nr 2, s. 122-140.
- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Studia i Materiały, 87, Poznań 2006.
- Grzeszczak J., *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae Joachima z Fiore*, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 175-193.
- Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky, t. 1, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28/1, Wiesbaden 2017.
- Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. S. Łach, Poznań 1962.
- Lerner R.E., *Joachim and the Scholastics*, w: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, red. R. Rusconi, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 13, Roma 2001, s. 251-264.
- Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1959.
- McGinn B., „Alter Moyses”: *il ruolo di Bernardo di Clairvaux nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 5 (1991), s. 7-25.
- McGinn B., *Apocalyptic Spirituality. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola*, London 1980.
- McGinn B., *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 2, Genova 1990.
- McGinn B., *Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology*, w: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, red. R. Rusconi, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 13, Roma 2001, s. 27-46.
- McGinn B., *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998.
- Mottu H., *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le „Traité sur les Quatre Evangiles”*, Neuchâtel–Paris 1977.
- Patschovsky A., *Il diagramma di Gioacchino da Fiore di due alberi Gerusalemme-Babilonia ed Ecclesia-Roma*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 7-23.

- Potestà G.L., *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma–Bari 2004.
Reeves M., Hirsch-Reich B., *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972.
Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
Szczurek J.D., *Spekulatywna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 658-659.

Jan Grzeszczak – dr hab. teologii, prof. na Wydziale Teologicznym UAM, autor prac z dziedziny filozofii, teologii dziejów i historii Kościoła, zwłaszcza w średniowieczu: *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów* (2006), *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie* (2008), *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)* (2011).

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Polska Akademia Nauk
Instytut Badań Literackich

**Mistyka życia *versus* mistyka śmierci.
Porównanie wizji św. Teresy od Jezusa z filozoficznym ujęciem
Giorgia Agambena**

*1 [To wam oznajmiamy], co było od początku,
cośmy usłyszeli o Słowie życia,
co ujrzeliśmy własnymi oczami,
na co patrzyliśmy
i czego dotykały nasze ręce –
2 bo życie objawiło się.
Myśmy je widzieli,
o nim świadczymy
i głosimy wam życie wieczne,
które było w Ojcu,
a nam zostało objawione –
3 oznajmiamy wam,
cośmy ujrzeli i usłyszeli,
abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami¹.
(„Prolog”, 1 List św. Jana, Biblia)*

Zadaniem z pozoru zbyt śmiałym jest porównanie kanonicznego tekstu rozkwitu mistyki, jakim jest *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*² św. Teresy od Jezusa (ur. 1515 – zm. 1582), z nieortodoksyjnym tekstem *Język i śmierć*.

¹ 1 J 1,1-4, wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/> [dostęp: 27.09.2019].

² Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009.

*Seminarium o miejscu negatywności*³ Giorgia Agambena (ur. 1942), który, wedle mojej opinii, zaliczyć można do współczesnej mistyki. Dzieło to, niestety, nie zostało jeszcze przełożone na język polski, stąd też korzystam z hiszpańskiego wydania, co ma walory, gdyż zarówno język włoski, jak i hiszpański należą do rodziny języków romańskich, a Agamben często posługuje się etymologią dla udowodnienia swoich twierdzeń i aspekt językowy jest dlań nader istotny. Warto nadmienić, że sam świetnie zna język hiszpański, i można przypuszczać, że owo tłumaczenie było z nim uzgadniane.

Długa jest droga,
Po tym padole;
Pełne trudu mieszkanie,
Ciężkie wygnanie.
Och, marzenie uwielbione!
Wyprowadź mnie stąd!
*Wzdychając za Twym widzeniem,
Pragnę umrzeć*⁴.

Wygnani z raj, miejsca, które Bóg stworzył dla człowieka, musimy podjąć trud powrotu do naszego mieszkania, by w nim zaznać szczęśliwości miłowania i bycia miłowanymi. Pomogą nam w tym wskazówki św. Teresy oraz rozważania Agambena. Raj to wedle włoskiego filozofa kraina, gdzie nie ma ani bólu, ani śmierci, gdyż człowiek pozbawiony jest tam skazy natury⁵. Twierdzeniem, że raj, w którym człowiek nie umiera, jest jego właściwym miejscem istnienia, Agamben przeciwstawia się myśli jednego ze swoich mistrzów, jakim był Martin Heidegger, dla którego *Dasein* (pol. 'Jestestwo'⁶), czyli to „bycie-ku-śmierci” (niem. *Sein-zum-Tode*⁷) jest podstawą odróżniającą człowieka od innych istot.

Może dziwić zestawienie tych autorów, tak od siebie odległych, nie tylko czasowo, (dzieli ich ponad czterysta lat), lecz także kulturowo. Święta Teresa reprezentuje kulturę życia, bo chociaż barok uważa się za epokę celebrującą

³ G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, tłum. T. Segovia, Valencia 2003.

⁴ „Carrera muy larga/ Es la de este suelo;/ Morada penosa,/ Muy duro destierro./ ¡Oh sueño adorado!/ ¡Sácame de aquí!/ *Ansiosa de verte,/ Deseo morir*”. – Fragment wiersza *Ayes del destierro* św. Teresy od Jezusa w tłumaczeniu własnym. Wiersz w oryginale w: Teresa od Jezusa, *Poesje. Poesías*, Kraków 2015, s. 42. Tom wierszy opatrzony jest tekstami w oryginale oraz w przekładzie Marty Szafrąskiej-Brandt. Jednakże odchodzę od owego tłumaczenia, gdyż, aczkolwiek dobrze brzmiące po polsku, nie oddaje rozpatrywanych przeze mnie pojęć.

⁵ Zob. G. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 156.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

⁷ Zob. M. Heidegger, §52 „Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes” w: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, s. 255-260.

śmierć, to śmierć ta nakierowana jest na zmartwychwstanie, czyli życie. Agamben natomiast jest przedstawicielem kultury śmierci, pozornie wbrew współczesnej cywilizacji, w której akcentuje się znaczenie niepodważalnych praw człowieka do szczęśliwego życia. Mimo tej zasadniczej różnicy oboje podążają za Słowem, zawierającym w sobie samo bycie, które się unaocznia w obliczu śmierci. Słowo staje się środkiem dojścia do wyznaczonego miejsca, jakim jest prawdziwe mieszkanie człowieka, który – póki co – znajduje się, wedle obu pisarzy, na wygnaniu.

Mroczne jest życie,
Gorzkie do skrajności;
Nie żyje dusza, która
Jest daleka od Ciebie.
Och, słodkie moje dobro,
Jaka nieszczęśliwa jestem!
*Wzdychając za Twym widzeniem,
Pragnę umrzeć*⁸.

Zarówno dla św. Teresy, jak i Agambena człowiek jest stworzeniem mającym dwie natury: jedną żyjącą podług wskazań świata zewnętrznego i zdeteminowaną przez procesy biologiczne, z których najważniejszym jest umiowanie, oraz drugą, u św. Teresy duchową, mającą duszę i ducha, które stanowią jedność⁹, choć są od siebie rozdzielone, zaś u Agambena kulturową¹⁰, czyli ukształtowaną przez język i mowę. Te ostatnie, również, jak dusza i duch, stanowią jedność, lecz są istotnie od siebie rozróżnione. Słowo pisane bądź wypowiedziane, będące narzędziem komunikacji, nie tylko autorów z czytelnikami, lecz także Boga ze stworzeniem, stanowi punkt wyjścia dla obu myślicieli. Obaj autorzy odczuwają potrzebę objaśnienia lektorom okoliczności powstania swoich tekstów.

Święta Teresa tworzy *Zamek wewnętrzny* w „roku 1577, w karmelitańskim klasztorze św. Józefa w Toledo”¹¹. Wiadomo, że w tym czasie jej inne dzieło,

⁸ „Lúgubre es la vida,/ Amarga en extremo;/ Que no vive el alma/ Que está de ti lejos./ ¡Oh dulce bien mío,/ Que soy infeliz!/ *Ansiosa de verte,/ Deseo morir*”. – Fragment wiersza *Ayes del destierro* św. Teresy od Jezusa w tłumaczeniu własnym. Wiersz w oryginale w: Teresa od Jezusa, *Poesías*, dz. cyt., s. 42.

⁹ Zob. Teresa od Jezusa, *Siódme mieszkanie*, w: Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*, dz. cyt., s. 266.

¹⁰ Zob. G. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 136.

¹¹ Zob. Teresa od Jezusa, *Prolog*, w: Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*, dz. cyt., s. 28.

Księga życia, jest w rękach inkwizycji¹². Dlatego ojciec Gracjan¹³, przełożony św. Teresy, poleca jej, by napisała nową książkę, w której zawrze swoje wcześniejsze rozmyślenia. Posłuszna zabiera się do pracy z zamiarem przyczynienia się do powiększenia chwały Boga i dla pożytku zakonnic, które, dzięki jej pismom, będą mogły się doskonalić w wierze. Giorgio Agamben objaśnia w notce poprzedzającej wstęp, że książka *Język i śmierć* jest wynikiem rozważań omówionych podczas seminarium, które miało miejsce od zimy 1979 aż do lata 1980. Brali w nim udział także: Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati i Noemi Plastino¹⁴. Uznać można więc tę pracę za dzieło zbiorowe, jak podkreśla sam filozof. Materiały w nim zawarte były dyskutowane podczas ośmiu spotkań. Ciekawe jest pewne podobieństwo wynikające z samej konstrukcji omawianych dzieł: św. Teresa buduje swoją książkę na wizji siedmiu mieszkań zamku, a więc przestrzeni, Agamben zaś rozkłada swoje rozważania na osiem jednostek czasowych. I choć jedna stawia nacisk na przestrzeń, a drugi na czas, to oboje podkreślają wagę podwalin, na których budują swoje myśli.

Mimo wielu różnic, wynikających głównie z osobowości omawianych autorów, znaleźć można także pewne podobieństwa, które to dały motyw do ich porównania. Są one również natury formalnej: zauważmy, że oboje czują potrzebę objaśnienia okoliczności powstania swoich dzieł i wynika z nich jasno, że opisane przemyślenia oparte zostały na czymś wcześniej przeżytym. Święta Teresa od Jezusa spisuje ponownie to, czego doznała poprzednio; specyfiką tekstów mistycznych jest, że są one świadectwem doświadczeń osoby piszącej, a samo przelanie na papier stanowi etap końcowy nadprzyrodzonego zdarzenia. Dlatego w mistyce często pojawia się zaimek dzierżawczy „mój” w odniesieniu do Boga, zauważmy, że zawsze jest mowa o „moim Bogu”. Nie chodzi tu bynajmniej o przywłaszczenie sobie Wiekuistego, lecz o podkreślenie, że wizja, którą starają się wyrazić słowami, właśnie im się w takiej formie objawiła. Mistycy odczuwają potrzebę, czy też konieczność, podzielenia się z innymi łaską, którą zostali obdarzeni. Mimo iż są to dzieła pisane często w pierwszej osobie liczby pojedynczej i czynnik podmiotu jest nader istotny, to jednak ich przedmiotem oraz głównym „bohaterem” zawsze jest Wszechmocny, bez którego nic w ogóle nie istnieje i którego wybór, padając na nich, stał się impulsem do stworzenia tekstu. Agamben także spisuje treści omówione poprzednio w zakończonym seminarium i, podobnie jak św. Teresa, która trzyma się z ostrożnością uznanej doktryny Kościoła, włoski filozof stara się wiernie je przekazać. Oboje chcą dać świadectwo czemuś, co

¹² Zob. W. Ciak, *Wprowadzenie*, w: Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*, dz. cyt., s. 9.

¹³ Jerónimo Gracián Dantisco (1545-1614) – zakonnik karmelitów bosych i hiszpański pisarz; ojciec duchowy św. Teresy od Jezusa. Wnuk polskiego dyplomaty Jana Dantyszka (1485-1548).

¹⁴ G. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 5.

już miało miejsce, i czują się zobowiązani nakazem wierności nie tylko względem siebie, lecz, co ważniejsze, względem innych: Kościoła lub seminarzystów. Tekst Agambena nie jest pisany w toku rozważań, lecz jest spisany na podstawie doświadczeń z danego okresu, dotyczących jego oraz innych osób. Tu pojawia się istotna różnica: św. Teresa mówi o swoich, najbardziej intymnych przejściach, często nadprzyrodzonych, których zrozumienie graniczy z ludzką możliwością; Agamben relacjonuje akademicki epizod, który mógłby być dostępny dla większego grona, bo uczestnictwo w nim uwarunkowane jest raczej zajmowaną pozycją społeczną. Nie sposób przyswoić duchowego testamentu św. Teresy od Jezusa, nie mając wiary, a filozofia Agambena, mimo całej swej złożoności – gdyż opiera się ona, na jakże trudnej, myśli Georga Wilhelma Hegla oraz Martina Heideggera – przyswojenia jako takiego nie wymaga. By móc, w duchu św. Teresy, pojąć jej teksty, nie możemy się zatrzymywać na ich niewątpliwym pięknie i traktować wyłącznie jako dyskurs literacki. Szczególny jest ich walor nie tyle dydaktyczny, ile objawieniowy, są one bowiem poświadczeniem istnienia Boga. Paradoksalny wydaje się fakt, że nauka traktuje mistykę jako z gruntu niepewną, nawet jako rodzaj mistyfikacji¹⁵, i zarzuca jej całkowitą subiektywność. W rzeczywistości, jeśli potraktujemy wydarzenie mistyczne jako przeżycie konkretnej osoby, zrozumiemy, że mamy do czynienia z doświadczeniem empirycznym, a takowe jest podstawą niejednego naukowego twierdzenia. Nie wchodząc w zawity świat prawdziwości, chcę tylko podkreślić, że mistyczna pewność, to pewność przeżyta, rzecz jasna, wewnątrznie, której należy się dosłownie wiarygodność.

Omawiane teksty, zarówno myślicielki z Ávila, jak i rzymskiego filozofa, mają na celu objawić pewną prawdę znaną tylko im. Uznać je więc można za apokalipsy, które ujawniają przykrytą rzeczywistość, dotyczącą Boskiej Istoty lub ludzkiego istnienia i jego wymiaru językowego. W obu przypadkach zawiera się cel dydaktyczny, potwierdzony przez fakt, że adresatem jest konkretna wspólnota odbiorców. Zważywszy na przedsięwziętą misję odsłonięcia prawdy, można potraktować te przekazy jako posłannictwo. Święta Teresa dąży do wyznaczenia drogi dojścia do doskonałości oraz dojrzałości duchowej, ukoronowanej mistycznymi zaślubinami z Królem zamku. Zewnętrznym przejawem tejże dojrzałości ma być miłość do bliźnich. Agamben chce pokazać potrzebę powrotu do stanu dziecka, a więc człowieka niewładającego jeszcze językiem, czyli nieskażonego skrytymi przesadami, gdyż tylko tak będzie mógł on od nowa zjednoczyć się z Innymi w zgodzie i pokoju. Włoski filozof ponadto postrzega dziecko jako istotę pozbawioną woli i głosu¹⁶, a więc

¹⁵ Etymologiczny rodowód wyrazu „mistyka” i „mystyfikacja” odsyła do znaczenia greckiego słowa *mystikós* ('tajemnica'). Semantyczny związek tych pojęć był zapewne przyczyną kwestionowania czasem w środowiskach naukowych wartości poznawczej doświadczenia mistycznego.

¹⁶ Zob. G. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 167.

we wspólnocie składającej się z takich członków nie są możliwe spory, brak bowiem pragnień, które dałyby do nich powód. Powrót do utraconego domu-raju, dojrzałości dla jednej, a dziecięctwa dla drugiego, to temat zajmujący zarówno św. Teresę, jak też Agambena. Myśl ich łączy zdanie św. Pawła: „Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu, lecz bądźcie jak niemowlęta, gdy chodzi o rzeczy złe. W myślach waszych bądźcie dojrzałi!”¹⁷. Warto zwrócić uwagę, że niemowlę, to istota pozbawiona mowy, co świetnie wpisuje się w myśl Agambena. Apostoł stawia jako wzór zjednoczenie cech niemowlęctwa (ufności, braku uprzedzeń) z dojrzałością myśli, co wydawać się może sprzeczne bądź niemożliwe do zrealizowania, gdyż każda forma intelektualna oparta jest na pewnych przesłankach.

Wracając do przerwanej wątku, należy podkreślić, że oboje, kreśląc ścieżkę powrotu do domu, przedstawiają go jako siedzibę właściwą dla człowieka, a więc ostateczny cel wędrówki. Mimo częstych u św. Teresy upomnień, że trzeba iść dalej, owa dal jest wewnętrzna i znajduje się w Agambenowskiej głębi, tworzącej podwaliny podzaczca. Agamben, objaśniając konieczność oparcia się na fundamencie, precyzuje, że chodzi mu o metafizyczne rozumienie tego pojęcia, które odnosi się do tego, co jest w głębi samego bycia¹⁸. Dla hiszpańskiej mistyczki oczywistym fundamentem jest wiara, na której wznosi się widoczny zamek miłości do Boga. Agamben, który nieraz odwołuje się do filozoficznego pojęcia „głębi”, pokazuje jednak, że współczesna mistyka śmierci opiera się na nieistniejącej nicości, z której to wynika wszelka nie-dojrzałość ludzka oraz niezdefiniowanie tak charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa¹⁹, grzeszącego nieokreśleniem, do którego dobrze stosują się słowa z Apokalipsy św. Jana:

A tak, skoro jesteś letni
i ani gorący, ani zimny,
chcę cię wyrzucić z mych ust²⁰.

Ciekawe jest, że Agamben zarzuca mistyce brak fundamentów, czemu daje wyraz na samym początku książki: „myśleć mistycznie, czyli bez podstaw”²¹. Podstawą wszelkiej wiary jest Bóg, w świecie, który Go „uśmiercił”, mistyka straciła podwaliny i jej katedra się chwieje. Pusta świątynia, z której wygnano Ojca, nie może już być schronieniem dla cudzoziemców, wdów i sierot.

¹⁷ 1 Kor 14,20.

¹⁸ Zob. G. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 11.

¹⁹ Zob. G. Agamben, *Idea prozy*, tłum. E. Górniak Morgan, Warszawa 2018, s. 101-106.

²⁰ Ap 3,16.

²¹ Zob. G. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 10 (tłumaczenie własne).

Jakże smutne jest Boże,
 Życie bez Ciebie!
*Wzdychając za Twym widzeniem,
 Pragnę umrzeć*²².

Święta Teresa słusznie zauważa, że bez Niego życie staje się smutne, a co gorsza, nieznośne w swoim ciągłym przerażeniu, gdyż jako sieroty utraciliśmy Obrońcę na tym łożu padole. Mimo że jesteśmy skazani, póki co, na przebywanie tutaj, to jednak nie jesteśmy stąd. Raz wypędzeni z raju, wciąż odczuwamy nostalgię, czyli tęsknotę za domem, chęć powrotu do niego, o której mówi Agamben i której świadectwem jest propozycja św. Teresy, by wniknąć w samego siebie, gdyż tam znajduje się kokon czy też gniazdo dla duszy, której obrazem jest raz motyl, raz ptak. I choć mieszkanie jest już w nas, to trzeba wciąż do niego powracać, aby nie uczynić jak rabin Izaak, syn Jekla z Krakowa, bohater *Opowieści chasydów* Martina Bubera²³, który udaje się do Pragi w poszukiwaniu skarbu, znajdującego się w rzeczywistości w jego własnym domu. Podobni do archeologów, powinniśmy kopać w swojej duszy i znaleźć komnaty przemierzać, żeby dojść do tej królewskiej, w której znajduje się sam Bóg, największy klejnot. W tym celu jednak wciąż należy pielęgnować ów zamek oraz, co ważniejsze, dbać o jego fundamenty, na których cała budowla się opiera. Jedynym sposobem, wedle Świętej, jest dogłębne i ciągłe poznawanie samego siebie, do czego również skłaniają rozważania filozofa. Wędrówka rozpoczyna się od chęci wydostania się z przedzamcza, w którym panuje karnawałowy zgiełk i, co za tym idzie, odwrócenie wszelkich wartości. Następnie należy podjąć kroki w kierunku wnętrza rezydencji, a jest nimi odpowiednio przysposobiona modlitwa. Dopiero wtedy otwierają się bramy i zadaniem duszy w pierwszych trzech mieszkaniach jest właśnie poznanie samej siebie, zgodnie z delficką maksymą. Dzięki temu w dalszej podróży będzie ona mogła okiełznać własne skłonności wynikające z pragnień zmysłów czy władz, które pośrednio nią rządzą. Dotarłszy raz do takiej znajomości siebie samej, gdzie wola potrafi narzucić się innym chęciom, wkraczamy do czwartej sali. Tutaj dusza poddana zostaje próbie miłości i musi sprostać wielkim cierpieniom, płynącym nie tylko z zewnątrz, w postaci szykan ze strony bliskiego środowiska, lecz także z wnętrza, a więc bólem fizycznym, otepiającym ciało i umysł. Jest to próg, który koniecznie trzeba przekroczyć, by móc kontynuować powrotną drogę do raju. Czwarte mieszkanie stanowi pewną formę inicjacji, jedynie zdolna dusza może przejść dalej do głębszego wtajemniczenia,

²² „¡Cuán triste es, Dios mío,/ La vida sin ti!/ *Ansiosa de verte,/ Deseo morir*” – Fragment wiersza *Ayes del destierro* św. Teresy od Jezusa w tłumaczeniu własnym. Wiersz w oryginale w: Teresa od Jezusa, *Poezje. Poesías*, dz. cyt., s. 42.

²³ Zob. M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986.

pojawiającego się w piątym alkierzu. Tam zaczynają się zjawiska nadprzyrodzone, dusza, uporawszy się z rozumem, który uznać należy za potrzebną, lecz nie absolutną władzę, jest teraz w stanie je przyjąć, choć nie bez oczywistych obaw. Od tej pory dalsze wnikanie duszy w samą siebie oraz, tym samym, zbliżanie się do królewskiej siódmej komnaty, przepełnione będzie coraz intensywniejszymi i nadziemskimi doświadczeniami, ogromną radością i szczęściem z odczuwania Bożej bliskości, lecz także straszliwymi fizycznymi i duchowymi mękami, będącymi zapłatą za otrzymany dar. Owe przeszywające bóle – wyrażenie to należy traktować dosłownie, gdyż św. Teresa mówi, że dusza jest jakby przeszyta strzałą, co ją upodabnia do św. Sebastiana – to nie tylko cena, którą wybrani muszą ponieść, ale również kontynuacja próby, stanowiącej rodzaj duchowego ćwiczenia koniecznego dla osiągnięcia doskonałości, tak potrzebnej, by w szóstej komnacie stać się narzeczoną Oblubieńca, zaś w siódmej Jego żoną. Warto nadmienić, że każda forma miłości pociąga za sobą cierpienie, czego najlepszym przykładem jest figura Kupidyna, który aby zakochać w sobie wybraną parę, rani ją strzałą. Jeśli dusza czerpać będzie spokój z pewności zjednoczenia z Bogiem, umartwienia nie staną jej na przeszkodzie i będzie zdolna do wkroczenia do boskiej komnaty oraz przeżycia ekstazy, która wedle myśli niektórych współczesnych filozofów, w tym Giorgia Agambena i Maurice’a Blanchota, jest raną, przez którą to, co wewnętrzne, ujawnia się na zewnątrz²⁴. Mowa była o bólach, które dusza przeżywa aż do samego końca, stąd też to współczesne rozumienie „ekstazy” jest nader trafne.

O mistycznym przeżyciu ekstazy mówi także Agamben, lecz w innym, aczkolwiek podobnym duchu jak św. Teresa. Opierając się na tradycyjnym rozumieniu „ekstazy” jako wyjścia z siebie, włoski filozof podkreśla niezbędność pozbycia się swoich cech indywidualnych, nawiązując do stworzonego przez siebie pojęcia bycia „jakimkolwiek”²⁵, jak dziecko, które dopiero co się kształtuje, i przez to upodobnienia się do bliźniego, dzięki czemu wszyscy stają się tacy sami. Pragnienie wyjścia z siebie związane jest z chęcią bycia tym Innym. Święta Teresa, podążając za słowami Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem [...]”²⁶ namawia do Jego naśladownictwa. Idzie ona o krok dalej niż Agamben, gdyż stając się podobni do Niego, przepełniamy się Bożym miłosierdziem, objawiającym się w nieprzerwanej miłości do bliźniego. Wierzy ona w to, co głosi wszelka mistyka chrześcijańska, iż poprzez

²⁴ Zob. E. Pino Estivill, *La «cosa misma» del lenguaje en Giorgio Agamben. Una revisión del concepto de comunidad*, „Romanica Olomucensia” Nr 26.1, 2014, s. 106, file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/Dialnet-LaCosaMismaDelLenguajeEnGiorgioAgambenUnaRevisionD-4872611.pdf [dostęp: 27.01.2019].

²⁵ Zob. G. Agamben, *Wspólnota która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 7.

²⁶ J 14,6.

naśladownictwo Jezusa Chrystusa dokonuje się całkowitego przeobrażenia bytu, do tego stopnia, że istota przestaje w zupełności być sobą. Powrót Agambena jest cofnięciem się do etapu dzieciństwa, zaś powrót św. Teresy jest dojściem do etapu dojrzałości, jakim jest świętość. Święty Jan idealnie opisuje oba stany w *Pierwszym Liście*:

Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi,
ale jeszcze się nie ujawniło,
czym będziemy.
Wiemy, że gdy się objawi,
będziemy do Niego podobni,
bo ujrzemy Go takim, jakim jest.
Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję,
uświęca się, podobnie jak On jest święty²⁷.

By jednak do tego dotrzeć, dusza musi zjednoczyć swoją wolę z Bożą i przebywać w siódmej komnacie, będącej przedsionkiem nieba. Terminologia zamku daje możliwość wprowadzenia także takich terminów jak: Pan i niewolnik, które również się pojawiają u Agambena, posługującego się nimi w komentarzu do *Femomenologii ducha* Hegla. Oboje rozpatrują tę parę pojęć w kontekście kwestii woli i pragnienia. Będąc poddanymi Pana, spełniamy Jego pragnienia, co dla Świętej jest pozytywne. Nakłania ona do bycia niewolnikami Boga. Dla Agambena zniewolenie jest negatywne, jak cała jego mistyka śmierci. Absolutny suweren dzierży władzę nad poddanym i odczuwa radość z zabicia go. Prawo zadania śmierci jest zarezerwowane jedynie dla Boga²⁸. U św. Teresy dusza, nawet niewolnika, ma wolną wolę, która może przejawiać się w chęci uśmiercenia siebie, by być z Bogiem. U Agambena zaś wolna wola jest przywilejem wyłącznie Pana.

Spraw Panie, by koniec
Nastał tej długiej agonii;
Wesprzyj Twoją służebnicę,
Która za Tobą wzdycha.
Rozerwij te kajdany
I daj mi szczęście.
*Wzdychając za Twym widzeniem,
Pragnę umrzeć*²⁹.

²⁷ 1 J 3,2-3.

²⁸ Zob. G Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 83-87.

²⁹ „Haz, Señor, que acabe/ Tan larga agonía;/ Socorre a tu sierva/ Que por ti suspira./ Rompe aquestos hierros/ Y sea feliz./ *Ansiosa de verte,/ Deseo morir*”. – Fragment wiersza *Ayes del destierro*

Każdy z nas ma wewnętrzny głos, oddzielny od naszego własnego. W nim objawia się wola Pana, przybierająca postać milczącego głosu sumienia, o którym mówią oboje. Płynie on z wnętrza i strzeże przed obrażeniem Jego Majestatu, jak zwie Boga św. Teresa. Agamben widzi sumienie odmiennie, jest ono głosem Innego i wiąże się z elementem ekstatycznym, o którym była wcześniej mowa, kiedy „ja” wychodzi z siebie i staje się tym Innym³⁰. Pobrzmiewa tutaj złota zasada postępowania: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!”³¹, będąca filarem etyki, o której nie mało głosi włoski filozof, idąc za myślą Emmanuela Lévinasa³². Ten ostatni podkreśla, że w każdym spotkaniu z Innym twarz jego wyraża: „Nie zabijaj!”. Stanowczo twierdzi, że współczesna ontologia oraz teologia opierać się powinny na etyce, będącej główną dziedziną filozofii. Agamben wnikliwie analizuje ów milczący głos, który jest w człowieku i kieruje jego zachowaniem. Dla św. Teresy jest on po prostu boskim nakazem, dzięki któremu wie, jak podążać, by nie skrzywdzić swojego Oblubieńca. Ów milczący głos, będący dla obojga rodzajem boskiej mowy, poprzez którą Stwórca komunikuje się ze stworzeniem, jest najskrytszym znakiem Jego Istnienia oraz obrazem Jego hojności względem każdego z nas. Ponadto dla włoskiego filozofa w sumieniu wyraziście zaznacza się granica naszego języka. W języku zaś głos płynie z wewnętrznej mowy. Tak też pojawienie się mowy, wyrażonej poprzez bezdźwięczny głos, podważa cały konstrukt językowy, stanowiący dla Agambena szkielet człowieka. Choć włoski filozof nie chce wprost przyznać się do tego, iż ludzki umysł nie jest w stanie przeniknąć tego, że istnieć może bezdźwięczna mowa, to jednak, czytając jego pisma, odczuwa się tętniącą pewnością istnienia Boga, niebędącego Heglowским Absolutem, dającym się zawrzeć w ludzkim rozumie. Chcąc nie chcąc, Agambenowska negacja, której dowodem jest boska mowa, posługująca się milczeniem, jest pozytywnym objawieniem Boskiego Bytu, o jakim stara się pisać św. Teresa. Właśnie w tej niemożności opisanego tego, co przeżyła, ukazuje się niezaprzeczalne istnienie Pana Wszechrzeczy. Jest akurat odwrotnie, niż się śniło filozofom: to zawieszenie ludzkich możliwości poznania jest najlepszym poświadczeniem boskiej ręki, kierującej ludzkim życiem. Jakże często prosi Święta o wstawiennictwo Ducha Świętego, by móc wyrazić swoje wizje. Jakże często uskarża się na nieadekwatność słów, niezdolnych do przekazania tego, co chce wyrazić. Niestety, póki ludzka istota nie włada boską mową, jedynym najbardziej dosłownym instrumentem,

św. Teresy od Jezusa w tłumaczeniu własnym. Wiersz w oryginale w: Teresa od Jezusa, *Poezje. Poesías*, dz. cyt., s. 48.

³⁰ Zob. Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, dz. cyt., s. 75.

³¹ Mt 7,12.

³² Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

którym może się posłużyć, by oddać swoje relacje z Bogiem, jest milczenie. Dla św. Teresy milczenie jest afirmatywną formą komunikacji, zaś dla Agambena – absolutnej negacji. Jedna widzi w nim Słowo Życia, zgodnie z Ewangelią św. Jana:

Na początku było Słowo,
Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez Nie się stało,
bez Niego nic się nie stało, co się stało.
W Nim było życie,
a życie było światłością ludzi,
a światłość w ciemności świeci
i ciemność jej nie ogarnęła³³.

Drugi zaś „martwą literę”, w którą wkrada się śmierć, niebędąca bramą do Nieba, lecz murem Nicości, którego brak jest nie do przekroczenia. Jednakże owo milczenie staje się dla współczesnych myślicieli wejściem do wiecznych filozoficznych spekulacji, które biorą dla swojej własnej argumentacji tylko pierwszą część myśli św. Teresy:

Och dobra śmierci,
ratuj mnie od trosk!
Twoje ciosy są słodkie,
bo uwalniają duszę,

odrzucając, jakże ważną, jeśli nie najważniejszą, kontynuację:

Jakie szczęście, mój Oblubieńcze,
być obok Ciebie!
*Wzdychając za Twym widzeniem,
Pragnę umrzeć*³⁴.

Zapytać więc można na koniec, czyżby człowiek współczesny, zakorzeniony w mistyce śmierci, nie stał się podobny do owego grzesznika z *Psalmu* 38, który tak siebie określa:

³³ J 1,1-5.

³⁴ „¡Oh muerte benigna,/ Socorre mis penas!/ Tus golpes son dulces,/ Que el alma libertan./ ¡Qué dicha, mi Amado,/ Estar junto a ti!/ Ansiosa de verte,/ Deseo morir”. – Fragment wiersza *Ayes del destierro* św. Teresy od Jezusa w tłumaczeniu własnym. Wiersz w oryginale w: Teresa od Jezusa, *Poezje. Poesías*, dz. cyt., s. 42 i s. 44.

A ja nie słyszę – jak głuchy;
i jestem jak niemy, co ust nie otwiera.
I stałem się jak człowiek, co nie słyszy;
i nie ma w ustach odpowiedzi³⁵.

W świecie bez Boga bowiem, gdzie prawda staje się rzeczą prywatną, gdzie środek, jakim jest język, staje się ludzkim budulcem, gdzie obsesja samo-określenia ogarnęła wszystkie dziedziny, miejsce mistyki życia zajęła mistyka śmierci, ponieważ śmierć to jedyny ocalały ślad duchowego aspektu człowieka. Mimo to istota w obliczu nagiej śmierci – parafrazując Agambenowskie pojęcie „nagiego życia” – za którą nie stoi żadna nadzieja, może jedynie pozostać niema. Milczenie zostało jej odjęte, gdyż straciła mowę. Milczenie straciło zaś swój symboliczny wymiar, gdyż w obliczu pustki nicność już niczego nie wyraża. I zamiast dzwonów pobrzmiwają zewsząd słowa z *Dziadów* Adama Mickiewicza: „Ciemno wszędzie, głucho wszędzie, co to będzie, co to będzie?”³⁶.

THE MYSTICISM OF LIFE VERSUS THE MYSTICISM OF DEATH
COMPARISON OF THE SAINT TERESA OF JESUS
WITH THE PHILOSOPHICAL VIEW OF GIORGIO AGAMBEN

Abstract

Reading the text of the main representative of Spanish mysticism, which is Saint Teresa of Jesus, we can see similarities with the philosophical reflections of the modern thinker Giorgio Agamben. In both of them we find an analogous approach to the issues that concern them the most: for the mystic it is God, for Agamben, language. Poetic images used by Saint Teresa of Jesus, are transforming into the philosophical concepts used by Agamben. The thinking of both is similar, although the message is completely different. Filled with the “faith, hope and love” of Saint Teresa of Jesus wants to draw a path, a leading soul to God, a synonym for life, and Agamben, influenced by the thoughts of Hegel and Heidegger, outlines a situation in which a lost human being is in a *cul-de-sac* ending with terrifying death wall. Hence the mysticism of the sixteenth century can be called the mysticism of life, while philosophical considerations over the language of the twentieth century, the mysticism of death.

³⁵ Ps 38,4-5.

³⁶ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. II, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/dziady.pdf> [dostęp: 27.01.2019].

Keywords: mysticism; life; death; soul; God; language; Saint Teresa of Jesus; Giorgio Agamben

Słowa kluczowe: mistyka; życie; śmierć; dusza; Bóg; język; św. Teresa od Jezusa; Giorgio Agamben

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, tłum. T. Segovia, Valencia 2003.
- Agamben G., *Idea prozy*, tłum. E. Górniak Morgan, Warszawa 2018.
- Agamben G., *Wspólnota która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/> [dostęp: 27.09.2019].
- Buber M., *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Mickiewicz A., *Dziady*, cz. II, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/dziady.pdf> [dostęp: 27.01.2019].
- Pino Estivill E., *La «cosa misma» del lenguaje en Giorgio Agamben. Una revisión del concepto de comunidad*, „Romanica Olomucensia” Nr 26.1, 2014, file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/Dialnet-LaCosaMismaDelLenguajeEnGiorgioAgambenUnaRevisionD-4872611.pdf [dostęp: 27.01.2019].
- Teresa od Jezusa, *Poezje. Poesías*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Kraków 2015.
- Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny czyli Mieszkania*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009.

Jadwiga Clea Moreno-Szypowska – jest doktorantką Instytutu Badań Literackich (PAN). Obecnie jej zainteresowania skupiają się na poszukiwaniu literackich oraz filozoficznych aspektów mistycznych.

NATASZA LISOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Metafora ciemnej nocy w dziełach Johna Henry’ego Newmana

John Henry Newman w swojej bogatej, teologiczno-filozoficznej spuściźnie nierzadko odnosi się do metafory nocy, która ma u niego ten sam zakres znaczeń, co w Biblii. Tymczasem można zauważyć także przykłady, w których stosuje on metaforę „ciemnej nocy”, precyzyjniejszą i przywołującą na myśl „noc ciemną” jako jeden z etapów życia duchowego. Pomimo że aluzja ta jest tak silna, w dziełach Newmana nie sposób odnaleźć bezpośrednich odniesień do św. Jana od Krzyża i jego dzieł. Kiedy bowiem używa terminów pokrewnych: „noc próby” (*night of trial*)¹ lub „ciemny dzień” (*dark day*)², wprawdzie odnosi je do braku pociechy w rzeczach stworzonych, ale nie ma na uwadze procesu oczyszczania człowieka, w którym Bóg zdaje się nieobecny, a dusza cierpi na myśl o własnym potępieniu.

U Newmana „ciemna noc” obrazuje natomiast stan świata po grzechu pierworodnym, udręczenia i zwodzenia przez złego ducha oraz oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa. Odnosi się także do rzeczywistości osobistej drogi każdego człowieka-pielgrzyma, który może uniknąć skrywanych przez ciemność nocy niebezpieczeństw jedynie poprzez zdanie się na Boże prowadzenie w akcie wiary. Osoba może też pogłębić tę ciemność w wyniku własnych grzechów, wyłączając się tym samym spod Bożej opatrności indywidualnej. Ona zaś objawia się właśnie w nadprzyrodzonym przewodnictwie skierowanym do konkretnej osoby.

¹ J.H. Newman, *Sen Geroncjusza*, w: *Rozmyślenia i modlitwy. Poezje*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1995, s. 546; tenże, *The Dream of Gerontius*, w: *Verses on Various Occasions*, London–New York–Bombay 1903, s. 370.

² Tenże, *Parochial and Plain Sermons*, t. 4, London–New York–Bombay–Calcutta 1909, s. 197.

1. „Ciemna noc” (*the night dark*) jako metafora ziemskiego życia

Jednym z utworów, w którym wyraźne miejsce zajmuje metafora ciemnej nocy u Newmana, jest jego słynna modlitwa poetycka pt. *The Pillar of the Cloud*, znana bardziej jako hymn *Lead, kindly Light*. Za inspirację posłużył mu niewątpliwie motyw wędrówki Izraela przez pustynię oraz symbolika słupa obłoku za dnia i ognia w nocy. Te ostatnie są wyrazem obecności, opieki i przewodnictwa Bożego, miejscem, z którego On przemawia (por. Wj 13,21, Ps 99,7, Mdr 18,3), a także tronem, na którym spoczywa Mądrość (por. Syr 24,4). I chociaż tytuł poematu wskazuje na słup obłoku, to z uwagi na fakt, iż ten uformowany z ognia jest w Księdze Wyjścia z nim tożsamy (por. Wj 14,19-20), wydaje się, że Newman mógł wzmocnić przekaz swojego utworu, nadając mu tytuł *The Pillar of the Fire*, który byłby bardziej adekwatny do pory nocy, którą przywołuje. Wiersz napisał 16 czerwca 1833 roku, w obliczu bezsilności, jaką odczuł wówczas, gdy jego statek nieoczekiwanie utknął w Cieśninie św. Bonifacego. Zdał się wówczas na Bożą mądrość i opatrność:

Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką, Światło odwieczne!
Noc mroczna (*the night is dark*), dom mój tak bardzo daleko,
Ty więc mnie prowadź. Nie proszę rajów odległych widoku,
Starczy promyczek dla jednego kroku.

[...]

Tyś zawsze trwało, gdym przez głuchą ciemność,
Przez bór, pustynię błąkał się dumny.
O, czuwaj nade mną, aż noc przemienie,
Aż świt odsłoni te drogie postacie,
Którym ukochał niegdyś, którym stracił³.

Po odczytaniu modlitwy Newmana przez pryzmat biblijnego opisu wyjścia Izraelitów z niewoli widoczne jest, że tylko wiara w Boga i wierność Mu mogą uchronić człowieka przed lękiem, jaki budzi noc. Jak podaje bowiem Księga Wyjścia (Wj 14,19-20) wówczas, gdy Egipcjanie, dogonili Izraelitów na brzegu Morza Czerwonego i szli przez całą noc na ich tyłach, tylko Żydzi potrafili dostrzec Boga pod postacią ognia; wojska faraona widziały natomiast w tym miejscu ciemność. Zdane na własne zmysły, nie mając oparcia w Bogu jako Prawdzie, wyolbrzymiały odgłosy nocy i ulegały złudzeniom przerażających cieni (por. Mdr 17,4). Jednocześnie nie znalazły one wsparcia w męznym

³ Tenże, *Rozmyślania i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1995, s. 7; tenże, *Meditations and Devotions*, London–New York–Bombay–Calcutta 1907, s. 156.

sercu, bo sumienie poruszone grzechem nieustannie ich oskarżało. Tak ten stan pogrążenia w wewnętrznej ciemności, który korespondował z okolicznościami zewnętrznymi opisuje Księga Mądrości:

Niegodziwcy, co zamyślili ujarzmić lud święty,
legli, uwięzieni ciemnością, zniewoleni długą nocą:
zbiegowie przed wieczną Opatrznością – zamknięci pod strzechą.
Ci, którzy mniemali, że się ukryją z grzechami tajemnymi
pod ciemną zasłoną zapomnienia,
pogrążeni zostali w ciemnościach, wielce zatrwożeni
i przerażeni zjawami⁴.

Z kolei wierzący, których figurą w Księdze Mądrości są Izraelici, potrafią dostrzec złudność świata materialnego, widząc w ciemności właściwe proporcje zjawisk dzięki światłu Bożemu. W codziennych okolicznościach życia są zdolni do owocnego działania, przeciwnie do tych, którzy jak Egipcjanie ignorują Boga i nie wzbudzają żalu za swoje grzechy. Odnosząc się do wspomnianej nocy, w której wojska faraona dogoniły Izraelitów, natchniony pisarz komentuje to wydarzenie:

Cały [...] świat był zalany światłem
i oddawał się pracy bez przeszkody:
tylko nad nimi [wojskami egipskimi – N.L.] uciążliwa noc się rozpostarła,
obraz mroków, które miały ich ogarnąć.
A sami byli dla siebie większym ciężarem niż ciemność⁵.

Przyjmując jako uzasadnione, że John H. Newman w swojej modlitwie *The Pillar of the Cloud* wraz z motywem wędrówki Izraelitów przez pustynię przejmując jednocześnie występującą w Księgach Wyjścia i Mądrości metaforę nocy, można założyć, że oznacza ona w jego utworze: niebezpieczeństwa czyhające na człowieka w życiu doczesnym, zwłaszcza w obliczu niewiary oraz stan nieprawego sumienia, które zaburza właściwy ogląd rzeczywistości i funkcjonowanie w świecie. Na konwencję modlitwy Newmana musiało mieć wpływ również wezwanie z *Book of Common Prayer*, które w czasie Wigilii Paschalnej wypowiedane jest w kościołach anglikańskich:

Módlmy się. O, Boże, który prowadziłeś swój lud przez słup chmury w ciągu
dnia
i płomień ognia wśród nocy: Pozwól i nam, którzy służymy Ci na ziemi,

⁴ Mdr 17,2-3.

⁵ Mdr 17,19.

przystąpić do radości niebiańskiego Jeruzalem,
w którym wszelka łza zostanie otarta i gdzie Twoi święci nieustannie
głoszą Twoją chwałę; przez Chrystusa, Pana naszego. Amen⁶.

Warto zwrócić uwagę na cel drogi wskazany w powyższym tekście liturgicznym, tj. niebiańskie Jeruzalem, w którym mieszkają święci. Jednocześnie ukazuje on wędrówkę już nie jako drogę, którą przebyli Izraelici, ale tę, jaką muszą przejść dzieci Kościoła. Ten sam cel określa także Newman, nazywając miejsce u kresu drogi „domem” (*home*) i wyrażając nadzieję spotkania z utraconymi przyjaciółmi. I chociaż można polemizować z tą interpretacją, zważywszy na fakt, że Newman podczas pisania utworu poetyckiego przebywał za granicą i mógł mieć na myśli także Anglię, za którą tęsknił, to przemawiają za nią także inne jego dzieła, w których domem nazywa zarówno Kościół katolicki, jak i właśnie Niebo⁷.

Pewien paralelizm motywu wędrówki wśród nocy widoczny jest ponownie w XX wieku m.in. w twórczości hiszpańskiego poety Luisa Rosalesa (1910-1992), którego utwór pt. *De cómo el hombre que se pierde llega siempre a Belén* ukazał się w hiszpańskim miesięczniku kulturalnym „Cuadernos Hispanoamericanos” w lutym 1956 roku. Pierwsza zwrotka tego utworu została wykorzystana jako refren w kanonie z Taizé pt. *De noche*:

Wśród nocy idziemy, wśród nocy,
do źródła Twojego życia,
tylko pragnienie jest światłem,
tylko pragnienie jest światłem⁸.

W pozostałych zwrotkach utworu L. Rosalesa odnajdujemy dopełnienie tego duchowego pejzażu, który pozostaje w konwencji drogi:

⁶ *The Book of Common Prayer*, b.r.m.w., s. 290, <https://www.bcponline.org/> [dostęp: 29.12.2018].

⁷ W wykładzie Newmana pt. *The Glories of Mary for the Sake of Her Son*, znajduje się wezwanie: „O, zwiastunko dnia! O, nadziejo pielgrzyma! Prowadź nas wciąż, jak prowadziłaś w ciemną noc, przez ponurą pustynię, poprowadź nas do naszego Pana Jezusa, poprowadź nas do domu” – tenże, *Discourses to Mixed Congregations*, London–New York–Bombay 1906, s. 359.

⁸ W oficjalnym tłumaczeniu na język polski kanon rozpoczyna się słowami: „W ciemności idziemy, w ciemności”. Nie odpowiada on jednak oryginalnemu tekstowi, tj. „De noche iremos” oraz przekładom na inne języki – por. *Kanony z Taizé*, <http://cantusmundi.blogspot.com/2013/01/de-noche-taize.html> [dostęp: 28.12.2018]. W ramach partii śpiewanej przez solistę wspólnota Taizé ułożyła własne zwrotki: „Dobrze znam to źródło wody żywej, które bije, chociaż jest noc. Jego blask nigdy nie jest zaciemniony i wiem, że stopniowo przybliży się cała jego jasność, chociaż jest noc. To wieczne źródło ukryte jest w tym żywym chlebie, aby dać życie, chociaż jest noc. To żywe źródło, którego pragnę, widzę w tym chlebie życia, chociaż jest noc” – *De noche iremos*, <http://blogs.periodistadigital.com/nidopoesia.php/2008/09/04/p186292> [dostęp: 28.12.2018].

W nocy, kiedy mrok
całego świata łączy się,
pójdziemy, zachowując duszę
nieskalaną i czystą.

W nocy, kiedy droga
pachnie rozmarynem i turzycą,
pójdziemy z pasterzami,
odszukać Ciebie.

W nocy, kiedy jest zimno,
a udręka ma ludzkie oblicze,
zawsze znajdzie się miejsce, w którym
płacz porusza kolebką niewinnego⁹.

2. „Ciemna noc” (*the dark night*) jako obraz świata materialnego po grzechu pierworodnym

John Henry Newman w kazaniu pt. *The Visible Temple* z 1842 roku, podejmując temat widzialnego Kościoła, który wznosi się na niewidzialnej świątyni wiary i miłości zbudowanej w imię Chrystusa¹⁰, odnosi się także do Jego narodzin w Betlejem. Zdaniem Newmana, wtedy właśnie po raz pierwszy Syn Boży wznosił na ziemi swoją duchową świątynię. Kondycję świata doczesnego, którą zastał, Newman opisuje w kazaniu poprzez odwołanie do surowości ciemnej nocy oraz jaskini, które jednak nie zdołały pochłonąć i złamać Chrystusa, zarówno jako Dziecięcia, jak i wówczas, gdy został złożony w grobie. Tak o tym wydarzeniu i jego znaczeniu pisze Newman:

Narodził się w ciemności, w ciemną noc, w jaskini, w której przebywało bydło, w nieprzyjaznym żłóbku [...] Sam nie uległ jednak mrokowi; wszedł do pieczary, po to, by ją opuścić [...] Zamierzał przemienić ziemię i zaczął „w najniższym dole, w miejscu panowania ciemności i w otchłani”. Wszystko miało zostać przez Niego odnowione [...] Położył się więc na wilgotnej ziemi w mroźną noc, a wnet Światło zajaśniało w ciemności¹¹.

⁹ L. Rosales, *Nuevo Retablo de Navidad*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, t. 29, 1856(84), nr 2, s. 363.

¹⁰ Por. J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, t. 6, London–New York–Bombay–Calcutta 1907, s. 280.

¹¹ Tamże, s. 284-285.

W innym kazaniu *The Thought of God, the Stay of the Soul* z 1840 roku Newman posługuje się metaforą nocy do podkreślenia nietrwałości dóbr ziemskich, które przemijają wraz z jej upływem i nastaniem dnia. W ten sposób dopełnia on występujący w swoich dziełach obraz świata widzialnego, mającego dwa główne rysy: ulotność i złudność, przy czym ostatnia cecha reprezentowana jest w jego twórczości przez symbol cienia. We wspomnianym kazaniu zauważa konsekwencję, jaką niesie świadomość zastanego stanu rzeczy: „Nie umieszczamy naszych uczuć w słońcu, księżycu czy gwiazdach, ani w tej bogatej i pięknej ziemi, ponieważ wszystko, co materialne, zanika i przemija jak dzień i noc. Człowiek również, chociaż ma w sobie inteligencję, ale w swoim najlepszym stanie jest całkowicie marnością”¹².

3. „Noc” (*the night*) jako czas ospałości, trwogi i podlegania pokusom

Metafora nocy wybrzmiewa także w modlitwie poetyckiej autorstwa Lancelota Andrewesa (1555-1626), anglikańskiego biskupa Winchester, pt. *Comendation* ze zbioru datowanego na rok 1618¹³. Newman podjął się tłumaczenia tego dzieła z greki, jako że autor pomimo swoich angielskich korzeni, spisał je w tym języku, uważając za bardziej odpowiedni na potrzeby osobistej modlitwy¹⁴. W porządku modlitwy porannej obejmującym: litanię, spowiedź oraz powierzenie się opiece Bożej, biskup Andrewes w ostatniej z tych części pisze:

Boże naszych ojców,
który cień śmierci przemieniasz w zaranie¹⁵
i rozświecisz oblicze ziemi,

¹² Tamże, t. 5, London–New York–Bombay–Calcutta 1907, s. 317.

¹³ Zob. F.E. Brightman, *Introduction*, w: *The Praesepia Privatae of Lancelot Andrewes, Bishop of Winchester*, London 1903, s. XV. Dzieło zostało wydane całościowo w tłumaczeniu angielskim w 1675 roku. Newman najwyraźniej uważał za wartościowe ponowne przetłumaczenie modlitw na bardziej aktualną angielszczyznę, ceniąc biskupa Andrewesa jako zasłużonego teologa i uczonego anglikańskiego, który nadzorował prace redakcyjne i był jednym z tłumaczy tzw. „Biblii w wersji króla Jakuba” (*King James Version of Bible*). Ponadto biskup Andrewes znany był z dzieła *Ninety-six Sermons*, a jego pobożność wzbudzała podziw, jako że przeznaczał pięć godzin w ciągu dnia na modlitwę – por. A. Hanson, H.B. Swete, *Introduction*, w: *The Devotions of Bishop Andrewes*, t. 1, b.m.w. 1920, b.p., https://www.amazon.com/dp/B002HMCILI/ref=rdr_kindle_text_tmb#reader_B002HMCILI [dostęp: 26.12.2018].

¹⁴ Biskup Andrewes nie pisał modlitw z intencją ich publikacji, stąd także zrozumiałe jest użycie przez niego greki zamiast języka ojczystego. Mimo to jego manuskrypt ocalał, przekazany na łożu śmierci przyjacielowi, Williamowi Laudowi, późniejszemu arcybiskupowi Canterbury.

¹⁵ Por. „O Boże, Przedwieczny Królu, który oddzielasz dzień od nocy i cień śmierci przemieniasz w poranek” – *The Book of Common Prayer*, dz. cyt., s. 56, 99.

który odtrącasz ciemność od oblicza światła,
 przepędzasz noc i przywracasz dzień,
 który rozświecisz moje oczy,
 abym nie zasnął śmiertelnie¹⁶
 [...]
 Daj mi być dzieckiem światła, synem dnia,
 Jak za dnia kroczyć trzeźwo, święcie i uczciwie¹⁷.

Modlitwa ta ukazała się w zbiorze modlitw opublikowanym przez Newmana 25 marca 1840 roku w *Traktacie 88* (jednym z dziewięćdziesięciu traktatów, niezwykle ważnych dla ruchu oksfordzkiego dążącego do odnowienia anglikanizmu przez publikację w nich myśli ojców Kościoła oraz znaczących teologów anglikańskich). Jak można zauważyć, pod względem treści wyraźnie nawiązuje ona do modlitwy brewiarzowej, a przy uwzględnieniu również struktury (wyznanie winy, *Confession of Sin*) także do oficjum modlitwy porannej i wieczornej z *Book of Common Prayer*. Fragment ten ukazuje noc jako czas snu, panowania ciemności i śmierci. Ostatnie zaś stwierdzenie wyrażające pragnienie bycia „synem dnia”, który kroczy pewnie, w świętości i uczciwości, nasuwa na myśl obraz przeciwny, tożsamości „syna nocy”, którego cechują ospałość, nieprawość i niepewność. *Implicite* jest to więc także pora braku zachowania czujności oraz przywiązania do grzechu i zła.

Podobny wydźwięk metafory nocy niesie modlitwa wieczorna z *Book of Common Prayer*, z której każdy pastor, w tym John Henry Newman i biskup Andrewes, miał obowiązek korzystać. Obaj prosili słowami nawiązującymi do poprzedniego wezwania:

O, Panie, Boże naszych ojców,
 [...]
 bądź z nami w nadchodzącą noc;
 zachowaj nas od wszelkiego grzechu, zła i każdej trwogi;
 albowiem Ty jesteś naszym światłem i zbawieniem¹⁸,
 i mocą naszego życia¹⁹.

Obie modlitwy, biskupa Andrewesa i z *Book of Common Prayer*, oprócz rzeczywistości nocy utożsamionej ze stanem świata po grzechu pierworodnym, ukazują również Boga, który w swojej wszechmocy może go odmienić. Pierwsza modlitwa podkreśla Jego udział w przewyciężeniu śmierci

¹⁶ Por. Ps 13,4.

¹⁷ Por. 1 Tes 5,5-8; J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., s. 422; tenże, *Tracts for the Times*, nr 88, b.m.w. 2007, s. 8-9.

¹⁸ Por. Ps 27,1.

¹⁹ *The Book of Common Prayer*, dz. cyt., s. 113.

i grzechu, które zdają się wzajemnie łączyć, druga natomiast upatruje mocy Boga w pokonaniu jednakowoż nocnej trwogi. Lęk został tym samym ukazany jako pewien rodzaj zła, który przeszkadza wierzącemu w pełnieniu woli Bożej.

4. „Zaciemnienie przez noc” (*to dim ere night*) i „zdezorientowanie pośród nocy” (*bewildered in night*) jako skutek utraty łaski uświęcającej

Inne znaczenie metafory nocy odsłania wiersz św. Grzegorza z Nazjanzu, który John Henry Newman zawarł w autorskim zbiorze poezji z 1834 roku, wspólnie z najbardziej poruszającymi go utworami ojców Kościoła. Umieścił go także ponownie przy okazji charakterystyki tego kapadockiego ojca w *Historical Sketches* z 1867 roku:

O, Najświętsza Prawdo! Jakże zgrzeszyłem przeciw Tobie!
 W dniu Twojego święta chciałem złożyć przed Tobą przysięgę wierności,
 Ale zostałem zaciemniony przez noc.
 Teraz pomimo to, wznoszę moją modlitwę i widzę, że nadal jestem zdolny,
 Zachować w sobie Twój poranny promień,
 Nieskalany i jasny.
 Ale stało się, moja stopa potknęła się, a gdy leżałem, przystąpił do mnie on,
 Mój ponury wróg i okradł mnie z niebiańskiego płomienia.
 Teraz zaś proszę Cię, Panie, wchłoń moją ciemność, dopóki jestem światłem²⁰.

Warto zauważyć, że wyznanie św. Grzegorza „moja stopa potknęła się”, świadczy, iż w omawianym utworze pojawia się motyw wędrówki człowieka przez życie, na co wskazuje pora dnia, w której peregrynacja ta się dokonuje, chociaż nie została dokładnie określona. Jeśli jednak przyjąć, że „poranny promień” i „niebiański płomień” są metaforami łaski wiary i świętości otrzymanej podczas chrztu, to Grzegorz z Nazjanzu ukazuje tę drogę jako mającą miejsce w ciągu dnia, w czasie trwania którego zapadająca ciemność jest wynikiem utraty łaski uświęcającej, a więc wewnętrznego światła.

Na taką interpretację mogłyby wskazywać słowa zawarte w *Traktacie 76* Newmana z 1840 roku, w którym pojawiają się wszystkie motywy z utworu

²⁰ J.H. Newman, *Verses on Various Occasions*, London–New York–Bombay 1903, s. 199; tenże, *Historical Sketches*, t. 2, London–New York–Bombay 1906, s. 87–88. Podobną wymowę ma inna modlitwa św. Grzegorza z Nazjanzu, w której Bóg ukazany jest jako Światło rozpraszające ciemność nocy, tj. grzechu – por. Grzegorz z Nazjanzu, *The Evening Hymn*, <https://iconandlight.wordpress.com/2016/12/27/an-evening-hymn-st-gregory-nazianzen/> [dostęp: 1.01.2019].

św. Grzegorza z Nazjanzu: wędrówka, upadek-ciemność i droga. Zawiera on kompilację różnych wypowiedzi teologów anglikańskich na temat chrztu. Interesujący nas fragment zostaje przywołany przez Newmana za *Several Discourses Preached at the Temple Church* Thomasa Sherlocka (1678-1761), biskupa Londynu: „Przez chrzest bramy niebios stoją przed nami otworem i prowadzi do nich droga wybrukowana, abyśmy mogli wrócić do ojczyzestego kraju [...] ale jak często on [chrześcijanin – N.L.] potyka się i upada jak inni ludzie, a czasem gubi drogę i błąka się długo, zdezorientowany pośród nocy i ciemności?”²¹.

Porównując te dwa utwory, św. Grzegorza i biskupa Sherlocka, zauważyć można, że tak jak łaska uświęcająca jest dla tego pierwszego światłem w drodze, tak dla Sherlocka wiąże się w sposób szczególny z sakramentem chrztu; stanowi umocnienie tej drogi i przyczynę usprawiedliwienia. Tymczasem ciemność nocy u obu tych pisarzy, których myśli Newman włączył do swych dzieł, oznacza stan człowieka upadłego, który dając przez grzech przystęp do siebie złemu duchowi, naraża swoje życie na niebezpieczeństwo wiecznego potępienia.

5. „Ciemność nocy” (*the darkness of night*) objawiająca stan fizycznej bezbronności i niewiedzy co do rzeczy ostatecznych

Metafora nocy obecna jest u Johna Henry'ego Newmana także w jego kazaniu *The Intermediate State*, w trzecim zbiorze *Parochial and Plain Sermons* z 1836 roku, w którym jako anglikanin dowodził, że stan spoczynku świętych na łonie Abrahama, mający miejsce między śmiercią a sądem ostatecznym, jest słuszną zapłatą za cierpienia doznane w życiu doczesnym²². Wśród niebezpieczeństw, na które każdy człowiek narażony jest na ziemi, wymienia „gwałtowność żywiołów” (*the fury of the elements*) i „ciemność nocy” (*the darkness of night*)²³. Ta ostatnia zostaje przedstawiona przez niego w sposób dosłowny i przenośny. Według Newmana istnieje bowiem realne zagrożenie egzystencji ludzkiej ze strony świata przyrody, np. gdy zgodnie z jego prawami nastaje zmrok, odbierający osobie poczucie bezpieczeństwa i możliwość obrony w przypadku bezdomności²⁴. Jednocześnie, odnosząc się do sensu alegorycznego, uważa, że człowiekowi przez całe życie towarzyszy

²¹ J.H. Newman, *The Tracts for the Times*, nr 76, b.m.w. 2007, s. 43-44.

²² Jest to interpretacja Newmana Ap 6,11 – por. tenże, *Parochial and Plain Sermons*, t. 3, London–New York–Bombay–Calcutta 1907, s. 366, 371.

²³ Tamże, s. 370.

²⁴ Por. tamże.

zaciemnienie świadomości przejawiające się w niewiedzy co do spraw ostatecznych i świata niewidzialnego²⁵.

6. „Ciemna noc” (*the dark night*) odpowiadająca postawie sceptycznej

Inne znaczenie metafory nocy niesie powieść Newmana pt. *Loss and Gain*, wydana trzy lata po jego konwersji w odpowiedzi na inne dzieło o tym samym tytule, skierowane przeciw oksfordzkim konwertytom. W wykreowanej przez siebie fikcji literackiej Newman przedstawia prawdziwe pobudki, jakie towarzyszą takim osobom, ujawniając jednocześnie osobiste motywy konwersji. Powieść ta od 1848 roku doczekała się kilku wydań, w tym ostatniego za życia Newmana w 1874, w którym zawarł dedykację adresowaną do Charles’a W. Russella (1812-1880), katolickiego duchownego, wykładowcy historii Kościoła w irlandzkim Maynooth University i rektora tamtejszego seminarium. Właśnie pisma doktora Russella oraz cechy jego charakteru, takie jak brak skłonności do pouczającego tonu i życzliwość pomimo przynależności do odmiennej konfesji, przyczyniły się do konwersji Newmana²⁶. W swojej powieści John Henry opisuje następującą drogę, jaką przebywa konwertyta uznający katolicyzm za prawdziwą religię, a Kościół katolicki za swój dom: „[...] wybierając religię podług własnego kryterium [...] ci, którzy są poza Kościołem, muszą zacząć od osobistego osądu i używają go, by ostatecznie go zastąpić; tak jak człowiek, przebywając na dworze, używa lampy w ciemną noc i odkłada ją, kiedy powróci do domu”²⁷.

Mając na uwadze szerszy kontekst myśli Newmana, warto zauważyć, że światło lampy oznacza przyświadczenie realne (*real assent*), które charakteryzuje się pewnością; oba bowiem rozświetlają drogę, która dzięki nim zdaje się być bezpieczna. Ciemna noc natomiast musi określać stan przeciwny, w którym nie jest się zdolnym uznać jakiejś prawdy za pewną i oprzeć na niej swojego życia, jak ma to miejsce w przypadku sceptycyzmu.

7. „Ciemna noc” (*the dark night*) jako nadzwyczajny czas objawienia się Boga

John Henry Newman odwołuje się do metafory nocy także w kontekście ciszy i spokoju, jakie ona z sobą niesie. To w takich okolicznościach

²⁵ Por. tamże, s. 371.

²⁶ Por. tenże, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 296-297.

²⁷ Tenże, *Loss and Gain. The Story of the Convert*, London–New York–Bombay 1906, s. 203.

najwyraźniej można usłyszeć głos Boga i Jego świętych wysłanników, dlatego Newman w przeciwieństwie do Księgi Samuela (1 Sm 3,1-10) podkreśla porę doby, w jakiej miało miejsce wezwanie Samuela, podczas gdy biblijny przekaz wspomina jedynie o czasie snu chłopca. W kazaniu *Moses the Type of Christ* z 1842 roku zawiera następujący opis tej sceny: „Samuel został zawołany po imieniu, ale nie wiedział, kto go wezwał w ciemną noc, dopóki Eli mu nie powiedział”²⁸.

Ponownie metafora nocy zostaje użyta przez Newmana w tym samym kontekście w kazaniu *Religious Joy* z 1843 roku. Opisuje w nim scenę zwiastowania pasterzom Dobrej Nowiny o narodzinach Bożego Dziecięcia. Jego zdaniem, ci ubodzy mężowie musieli być prawdziwymi przyjaciółmi Boga, skoro pragnął zaprosić ich na tak rodzinne wydarzenie. Kiedy Chrystus został powity w żłobie: „[...] ubodzy mężowie, zaangażowani w życie pełne trudów, narażeni na mróz i ciemność nocy, obserwowali swoje stada, aby odstraszyć drapieżne zwierzęta i rabusiów [...] tej łaskawej nocy, błogosławione duchy, które służą Chrystusowi i Jego świętym, przemówiły do nich, aby wyrwać ich z prozy codziennego trudu ku wielkiej radości”²⁹.

8. Świtanie „po ciemnej nocy” (*after the dark night*) jako obraz wkroczenia świata w czasy ostateczne³⁰

John Henry Newman, omawiając tytuł maryjny „Gwiazdo zaranna” (*Stella matutina*)³¹, argumentuje, że kiedy gwiazda ta jest widoczna na granicy nocy i dnia, oznacza, że blisko jest już wschód słońca. Podobnie jest z Maryją, która po wniebowzięciu króluje w Niebie niczym jasna gwiazda, a jej obecność zawsze zwiastuje nadejście Syna³². Wraz z tym wydarzeniem świat wkroczył w nowy etap zbawienia – czasy ostateczne – odpowiadające przenośnym ostatnim trzem godzinom nocy przed świtaniem, w których gwiazda ta jest widoczna.

Jednocześnie Newman musiał być świadomy faktu, że „gwiazda poranna” to jedynie nazwa zwyczajowa planety Wenus, co ma znaczenie

²⁸ Tenże, *Parochial and Plain Sermons*, t. 7, London–New York–Bombay–Calcutta 1908, s. 122.

²⁹ Tamże, t. 8, London–New York–Bombay–Calcutta 1908, s. 247, 250.

³⁰ Tytuł omawianego w tej części rozważania Newmana to *Mary is the „Stella Matutina”, the Morning Star – after the Dark Night, but always Heralding the Sun* – tenże, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., s. 228; tenże, *Meditations and Devotions*, s. 75.

³¹ Zob. tenże, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., s. 228-229; tenże, *Discourses to Mixed Congregations*, dz. cyt., s. 92.

³² Por. tenże, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., s. 229.

z dogmatycznego punktu widzenia. Porównanie Maryi do planety świecącej światłem odbitym jest bardziej adekwatne z racji jej przywilejów, tj. niepokalanego poczęcia oraz wniebowzięcia, które otrzymała ze względu na Syna, „Słońce sprawiedliwości” (*the Sun of Justice*)³³. Przekonanie to zostało wyrażone w pośmiertnie wydanych *Rozmyślaniach i modlitwach*: „[...] jest szczególną cechą Maryi, że jest ona Gwiazdą zaranną, zapowiadającą słońce. Nie jaśnieje dla samej siebie, ani z samej siebie, ale jest odbiciem jej i naszego Odkupiciela, i Jego, a nie siebie wysławia. Kiedy ona ukazuje się w ciemności, wiemy, że On jest blisko”³⁴.

Obraz ten Newman uzupełnia o kolejne porównania, które czyni w wykładzie *Sainliness the Standard of the Christian Principle* z 1849, przeznaczonym dla członków oratoriów św. Filipa Neri. Inne ciało niebieskie dobrze widoczne w nocy, Księżyc, sprawiające większe wrażenie od pozostałych, a także świecące światłem odbitym, porównuje z Kościołem. Twierdzi: „spokojny, pogodny Księżyc w nocy [...] wyobraża Jego Kościół”³⁵. Tymczasem „gwiazdy [są – N.L.] niczym dobrzy i święci mężowie, podróżujący w samotnej pielgrzymce do wiecznego odpoczynku!”³⁶.

Światło Księżyca, tak jak i gwiazd, jest nieocenionym wsparciem dla podróżujących w nocy. Newman opisywał w ten sposób sytuację osób ochrzczonych, które będąc w Kościele, mogą wzorować się na świętych, również żyjących na ziemi, ponieważ przez swoją postawę już uczestniczą w chwale nieba i jaśnieją jako przykład dla swych braci. Inne jawi się natomiast położenie ludzi pozbawionych prawdziwej religii objawionej: kroczą oni jak gdyby po omacku przy zachmurzonym niebie, bez żadnego pewnego źródła światła.

W innym wykładzie pt. *The Glories of Mary for the Sake of Her Son* z 1849 roku na progu ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Maryi, Newman upraszał jej przewodnictwa w drodze do nieba. Nawiązuje w nim do metafory nocy jako całego życia człowieka i dnia jako spotkania z Chrystusem po śmierci: „Droga Matko, mów do nas o Odwiecznym [...] jak gwiazda poranna, która jest twoim symbolem, jasna i harmonijna, oddychająca czystością, opowiadająca o niebie i wprowadzająca pokój. O, zwiastunko dnia! O, nadziejo pielgrzymy! Prowadź nas wciąż, jak prowadziłaś w ciemną noc, przez ponure pustkowia, poprowadź nas do naszego Pana Jezusa, przywiedź nas do domu”³⁷.

³³ Tenże, *Discourses to Mixed Congregations*, dz. cyt., s. 92; por. Mdr 5,7; Ml 3,20.

³⁴ Tenże, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 229.

³⁵ Tenże, *Discourses to Mixed Congregations*, dz. cyt., s. 92.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 358-359.

Zakończenie

Metafora ciemnej nocy u Johna Henry'ego Newmana zawarta jest zarówno w jego dziełach z okresu anglikańskiego: *Parochial and Plain Sermons, Tracts for the Times, Verses on Various Occasions* – jak i katolickiego – *Discourses to Mixed Congregations, Historical Sketches* i *Loss and Gain*. Jeśli zauważymy jednak, że przywołane w artykule części traktatów zawierają jedynie myśl cytowaną za anglikańskimi teologami, Thomasem Sherlockiem oraz Lance- lotem Andrewesem, a zapiski historyczne prezentują treść poematu św. Grzegorza z Nazjanzu, okaże się, że rozumienie tej metafory przez Newmana można oprzeć tylko na nielicznych przykładach. Zaledwie na kilku jego kazaniach, poezji (ograniczonej do dwóch utworów *Prowadź mnie, Światło, Sen Geroncjusza*), dwóch wykładach adresowanych do członków oratoriów oraz fragmentach rozważania i powieści.

W kontekście tych zapisków ciemna noc w Newmanowskim ujęciu zawiera w sobie rys głęboko egzystencjalny, który ukazuje życie ludzkie jako drogę mającą swój kres w śmierci. Nie jest to jednak czas tułaczki przepę- nionej tragizmem, jak widzieli ją inni egzystencjaliści. Człowiek wprawdzie przemija równoległe do nocy, której doświadcza, ale jest on zdolny wzbudzić w sobie światło wiary. To dzięki temu światłu może oprzeć się na Bogu jako ostoi istnienia i prawdzie. Źródłem światła (Słońcem Sprawiedliwości) jest jedynie Ten, który sam nie podlega czasowi i śmierci. W akcie wiary doświadcza się nadprzyrodzonych promieni na kolejnych etapach życia, które są jakby uchylaniem się zasłony dzielącej dwa światy, dlatego wierzący dostrzega znaki istnienia doskonalszej rzeczywistości jako miejsca swojego przeznaczenia i znajduje siły, by przetrwać tę wyjątkową noc. Dodatkowymi światłami pośród nocy życia są mu Kościół (Księżyc) i jego święci (gwiazdy), a w szczególności Maryja, ukazujący jak przyjmować Boże światło i promieniować nim na innych. W szerszej perspektywie Maryja jest także znakiem końca czasów, bo po wniebowzięciu jaśnieje jako Jutrzenka zapowiadająca paruzję.

Ciemność nocy u Newmana połączona również z chłodem, jaki niesie, podkreśla ponadto stan świata po grzechu pierworodnym, który został naznaczony śmiercią, przemijaniem i wrogością wobec człowieka. Pora ta wynika z odwrócenia się naturalnego porządku rzeczy na skutek tej skazy, w którym to dzień jest czasem aktywności ludzkiej. Noc obrazuje także kondycję człowieka, który doznaje braków na wielu poziomach: fizycznym w postaci bólu i słabości, psychicznym w formie niewiedzy i ograniczeń umysłowych oraz duchowym, kiedy w wyniku grzechu traci on właściwe rozeznanie w świecie wartości. Niesie ona jednak także sens pozytywny, jej cisza i surowość są okolicznościami, które Zbawiciel wykorzystał dla objawienia swojej chwały zarówno podczas wcielenia, jak i zmartwychwstania.

THE METAPHOR OF DARK NIGHT IN JOHN HENRY NEWMAN'S WORKS

Summary

The metaphor of dark night has been deeply rooted by John Henry Newman in the Bible, as evidenced in his sermons. In addition, it results from the inspiration of works of the Fathers of the Church, including St. Gregory of Nazianzus, whose poetry he valued, as well as it was taken over from Anglican theologians, Lancelot Andrewes, Bishop Winchester and Thomas Sherlock, Bishop of London. Apparently, this metaphor resounded in *The Pillar of the Cloud*, and other works confirm the interpretation that the dark night depicts whole life of man as a pilgrim. Faith helps him to lean on God who leads him home. Certain similarities with this metaphor also occur in the poetry of Luis Rosales, a 20th-century Spanish poet. The dark night is also the season that fell after original sin, making the world unfriendly to man; henceforth he is subject to ignorance, sin and death. However, a believer can see some positive signs that night, which indicate the truth that the world is moving to the end of its path.

Keywords: John Henry Newman; dark night; metaphor; *homo viator*; „Lead; kindly Light”; world; sin; eschatology; Morning Star (*Stella Matutina*)

Słowa kluczowe: John Henry Newman; „ciemna noc”; metafora; *homo viator*; „Prowadź; łaskawe Światło”; świat; grzech; eschatologia; Gwiazda Zaranna

BIBLIOGRAFIA

- Brightman F.E., *Introduction*, w: *The Preces Privatae of Lancelot Andrewes, Bishop of Winchester*, London 1903, s. 13-58.
- Grzegorz z Nazjanzu, *The Evening Hymn*, <https://iconandlight.wordpress.com/2016/12/27/an-evening-hymn-st-gregory-nazianzen/> [dostęp: 1.01.2019].
- Hanson A., Swete H.B., *Introduction*, w: *The Devotions of Bishop Andrewes*, t. 1, b.m.w. 1920, https://www.amazon.com/dp/B002HMCILI/ref=rdr_kindle_text_tmb#reader_B002_HMCILI [dostęp: 26.12.2018].
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.
- Newman J.H., *Discourses to Mixed Congregations*, London–New York–Bombay 1906.
- Newman J.H., *Historical Sketches*, t. 2, London–New York–Bombay 1906.
- Newman J.H., *Loss and Gain. The Story of the Convert*, London–New York–Bombay 1906.
- Newman J.H., *Meditations and Devotions*, London–New York–Bombay–Calcutta 1907.
- Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, t. 3, London–New York–Bombay–Calcutta 1907.
- Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, t. 4, London–New York–Bombay–Calcutta 1909.
- Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, t. 5, London–New York–Bombay–Calcutta 1907.
- Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, t. 6, London–New York–Bombay–Calcutta 1907.
- Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, t. 7, London–New York–Bombay–Calcutta 1908.
- Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, t. 8, London–New York–Bombay–Calcutta 1908.
- Newman J.H., *Rozmyślenia i modlitwy. Poezje*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1995.

- Newman J.H., *Sen Geroncjusza*, w: *Rozmyślania i modlitwy. Poezje*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1995, s. 509-546.
- Newman J.H., *The Dream of Gerontius*, w: *Verses on Various Occasions*, London–New York–Bombay 1903, s. 323-370.
- Newman J.H., *The Tracts for the Times*, n. 76, The National Institute for Newman Studies, b.m.w. 2007.
- Newman J.H., *Tracts for the Times*, n. 88, The National Institute for Newman Studies, b.m.w. 2007.
- Newman J.H., *Verses on Various Occasions*, London–New York–Bombay 1903.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003⁴.
- Rosales L., *Nuevo Retablo de Navidad*, „Cuadernos Hispanoamericanos”, t. 29, 1856 (84), n. 2, s. 361-365.
- The Book of Common Prayer*, <https://www.bcponline.org/> [dostęp: 29.12.2018].
- The noche iremos. Kanony z Taize*, <http://cantusmundi.blog.spot.com/2013/01/de-noche-taize.html> [dostęp: 28.12.2018].

Natasza Lisowska – doktorantka w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UAM. Interesuje się myślą Johna Henry'ego Newmana, syneidezjologią oraz problematyką konwersji na katolicyzm.

Varia

AGNIESZKA GOTCHOLD

Uniwersytet SWPS

O pragnieniu Prawdy. Propozycja Platona a kontekst przekazu biblijnego w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda

Pragnienie Prawdy, jak każde pragnienie metafizyczne, jest zapożyczone. René Girard (1923-2015), francuski antropolog filozoficzny, stawia tezę, że przyczyną pragnienia i jego siłą napędową nie jest rzeczywista wartość upragnionego obiektu, lecz fakt, że jest on pożądanym przez innego. Zjawisko to nazywa pragnieniem/ pożądaniem mimetycznym, gdyż wyraża ono dążenie do przywłaszczenia tego, co należy do bliźniego¹. Im bardziej abstrakcyjny obiekt, tym trudniej jest wejść w jego posiadanie, a niekiedy jest ono w ogóle niemożliwe. Wartość takiego obiektu rośnie również w oczach innych osób, które przyłączają się do łańcucha osób pożądanym. Konsekwencje tego zjawiska dla powstania i rozwoju kultury są dalekosiężne. Według Girarda każde zapośredniczone pragnienie prowadzi do rywalizacji, a ta z kolei do kryzysu mimetycznego – wszyscy stają się niejako sobowtórami, rywalizując o jeden i ten sam obiekt. W rezultacie we wspólnocie dochodzi do wybuchu przemocy, która ostatecznie skupia się na jednej ofierze – z reguły jednogłośnie i arbitralnie wybranej. Ofiara ta jest jakoby odpowiedzialna za wszystkie możliwe nieszczęścia. W książce *Początki kultury* Girard wyjaśnia: „Wyrażenie «mechanizm mimetyczny» obejmuje bardzo szerokie spektrum zjawisk: oznacza cały proces, który rozpoczyna się pragnieniem mimetycznym, trwa w rywalizacji mimetycznej, dochodzi do wrzenia w kryzysie mimetycznym lub ofiarniczym

¹ Tłumaczenie terminu „*désir mimétique*” na język polski rodzi pewne trudności i stąd obecność dwóch terminów w tym kontekście, tj. pragnienia oraz pożądania mimetycznego w zależności od tłumaczenia: Por. R. Girard, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 61 i nn. oraz tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Buska, Warszawa 2002, s. 22 i nn. Oczywiście pragnienie i pożądanie nie są terminami tożsamymi.

i kończy się rozwiązaniem, jakim jest kozioł ofiarny². To właśnie uruchomienie mechanizmu kozła ofiarnego, będącego wynikiem przemocy mimetycznej, prowadzi do zażegnania konfliktu i staje się swoistym antidotum, które kładzie, przynajmniej tymczasowo, kres przemocy. Śmierć niewinnej ofiary – ofiarnicza *katharsis* – umożliwia przywrócenie „normalności”. Ów mord założycielski, zdaniem Girarda, leży u podstaw każdej kultury³.

Odwołując się do teorii Girarda, będę próbowała odpowiedzieć na pytanie, czym jest Platońskie pragnienie Prawdy ujęte w metaforze jaskini oraz jaki ma ono wpływ na kształtowanie się wspólnoty państwowej u Platona. Ponadto będę chciała wykazać prawdziwość zaproponowanego przez Platona mechanizmu w odniesieniu do Biblii, opierając się na analizie mechanizmu mimetycznego ujawnionego w pragnieniu Prawdy. Platon, podobnie jak Biblia, ukazuje dzieje jednostki we wspólnocie. W obu przypadkach chodzi o jednostkę wybitną – Platońskiego *anaxa*, starotestamentowego Mojżesza i nowotestamentowego Jezusa, o jednostkę, która poznała Prawdę. Poznanie to stanowi o jej inności i budzi nieświadomą zazdrość pozostałych członków wspólnoty, którzy z czasem nastają na jej życie. Zarówno u Platona, jak i w Starym Testamencie, nie dochodzi jednak do morderstwa, a tym samym do rozładowania przemocy w ofiarniczej *katharsis*. To właśnie tłumiona przemoc ujawnia się u podstaw Platońskiej koncepcji państwa i starotestamentowej idei narodu wybranego i to ona kształtuje stosunki wspólnotowe w diametralnie inny sposób, niż ma to miejsce w Nowym Testamencie, gdzie przemoc mimetyczna znajduje swoje ujście w zabójstwie. Zaczynając od Platona, skupię się na analizie porównawczej zapośredniczonego pragnienia, towarzyszącej mu symboliki oraz konsekwencjach mechanizmu mimetycznego dla wspólnoty.

Platon

W księdze VII *Państwa* Platon posłużył się metaforą jaskini, w której znajdują się ludzie odwrócenymi plecami do wejścia, skąd przychodzi światło. Zniewoleni oglądają jedynie cienie prawdziwej rzeczywistości. Do pewnego momentu nie ma to dla nich jednak większego znaczenia, gdyż nie są świadomi istnienia innego świata – świata Prawdy, a więc „cienie [...] wytworów” wydają się im prawdziwe⁴. Sytuacja jednak ulega zmianie, gdy jednemu z członków wspólnoty udaje się wyswobodzić i dotrzeć do światła. Droga ta jest żmudna i spowita cierpieniem, gdyż ów człowiek, wleczony pod górę ku

² R. Girard, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 61 i n.

³ Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, dz. cyt., s. 95.

⁴ Platon, *Platona Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 360.

wyjściu, musi patrzeć prosto w światło, a wzrok jego nie jest do tego przyzwyczajony po ciemnościach jaskini – bołą go oczy, więc się odwraca i ucieka od rzeczy, na które nie potrafi patrzeć; dopiero, gdy się przyzwyczai, będzie patrzył bezpośrednio w słońce, a nie na jego odbicie w wodzie. Poznawszy inny świat, człowiek zaczyna odczuwać litość nad swoimi współbraćmi z jaskini – wie, że świat, w którym żyją, jest światem narzuconych wytworów. Dlatego też powraca, aby opowiedzieć im o świecie Prawdy. Jest jednak wyśmiewany przez dawnych współbraci. Mówią, że „chodzi na górę, a potem wraca z zepsutymi oczami, i że nie warto nawet chodzić tam pod górę”⁵. Jaskiniowcy nie są wspólnotą otwartą na argumentację człowieka, który powrócił z innego świata, aby przynieść im światło. Wszelkie próby wyswobodzenia ich z kajdan kończą się agresją, a nawet atakiem na życie człowieka, który wyłamał się ze wspólnotowego myślenia.

Platon oferuje własną wykładnię metafory: jaskinię można

przyrównać do mieszkania w więzieniu, a światło ognia w nim do siły słońca. Wchodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznośzenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz [...] [N]a szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym⁶.

Powyższy cytat z księgi VII przedstawia Platońską koncepcję państwa idealnego. Odwołując się do metafory jaskini, Platon wychodzi od problemu różnicy pomiędzy postrzeganiem zmysłowym, które cechuje mieszkańców jaskini, a poznaniem rozumowym. Następnie opisuje drogę poznania Dobra, które jest ojcem Prawdy, aby w końcu dojść do koncepcji państwa, które on uważa za idealne, czyli państwa zbudowanego na idei Dobra, Prawdy i Piękna. Według Platona postrzeganie zmysłowe jest postrzeganiem mylnym i zwodniczym – ludzie opierający swoje poznanie na zmysłach doświadczają jedynie poznania pozornego, gdyż mylnie biorą „cienie wytworów” za prawdę. Ponadto poznanie zmysłowe wykształca głównie umiejętność myślenia obrazami, a więc kształtuje mniemania, którymi dysponują tzw. „szerokie koła”, opisując otaczającą je rzeczywistość⁷. Jest to najniższy stopień wiedzy. Na przeciwległym biegunie znajduje się poznanie rozumowe, czyli poznanie samej idei,

⁵ Tamże, s. 363.

⁶ Tamże, s. 363 i n.

⁷ Tamże, s. 384.

osiągalne za pomocą pojęć – „ucieczki do słów”⁸. Światło w świecie widzialnym jest, zdaniem Platona, symboliczną gwarancją istnienia Prawdy w świecie myśli. „Wznoszenie się duszy do świata myśli” to pragnienie Prawdy, zrodzonej z idei Dobra. Prawda i rozum są niezbędne do powstania i istnienia państwa idealnego, gdyż tylko ci, którzy poznali Prawdę, powinni sprawować władzę w państwie. Ponieważ każdy człowiek ma duszę, jest on również zdolny do poznania Prawdy, dokonując „obrotu duszy” za pomocą rozumu ku Prawdzie. Człowiek, który patrzył bezpośrednio w światło, a więc poznał Prawdę, zostaje „uleczon[y] z nieświadomości”, gdyż „zwrócił się do czegoś, co *bardziej istnieje*”, do czegoś „bliższego bytu”, czyli do Prawdy⁹. Umiejętność „nawracania się” ma każdy człowiek *in potentia*, gdyż ma on duszę: Platon twierdzi, że „nie chodzi o to, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok, on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba”¹⁰. „[O]dwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, [...] który olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicia w wodach tego, co boskie, i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można”¹¹. Tak więc człowiek patrzący w światło, ogląda nie obraz, lecz Prawdę, poznaje byt wieczny, a nie zjawiska, które przemijają, przebywa drogę od poznania zmysłowego ku poznaniu rozumowemu. Poznawszy Prawdę, potrafi „rozpoznać każde widmo”¹². Przywilejem tym Platon obdarzył *anaxa* – człowieka, któremu udało się wydostać z jaskini i powrócić, aby otworzyć swoim dawnym towarzyszom oczy na Prawdę.

Platońska jaskinia to wspólnota ludzi, w której, jak w każdej wspólnotie, dochodzi do rywalizacji mimetycznej: „szerokie koła” prześcigają się w mniemaniach na temat wytworów. Rywalizują o to, kto najtrafniej odgadnie, co widzi, najdokładniej zapamięta i najlepiej przepowie przyszłe widma. Pojawienie się *anaxa* scala wspólnotę – jej członkowie jednomyślnie opowiadają się przeciwko niemu: „gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili”¹³. Owa jednomyślność w postępowaniu jest reakcją na odmienność innego, który zburzył im spokój, zniszczył dotychczasowe poczucie bezpieczeństwa i równości wszystkich obywateli. Ponieważ jest inny, jako że poznał Prawdę, może chcieć postrzegać siebie jako lepszego od pozostałych, mniemają jaskiniowcy. Poniekąd zazdroszczą mu, że widział inny świat i zasmakował wolności poza wspólnotą. Gdyby go rzeczywiście zabili, zrobiliby to z nieświadomionej zawiści, a on stałby się niewinną ofiarą. Według

⁸ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 115.

⁹ Platon, *Platona Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, dz. cyt., s. 360 i n.

¹⁰ Tamże, s. 366.

¹¹ Tamże, s. 391.

¹² Tamże, s. 369.

¹³ Tamże, s. 363.

Emmanuela Lévinasa „[z]abójstwo jest pokusą zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy. [...] Mogę chcieć zabić tylko byt absolutnie niezależny, który nieskończenie przerasta moją władzę, który zatem nie przeciwstawia się jej, lecz paraliżuje samą możliwość władzy”¹⁴. Członkowie wspólnoty podejrzewają, że *anax* chce nimi zawładnąć. I nie bez racji, gdyż jego zadaniem jest zmuszanie mieszkańców jaskini do obierania drogi wzyź, a narzędziem władzy staje się dialektyka stojąca na czele nauk, sztuka prowadzenia rozumnej rozmowy, której celem jest dążenie do poznania Prawdy. W państwie idealnym jest ona również narzuconym przez prawo sposobem myślenia: „Zatem przykażesz im prawem, żeby się najwięcej garnęli do tej dyscypliny, dzięki której potrafią najmądrzej zadawać pytania i dawać odpowiedzi?”¹⁵. Jest to również sposób nauczania, za pomocą którego *anax* staje się pośrednikiem pomiędzy dawnymi współtowarzyszami z jaskini a światem Prawdy. Celem jego nauczania opartego na dialektyce jest wzbudzenie pragnienia Prawdy wśród jaskiniowców. Nie jest to jednak ich własne pragnienie, lecz pragnienie zapożyczone, i to zapożyczone podwójnie: przez osobę pośrednika i przez ustanowione prawa, które nakazują pragnąć Prawdy. Celem *anaxa* jest jednak *imitatio*, czyli naśladowanie wzorca¹⁶, którym sam siebie ustanowił – każdy obywatel powinien pragnąć Prawdy dla wspólnego dobra wszystkich obywateli. Aby uniknąć konfliktu wynikającego z mimetycznej natury pragnienia, Platon oddaje władzę w ręce tych, którzy się do niej nie garną, gdyż takie rządy będą najlepsze i „najbardziej wolne od wewnętrznych niepokojów”¹⁷ – „[...] do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki”¹⁸.

Pragnienie mimetyczne rodzi konflikt, u którego podłoża leży nienawiść do rywala. Platon odróżnia pragnienie Prawdy od pragnienia władzy; mimo że pragnienie Prawdy jest zapośredniczone, oparte jest ono na naśladownictwie, a więc jest świadomym aktem i nie prowadzi do otwartego konfliktu. Dlatego też Platoński *anax* nie zostaje zamordowany przez współbraci. Początkowo nie mogli chwycić niczego i go zabić, gdyż byli skuci kajdanami, teraz żyją w państwie prawa. Ustanowione prawo szczegółowo i rygorystycznie zarządza nową wspólnotą: „[...] prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; harmonizując obywateli namową i przymusem

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 233.

¹⁵ Platon, *Platona Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, dz. cyt., s. 395.

¹⁶ Girard odróżnia naśladowanie od mimetyzmu: „Z mimetyzmem łączymy mniejszy stopień świadomości, z naśladownictwem – większy” – R. Girard, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 66.

¹⁷ Platon, *Platona Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, dz. cyt., s. 369.

¹⁸ Tamże, s. 370.

skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra”¹⁹. Państwo idealne opiera się na prawach, a nie na ekspresji „woln[ej] myśli” obywateli, którą Platon utożsamia z mniemaniem. Łamanie prawa jest konsekwencją obcowania z „myślami niezależnymi”²⁰. Z obawy przed chaosem i z troski o homogeniczność państwa jednym ze środków ostrożności będzie zakaz kosztowania „wolnej myśli” w młodym wieku: „I tak będą [prawdziwi filozofowie – przyp. A.G.] zawsze wychowywali drugie pokolenie ludzi takich samych, aby ich zostawić na straży około państwa”²¹. Państwo będzie im składało ofiary i stawiało pomniki „tak jak bogom”²². Owi „prawdziwi filozofowie” zajmą się również wychowaniem dzieci w odosobnieniu od rodziców, aby ci nie wywierali swoimi obyczajami zgubnego wpływu na przyszłe pokolenia. Taki model państwa, będący jednak załącznikiem państwa totalitarnego, będzie zapewniać, zdaniem Platona, szczęście wszystkim obywatelom. Platon ukazuje tłumienie pragnienia mimetycznego i to właśnie owo tłumienie staje się fundamentem dla powstania idealnego państwa, opartego na szeregu praw i zakazów. Niestłumione pragnienie mimetyczne doprowadziłoby do wybuchu przemocy i śmierci niewinnej ofiary, która ukazała Prawdę. Dlatego też pragnienie Prawdy nie powinno odwoływać się do mechanizmu mimetycznego, lecz do świadomego naśladownictwa ideału, gdyż to właśnie poznanie Prawdy, jak mniema Platon, umożliwi powstanie idealnego państwa, stworzonego dla dobra wszystkich obywateli.

Stary Testament

Podobny do Platońskiego mechanizm tłumienia pragnienia mimetycznego ukazuje Stary Testament. Mojżesz to w pewnym sensie prekursor Platońskiego *anaxa* i nowotestamentowego Chrystusa. Cudownie ocalony z rzezi niemowląt, już jako dorosły mężczyzna, z zawodu pasterz, zostaje wybrany przez Boga i powołany na przywódcę narodu, który ma wyprowadzić z niewoli egipskiej. Gdy przebywa na górze Horeb, pasąc owce swojego teścia, ukazuje mu się anioł Pański w płonącym krzewie, który jednak nie ulega zniszczeniu od ognia. Zaciekawiony tym niezwykłym zjawiskiem Mojżesz podchodzi do krzewu, z którego środka przemawia do niego Bóg. Mojżesz zasłania jednak twarz, gdyż boi się spojrzeć na Boga. W ten sposób Biblia, podobnie jak Platon, ukazuje niemożność bezpośredniego poznania Bytu absolutnego, którym jest Bóg: „JESTEM, KTÓRY JESTEM [...] JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg

¹⁹ Tamże, s. 368.

²⁰ Tamże, s. 403.

²¹ Tamże, s. 406.

²² Tamże, s. 406.

Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Wj 3,14-15)²³. Bóg objawia Mojżeszowi swoje plany wobec niego i Izraela, czyniąc Mojżesza pośrednikiem pomiędzy Nim a narodem wybranym. Aby lud Izraela uwierzył Mojżeszowi w objawienie Boga, zostaje on wyposażony w umiejętność czynienia znaków, dostaje do pomocy elokwentnego Aarona, aby umiał przemawiać, i staje się początkowo tylko dla niego, a później dla całej wędrującej wspólnoty, „jakby Bogiem” (Wj 4,16). Owo przeniesienie metonimiczne ma decydujące znaczenie dla starotestamentowej koncepcji poznania zmysłowego i rozumowego.

W przeciwieństwie do Platona, który, ukazując ewolucję wiedzy, umieszcza poznanie zmysłowe na szczyblu drugim od końca, nieco je degradując w ten sposób, Biblia traktuje poznanie zmysłowe jako etap, który poprzez wiarę umożliwia poznanie rozumowe. To za pomocą zmysłu wzroku (doświadczenie cudów) oraz zmysłu słuchu (słuchanie nauczania Bożego) Izraelici poznają pośrednio Byt absolutny utożsamiany z Prawdą. Jednak to dopiero poznanie rozumowe jest poznaniem prawdziwym, transcendencją poznania zmysłowego, które jest tylko „jakby” poznaniem, tak jak Mojżesz nie jest prawdziwym Bogiem, ale „jakby Bogiem”, za którego pośrednictwem można doświadczyć Boga prawdziwego. Tak więc poznanie zmysłowe, które umożliwia pośrednie poznanie Bytu absolutnego, jest metonimią poznania rozumowego, które jest możliwe za pośrednictwem języka i jego figur. Również Platon postuluje, że poznanie Bytu absolutnego jest możliwe jedynie na drodze poznania rozumowego, wyłącznie za pomocą słów i pojęć, gdyż świat idei nie można oglądać bezpośrednio, a więc i Prawda nie jest bezpośrednio dostępna. W świecie Biblii bezpośrednio oglądanie Bytu grozi nawet śmiercią. Bóg objawia się Izraelitom pod postacią gęstego obłoku na górze Synaj, lecz zabrania im, wyjąwszy Mojżesza, wstępować na górę: „Zstąp na dół i upomnij lud surowo, aby się nie zbliżali do Pana, chcąc go zobaczyć, gdyż wielu z nich przepłaciłoby to życiem” (Wj 19,21).

Symbolicznym miejscem poznania Boga, a więc i Prawdy, jest – podobnie jak u Platona – góra. Aby poznać Prawdę, należy się wspiąć na górę, a sama wspinaczka jest tożsama z Jej pragnieniem. Mojżesz, podobnie jak Platoński *anax*, jest jedynym, któremu dane jest bezpośrednio oglądanie Boga, a więc i poznanie Prawdy, która zostaje mu przekazana w formie praw na górze Synaj. To on uczestniczy w spisaniu owych praw i pośredniczy w przekazaniu ich Izraelowi. Konstytutywne dla wspólnoty i koncepcji pragnienia Prawdy są zakazy idolatrii, pożądania i zabijania. Już w pierwszym przykazaniu Dekalogu Bóg zapewnia sobie wyłączność, ustanawiając zakaz idolatrii:

²³ Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z: *Biblia Tysiąclecia*, red. K. Dynarski, Poznań–Warszawa 1989.

Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który każe występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań (Wj 20,3-6).

Dla Boga istnieją pewne granice owej „przystawalności” poznania zmysłowego i poznania rozumowego, których przekroczenie jest karalne na mocy Prawa Przymierza ustanowionego dla Izraela. Zakaz dotyczy tworzenia i wielbienia obrazów na podobieństwo Boga, a więc – jakby chciał Platon – obrazów będących cieniem Prawdy, a nie samą Prawdą, kreujących mniemania, a nieprowadzących do rozumowego poznania Prawdy. Gdy Mojżesz przebywa przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy z Bogiem na górze Horeb, lud prosi Aarona, aby ten stworzył mu obraz boga, którego mógłby wielbić na podobieństwo ludów pogańskich: „Uczyń nam boga, który by szedł przed nami, bo nie wiemy, co się stało z Mojżeszem, tym mężem, który wyprowadził nas z ziemi egipskiej” (Wj 32,1). Aaron każe przetopić złoto i tworzy wizerunek cielca, któremu Izraelici oddają pokłon, co wywołuje gniew Boży i chęć zagłady narodu:

Zstąp na dół, bo sprzeniewierzył się lud twój, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej. Bardzo szybko odwrócili się od drogi, którą im nakazałem, i utworzyli sobie posąg cielca ulanego z metalu i oddali mu pokłon, i złożyli mu ofiary, mówiąc: *Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej. Zostaw mnie przeto w spokoju, aby rozpałił się mój gniew na nich. Chcę ich wyniszczyć, a ciebie uczynić wielkim ludem* (Wj 32,7-8.10).

Izraelici wykraczają podwójnie przeciw prawu Bożemu: nie tylko tworzą zakazany wizerunek, ale także, naśladując w swoich praktykach pogan, wielbią coś, co jest jedynie cieniem Prawdy. Potrzeba opartego na mimetyzmie poznania zmysłowego jest jednak silnie zakorzeniona w ludzkiej naturze. Dlatego Bóg zezwala na budowę pełnej przepychu świątyni, miejsca kultu Bożego, wybierając do tego zadania tych, którzy zdołali wyjść poza poznanie zmysłowe: „[...] wszyscy biegli mężczyźni, którym Pan dał mądrość, rozum do poznania, niech wykonają wszelkie prace przy budowie świętego przybytku według wszelkich nakazów Pana” (Wj 36,1). Poznanie i czczenie Boga utożsamianego z Prawdą możliwe jest na drodze przekroczenia poznania zmysłowego ku poznaniu rozumowemu, gdyż samo pragnienie mimetyczne zapośredniczone za pomocą zmysłów jedynie oddala od Prawdy. Mimetyzm rodzi zazdrość, od której nawet Bóg nie jest wolny: „Nie będziesz oddawał pokłonu

bogu obcemu, bo Pan ma na imię Zazdrosny: jest Bogiem zazdrosnym” (Wj 34,14). Bóg jednak wie, że powyższy nakaz zostanie ponownie złamany, a On zasłoni swoje oblicze i opuści lud wybrany (Pwt 31,17). Oglądanie oblicza Pana dane jest tylko wybranym: „Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Pana, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33,19). Łaski oglądania Boga „twarzą w twarz”, a więc prawdziwego poznania oblicza Pana, nie za pośrednictwem wytworzonego wizerunku, lecz poprzez język, doznaje jedynie Mojżesz: „Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda” (Lb 12,8). Odślaniając tajemnicę swojego oblicza przed Mojżeszem, Bóg wchodzi z nim w dialog, nawiązuje rozmowę, która otwiera mu drogę do poznania Prawdy: „Prawdy mogę szukać dlatego, że nawiązałam już stosunek z twarzą”²⁴. To relacja „twarzą w twarz”, twierdzi dalej Lévinas, utożsamiając język z rozumem, stanowi podstawę języka, który umożliwia poznanie rozumowe²⁵.

Mojżesz jest wybranym spośród wybranych, który doznał łaski Bożej. Jej odzwierciedleniem jest światłość bijąca od proroka:

Gdy Mojżesz zstępował z Góry Synaj z dwiema tablicami Świadcstwa w rękę, nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała na skutek rozmowy z Panem. Gdy Aaron i Izraelici zobaczyli Mojżesza z daleka i ujrzeni, że skóra na jego twarzy promienieje, bali się zbliżyć do niego. [...] Gdy Mojżesz zakończył z nimi rozmowę, nałożył zasłonę na twarz. Ilekroć Mojżesz wchodził przed oblicze Pana na rozmowę z Nim, zdejmował zasłonę aż do wyjścia. Gdy zaś wyszedł, opowiadał Izraelitom to, co mu Pan rozkazał. I wtedy to Izraelici mogli widzieć twarz Mojżesza, że promienieje skóra na twarzy Mojżesza. A Mojżesz znów nakładał zasłonę na twarz, póki nie szedł na rozmowę z Nim (Wj 34,29-30.33-35).

Biblijna symbolika światła nie odbiega daleko od symboliki Platona. Zarówno grecki filozof, jak i Pismo Święte, utożsamiają światło z poznaniem Prawdy. Podobnie jak Platoński *anax*, Mojżesz przemierza drogę od ciemności do światłości i z powrotem. Przynosząc Dekalog ze spotkania z Bogiem, staje się on nosicielem Prawdy, zawartej w formie nakazów i zakazów. Jest on nauczycielem-pośrednikiem pomiędzy Bogiem a Jego ludem, lecz nauczanie to dla niego żmudna praca, gdyż Izraelici, podobnie jak jaskiniowcy, są sceptycznie nastawieni do przekazywanych im słów, a wzbudzenie pragnienia Prawdy wydaje się wręcz niemożliwe wobec nieustających buntów wspólnoty. Za niedostatki, zwłaszcza brak wody i pożywienia, oraz wszelkiego rodzaju nieszczęścia i przeciwności na drodze do Ziemi Obiecanej lud wini

²⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, dz. cyt., s. 238.

²⁵ Tamże, s. 245.

Mojżesza, który staje się niejako kozłem ofiarnym: „Czy po to wyprowadziłeś nas z Egiptu, aby nas, nasze dzieci i nasze bydło wydać na śmierć z pragnienia?” (Wj 17,3). Podobnie jak wspólnota mieszkająca w Platońskiej jaskini, Izraelici wspominają czasy dostatku w niewoli egipskiej: żądają mięsa, gardząc zesłaną przez Boga manną. W odpowiedzi Pan zsyła przepiórki, których nadmiar powoduje śmierć tych, którzy nie mogą oprzeć się pożądaniu: „Mięso jeszcze było między ich zębami, jeszcze nie przeżute, gdy już zapalił się gniew Pana przeciw ludowi i uderzył go Pan wielką plagą. Dlatego też nazwano to miejsce Kibrot-Hattaawa [Groby Pożądania], bo tam pochowano ludzi, których opanowało pożądanie” (Lb 11,33-34). Biblijne pożądanie, w przeciwieństwie do pragnienia, jest uzewnętrznieniem lęku wynikającego z braku, a przedziera się w agresję skierowaną na niewinną ofiarę. Gdy Izraelici napotykaliby coraz więcej przeciwności na swojej drodze, otwarcie występują przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi. W akcie zemsty chcą ich ukamienować i powrócić do Egiptu. Jednocześnie oskarżają ich o chęć zawładnięcia wspólnotą:

Dość tego, gdyż cała społeczność, wszyscy są świętymi i pośród nich jest Pan; dlaczego więc wynosicie się ponad zgromadzenie Pana? [...] Czyż nie dość tego, żeś nas wyprowadził z kraju opływającego w mleko i miód, by nas wygubić na pustyni, ale jeszcze chciałbyś sobie przywłaszczyć władzę nad nami? Przecież to nie jest kraj opływający w mleko i miód, gdzie nas wyprowadziłeś, ani nie dałeś nam jako dziedzictwa pól i winnic. Sądziś, że możesz tym ludziom odebrać oczy? (Lb 16,3.13-14).

Biblia odróżnia pragnienie od pożądania, zakazując ostatniego. Pożądanie może być rozumiane jako czysta żądza posiadania czegoś w nadmiarze, czyli zwykła chciwość, lub też jako pożądanie cudzej własności i jako takie jest zakazane na mocy dziesiątego przykazania, lecz pożądaniem jest również pożądanie innego pożądania lub pragnienia. Izraelici zazdroszczą Mojżeszowi obcowania z Bogiem „twarzą w twarz”, gdyż tylko on został wybrany, aby dostąpić łaski poznania Prawdy, która dała mu władzę nad innymi. Dlatego też żądają oni tego samego dla siebie. Ich pożądanie nie jest pragnieniem Prawdy dla niej samej, ale dla korzyści, jakie poznanie Prawdy przynosi, a więc jest to pożądanie władzy, u którego podstaw leży zwykła zazdrość rodząca przemoc. W pracy *Mojżesz i monoteizm* Zygmunt Freud, nawiązując do swoich wcześniejszym rozważań, postuluje tezę, że Mojżesz został zamordowany na pustyni przez Izraelitów, którzy zbuntowali się przeciw surowym nakazom religijnym i jego tyrańskiej władzy. Wielokrotnie buntury ludu były krwawo tłumione zgodnie z nakazem Jahwe. Jeden z takich buntów musiał zakończyć się śmiercią Mojżesza: „A kiedy zabili tego wielkiego człowieka, powtórzyli jedynie nieprawość, która w czasach pierwotnych była prawem skierowanym

przeciw boskiemu królowi i która, jak wiemy, wywodzi się z jeszcze starszego prawzoru”²⁶. Wkrótce potem Izraelici pożałowali swojego czynu, który stopniowo został wyparty z ich świadomości historycznej. W zamian, wnioskuje Freud, zaczęli czcić Mojżesza jako wodza, który ich wyprowadził z Egiptu. Jednak wbrew jego spekulacjom, Mojżesz, podobnie jak Platoński *anax*, nie zostaje ukamienowany przez Izraelitów – zakazuje tego prawo, a dokładnie przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13). Zdaniem Léviassa, przykazanie to uobecnia się również w epifanii twarzy, która jest jednocześnie pokusą zabójstwa i jego zakazem²⁷. Tym samym to stłumiona agresja leży u podstaw wspólnoty opartej na starotestamentowym zakazie zabójstwa.

Nowy Testament

Platoński *anax* i Mojżesz są tymi, którzy świadczą o Prawdzie, gdyż obcowali z Nią „twarzą w twarz”. Ich odmienność skutkuje zazdrością innych, a w konsekwencji rodzi pożądanie ich pragnienia, które wywołuje przemoc. Nigdy jednak nie dochodzi do zabójstwa niewinnej ofiary. Nowotestamentowe pragnienie Prawdy oparte jest na nieco innym mechanizmie przy zachowaniu tej samej symboliki. Pierwszy rozdział Ewangelii według św. Jana nosi znaczący tytuł „Działalność Jezusa Chrystusa jako Słowa, Światłości i Życia”. W tym miejscu grecki *Logos* odwołuje się nie tylko do epifanii Boga Ojca pod postacią Jezusa Chrystusa, ale także do rozumowego poznania Prawdy. Ocalony z rzezi niewinątek Jezus, podobnie jak Mojżesz, staje się nauczycielem i głosicielem Prawdy: za pośrednictwem słowa daje świadectwo Słowu, czyli Prawdzie, utożsamianej z Bogiem i będącej siłą sprawczą wszelkiego działania: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,1-5). Również w Nowym Testamencie mamy do czynienia z symboliką światła znaną nam z Platońskiej jaskini i Starego Testamentu, gdzie światłość była symbolem drogi, która wiodła ku Prawdzie, oraz zwiastunem nadchodzącego Boga, niejako wizualnym środkiem komunikacji pomiędzy Nim a człowiekiem. Jednak już na samym początku Ewangelii Jan przepowiada odwrócenie się narodu od prawdziwej światłości (J 1,9) i odrzucenie słowa głoszonego przez Jezusa: „[...] świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi

²⁶ Z. Freud, *Mojżesz i monoteizm*, w *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 208.

²⁷ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 268.

Go nie przyjęli” (J 1,10-11). Odrzucenie Słowa jest tożsame z odrzuceniem Jezusa, a tym samym i Prawdy. Jezus, nauczając, usiłuje wpłynąć na zmianę moralnej postawy człowieka i wzbudzić w nim pragnienie Prawdy. Posługując się podobną do Platońskiej symboliką światła i ciemności, opisuje On człowieka prawego i człowieka grzesznego:

[...] światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu (J 3,19-21).

Uderzające jest również podobieństwo, z jakim Platon i Jezus opisują stopnie poznania Prawdy. Platon opisuje cztery rodzaje wiedzy, począwszy od *doksy* – poznania opartego na mniemaniach, poprzez *pistis* odnoszącą się do poznania obrazowego wyrażanego za pomocą symboli i *dianoię* zawierającą wiedzę na temat rzeczy, a skończywszy na *epistemie*, czyli najwyższym stopniu poznania, gdyż jest to rozumowe poznanie samej idei²⁸. W przypowieści o siewcy, który sieje słowo, Jezus rozróżnia cztery drogi dążenia do Prawdy: najniżej ocenia On poznanie zmysłowe *ex auditu*, które prowadzi do wytwarzania mniemań, a wyklucza poznanie rozumowe: „Do każdego, kto słucha słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porywa to, co zasiane jest w jego sercu. Takiego człowieka oznacza ziarno posiane na drodze” (Mt 13,19). Drugi i trzeci rodzaj poznania dotyczą osób, które zasłyszawszy słowo Boże, przyjmują je, a więc nabywają jakiś rodzaj wiedzy, lecz przeszkody świata zewnętrznego, zwłaszcza żądze, powodują, że nie są w stanie podążać dalej w kierunku pełnego poznania Prawdy:

Posiane na miejsca skaliste oznacza tego, kto słucha słowa i natychmiast z radością je przyjmuje; ale nie ma w sobie korzenia, lecz jest niestały. Gdy przyjdzie ucisk lub prześladowanie z powodu słowa, zaraz się załamuje. Posiane między ciernie oznacza tego, kto słucha słowa, lecz troski doczesne i ułuda bogactwa zagłuszają słowo, tak że zostaje bezowocne (Mt 13,20-22).

Poznanie to oscyluje pomiędzy Platońską *pistis* i *dianoię*. Świadczy ono o chęci zdobycia wiedzy, lecz nie jest doskonałe, gdyż człowiek daje się odciągnąć od słowa przez obrazy zaczerpnięte ze świata zewnętrznego. Dopiero ostatni rodzaj poznania jest poznaniem prawdziwym, gdyż dotyczy poznania i zrozumienia słowa oraz przekucia go w czyn: „Posiane w końcu na ziemię żyzną oznacza tego, kto słucha słowa i rozumie je. On też wydaje

²⁸ Platon, *Platona Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, dz. cyt., s. 392 i nn.

plon: jeden stokrotny, drugi sześćdziesięciokrotny, inny trzydziestokrotny” (Mt 13,23). Tak więc poznanie tajemnicy królestwa niebieskiego jest możliwe dzięki rozumowemu podążaniu ku światłości symbolizowanej przez Jezusa. Podobnie jak od Mojżesza obcującego z Bogiem, tak i od Jezusa bije światłość, gdyż przychodzi On od Ojca. Podobnie jak Platoński *anax*, tak i Jezus przychodzi z wysokości, aby głosić Słowo: „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata. [...] [J]eżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach swoich” (J 8,23-24). Nawiązując do słów Ojca, który objawił się Mojżeszowi w Księdze Wyjścia, Jezus wyjawia swoje boskie pochodzenie. Wiara w tożsamość Jezusa Chrystusa i Ojca jest fundamentem chrześcijaństwa i oparta jest na zrozumieniu słowa, a w konsekwencji na rozumowym pojęciu przeistoczenia Słowa w ciało: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14). Aby uczniowie poznali Prawdę o Jego boskim pochodzeniu, Jezus zabiera ich ze sobą na górę, gdzie ukazuje się im Mojżesz, Eliasz, a w obłoku świetlistym sam Bóg: „[...] twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło [...] oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: *To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!*” (Mt 17,2.5).

Warunkiem poznania Prawdy jest nie tylko zrozumienie słowa, ale przede wszystkim przekucie go w czyn poprzez naśladowanie wzorca – *imitatio Christi* – którym Jezus ustanawia siebie: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło. [...] Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (J 8,12; Mt 16,24). Jezus obiecuje tym, którzy będą Go naśladować, obcowanie ze światłością, a więc życie wieczne, do osiągnięcia którego poznanie zmysłowe jest niewystarczające. Nowy Testament nie degraduje jednak poznania zmysłowego, tak jak czyni to Platon – otwieranie oczu przez Jezusa jest rozumiane metaforycznie jako nawracanie, otrzymywanie wiary potrzebnej do rozumowego poznania świata niewidzialnego: „Jezus [...] dotknął ich oczu, a natychmiast przejrzeni i poszli za Nim. [...] Jezus zaś tak wołał: *Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy nie we Mnie, lecz w Tego, który Mnie posłał. A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał!*” (Mt 20,34; J 12,44-45). W ten sposób wzbudza w ludzie pragnienie Prawdy, zakorzenione w świadomym naśladownictwie. Ustanawia również nowe przykazanie, które jest imperatywem do osiągnięcia życia wiecznego, a oparte jest na mechanizmie świadomego naśladowania Jezusa: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 13,34) oraz naśladowania miłości własnej w obcowaniu z bliźnim: „*Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym*

swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego” (Łk 10,27). W swoim poświęceniu dla ludzkości Jezus idzie dalej – oddaje własne życie za innych, aby oni mogli poznać Prawdę: „Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie go oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. [...] A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 10,17-18; J 17,19). Jezus podkreśla, że Jego poświęcenie jest świadome i dobrowolne. W imię miłości bliźniego tego samego oczekuje od swoich naśladowców: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13).

Nowy Testament odróżnia świadome naśladownictwo zapoczątkowane przez Jezusa od mimetyzmu. Naśladowanie Chrystusa umożliwia poznanie Prawdy, mimetyzm natomiast rodzi zazdrość o Prawdę, nie dla niej samej, ale dla innych korzyści. Podkreślając swoją wyjątkowość i inność, czyli – idąc za Girardem – uwidaczniając swoje „stygmaty ofiarnicze”²⁹, Jezus ściąga sam na siebie zawiść wspólnoty, która nieuchronnie prowadzi do wybuchu przemocy. Żydzi uporczywie szukają podstaw prawnych, aby Go ukarać i pozbawić życia. Usiłują Go ukamienować za treść Jego nauki odstępującej od surowych praw kanonicznych, uzdrawianie w szabat, czynienie cudów, a przede wszystkim za nazywanie się Synem Bożym, co uważają za bluźnierstwo. Jezus twierdzi, że jest nienawidzony, gdyż ukazuje światu jego złe uczynki (J 7,7); nieugięcie uważa swoje sądy za prawdziwe: „sąd mój jest prawdziwy, ponieważ Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał. [...] Teraz usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszaną od Boga” (J 8, 16, 40). Jezus ostatecznie pada ofiarą mimetyzmu. Girard twierdzi, że „Chrystus jest nienawidzony bez powodu, kiedy wszyscy zaczynają naśladować tłum Jego wrogów. Piłat naśladuje tłum swoim lękiem i również Piotr naśladuje tłum”³⁰. Niewątpliwie prawdą jest, że Jezus jest kozłem ofiarnym i ginie bez winy, którą można by udowodnić paragrafami prawa, lecz na pewno nie jest nienawidzony bez powodu, choć On sam tak twierdzi: „*Nienawidzili mnie bez powodu*” (J 15,25). Prawda, którą głosi Jezus, podobnie jak Mojżesz czy Platoński *anax*, to Prawda, której zaakceptowanie musi nieuchronnie prowadzić do podziału wspólnoty, co budzi lęk konserwatywnych jej członków, gdyż narusza poczucie integralności narodu. Jednocześnie fakt, że Jezus zjednoczył wokół siebie część Żydów, rodzi zawiść, gdyż oznacza to, że pragnie przejąć władzę. Oparte na świadomym mechanizmie naśladowczym pragnienie Prawdy, które Jezus usiłuje rozbudzić swoim nauczaniem, przeradza się w żądnię władzy, która dzieli wspólnotę i rodzi przemoc. U jej podstaw leży

²⁹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 33.

³⁰ Tenże, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 120.

uzasadniony lęk o homogeniczność żydowskiej wspólnoty. To właśnie dlatego Żydzi są przekonani o winie swojej ofiary, choć nie potrafią tego udowodnić, kierując się raczej poznaniem intuicyjnym niż rozumowym. Jezus podkreśla, że nienawiść jest wynikiem niepoznania Prawdy, a mechanizm mimetyczny, który jednoczy wspólnotę w nienawiści do ofiary, jest nieświadomym działaniem. Dlatego też prosi Ojca o przebaczenie oprawcom, gdyż „nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). Morderstwo Jezusa przywraca pokój we wspólnocie, choć prześladowani za Prawdę będą Jego uczniowie: „Wtedy wydadzą was na udękę i będą was zabijać, i będziecie w nienawiści u wszystkich narodów, z powodu mego imienia. [...] Będą tak czynić, bo nie poznali ani Ojca, ani Mnie” (Mt 24,9; J 16,3). Jezus umiera dobrowolnie za dobro wspólnoty, gdyż wie, że Jego ofiara ją ponownie zjednoczy i umocni w jej członkach pragnienie Prawdy. Staje się w ten sposób dobroczynnym *sacrum*, barankiem Bożym, który z miłości do człowieka podczas ostatniej wieczerzy zawiera z nim Nowe Przymierze, oparte na miłosierdziu Bożym i przypieczętowane ofiarą z własnej krwi: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej” (1 Kor 11,25). Według Girarda ów mord założycielski dał początek chrześcijaństwu. Powstanie każdej kultury można zawdzięczać pierwotnemu morderstwu dokonanemu dla dobra wspólnoty i opartemu na mechanizmie mimetycznym. U źródeł kultury tkwi rzeczywista ofiara oraz rzeczywista kolektywna przemoc³¹. Tezę tę potwierdza działanie Kajfasza: „Właśnie Kajfasz polecił Żydom, że warto, aby jeden człowiek zginął za naród” (J 18,14). Równie słuszne wydaje się w tym miejscu odwołanie do pracy *Totem i tabu* Zygmunta Freuda i jego koncepcji powstania kultury opartej na mordzie założycielskim, w której stojący na czele hordy pierwotnej ojciec zostaje zamordowany, a następnie zjedzony, przez swoich synów. Przyczyną mordu jest zawiść i rywalizacja o kobiety, czyli – jakby chciał Girard – rywalizacja zrodzona z pragnienia lub raczej pożądania mimetycznego. Przed śmiercią ojciec stworzył surowe prawa, które zabraniały zabijania i kazirodztwa. Po jego śmierci synowie internalizują zakazy ojca i w ten sposób oddają mu cześć³². Podobna sytuacja ma miejsce w Nowym Testamencie. Morderstwo Jezusa spowodowało, że zaczęto Go czcić na skalę masową. Jego śmierci towarzyszy zaćmienie słońca i trzęsienie ziemi – symbolika tak oczywista i głęboko zakorzeniona w każdej kulturze, iż nikogo nie dziwi, że właśnie w tej chwili wielu zaczyna wierzyć w Jego boskie pochodzenie: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym” (Mt 27,54).

³¹ Por. R. Girard, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 88 oraz tenże, *Kozioł ofiarny*, dz. cyt., s. 42.

³² Z. Freud, *Totem i tabu*, w: *Człowiek, religia, kultura*, dz. cyt., s. 127.

Pragnienie Prawdy, choć z pozoru wydaje się czymś jednostkowym, nigdy nie może uwolnić się od obecności innego. To inny, a zwłaszcza ten wyjątkowy inny, jak Platoński *anax*, Mojżesz czy Chrystus, sprawiają, że odczuwamy wieczne niezaspokojenie pragnienia. Ów konstytutywny dla pragnienia brak zawdzięczamy obecności pośrednika pragnienia, co sprawia, że nie jest nam ono bezpośrednio dostępne. Dlatego też poznanie Prawdy jest możliwe jedynie na drodze poznania rozumowego i tylko nielicznym dane jest poznać Ją „twarzą w twarz”. Wyjątkowość wybrańców rodzi zawiść innych, którzy pragną poznać Prawdę nie dla Niej samej, ale dlatego że w Jej poznaniu widzą inne korzyści dla siebie. Tak rozpoczyna się walka o władzę zrodzona z rywalizacji mimetycznej. Pragnienie mimetyczne jest nie tylko pragnieniem zapośredniczonym, ale mechanizmem, który w decydujący sposób wpływa na życie wspólnoty. Platon i Stary Testament nie dopuszczają do wybuchu przemocy mimetycznej: ich wyjątkowi inni, którzy poznali Prawdę, nie zostają zabici, choć groźba mordu jest nieustannie obecna. Tłumienie przemocy zrodzonej z pragnienia mimetycznego prowadzi do uformowania wspólnoty opartej na surowym prawie. Jest to kultura zakazów: idealne państwo Platona to państwo o potencjale totalitarnym, w którym zakazuje się „wolnej myśli”. Wspólnota starotestamentowa to państwo religijne zbudowane na zakazach Dekalogu i surowym wizerunku Boga kającego. Różnicę między traktowaniem prawa w Starym i Nowym Testamencie definiuje Jan: „Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17). To Chrystus nadaje pragnieniu Prawdy inny kierunek: nie jest to nieświadome pragnienie mimetyczne, lecz pragnienie oparte na świadomym naśladownictwie, a najważniejszym przykazaniem staje się przykazanie miłości. Ofiarnicza śmierć Jezusa przyczynia się do powstania kultury opartej nie na zakazach, lecz na przykazaniu miłości. To z miłości Jezus zsyła Ducha Świętego, czyli Ducha Prawdy (J 14,17). Zabójstwo Jezusa prowadzi do rozładowania przemocy w ofiarniczej *katharsis*, a więc oczyszcza wspólnotę i stwarza iluzję zażegnania konfliktu. Nowotestamentowa wspólnota, w przeciwieństwie do Platońskiej i starotestamentowej, staje się paradoksalnie wspólnotą miłości bliźniego opartą na mordzie założycielskim.

THE DESIRE FOR TRUTH: PLATO'S PROPOSAL AND THE BIBLICAL CONTEXT IN THE LIGHT OF RENÉ GIRARD'S MIMETIC THEORY AND THE SCAPEGOAT MECHANISM

Summary

The paper discusses the issue of the desire for truth in Plato's *Republic*, Book VII, and the Old and New Testaments with regard to Girard's theory of mimetic desire,

the scapegoat mechanism and the founding murder. Both Plato and the Bible describe outstanding individuals – *Anax*, Moses and Jesus – who attain truth. This causes communal envy, leading to the outbreaks of mimetic violence. However, neither Plato nor the Old Testament allow the founding murder to happen. Consequently, they depict communities which deal with strict laws and suppressed violence. It is only in the New Testament that mimetic violence finds its outlet in the sacrificial killing of Jesus Christ.

Keywords: Plato; the Old and New Testaments; mimetic desire; scapegoat; the founding murder

Słowa kluczowe: Platon; Stary i Nowy Testament; pragnienie/ pożądanie mimesyczne; kozioł ofiarny; mord założycielski

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia*, red. K. Dynarski, Poznań, Warszawa 1989.
- Freud Z., *Mojżesz i monoteizm*, w: *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 199-233.
- Freud Z., *Totem i tabu*, w: *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 25-146.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991.
- Girard R., *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006.
- Girard R., *Widziałem szatana padającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Platona Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Agnieszka Gotchold – w 2016 r. obroniła doktorat z wyróżnieniem na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Swoją rozprawę doktorską, napisaną w języku angielskim, poświęciła recepcji mitu o Narcyzie w kulturze i literaturze Zachodu, łącząc perspektywę literaturoznawczo-kulturoznawczą z psychoanalizą freudowsko-lacanowską. W kręgu jej zainteresowań naukowych znajdują się m.in.: komparatystyka literacka, psychoanaliza, teoria i recepcja mitów oraz filozofia kultury. Wydała dwie książki: *Interdisciplinarity: A Travel through Cultures* (2013) oraz *The Myth of Narcissus and its Reception in Western Culture: Narcissistic Desire as a Myth of Self-Knowledge* (2016).

ADAM WYSOCKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Rozwój duchowy z perspektywy zagadnienia świadomości. Zarys problematyki

Refleksja podjęta w niniejszym artykule ma na celu charakterystykę rozwoju duchowego rozpatrywaną od strony zagadnienia świadomości i stanowi próbę wskazania obszarów wzrostu, potencjalnej zmiany, jaka musi się dokonać, ujętą z tej właśnie perspektywy. W swoim artykule dotyczącym rozwoju duchowego Paweł Socha wskazuje, że problematyka rozwoju duchowego jest bardzo szeroka i dotyczy wielu aspektów związanych, przede wszystkim, z życiem wewnętrznym człowieka. Spośród wymienionych elementów skupionych w obrębie jego struktury ontycznej świadomość w kontekście rozważanego problemu stanowi, jak się wydaje, najważniejszy element. Wspomniany autor, dokonując analizy interesujących nas kwestii, zauważa, że: „Duchowy świat człowieka jawi się na scenie świadomości. Teatr jego psychiki obejmuje zapewne i kulisy (podświadomość), i publiczność (ogląd oczyma innych jako podstawa tzw. informacji zwrotnych o sobie samym). Jednak scena, a raczej świadomie wydobyty z niej reflektorem jaźni fragment akcji z podmiotem w roli głównej, ma tu kluczowe znaczenie”¹. Cytowany autor akcentuje znaczenie samoświadomości i przechodząc do konkluzji, podkreśla jej szczególną rolę w rozwoju duchowym.

Tym jednak, co najbardziej różni człowieka od innych istot, jest chyba samoświadomość. Można zaryzykować tezę, że samoświadomość stanowi warunek konieczny życia duchowego. Dopiero bowiem spojrzenie na samego siebie umożliwia jednostce ujrzanie siebie w relacji do świata i innych ludzi, „ujrzanie”

¹ P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego*, w: *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 18.

własnych doznań i przeżyć, samoobserwację, samokontrolę, samorozwój [...] samoświadomość umożliwia jednostce konstatację własnej ograniczoności. [...] W tym sensie właśnie samoświadomość można traktować jako jądro życia duchowego².

Według powyższego zagadnienie świadomości jest czymś niezbywalnym i inherentnie związanym z rozwojem duchowym. Ze względu na charakter problematyki rozwoju duchowego obydwie kwestie muszą się ze sobą łączyć, ponieważ aby przeobrażenie wnętrza, jakakolwiek zmiana sposobu bycia, była trwała, musi być dokonana świadomie lub w świetle świadomości oraz sama postulowana zmiana musi znaleźć tu także swoje odzwierciedlenie.

Pojęcie rozwoju duchowego nie jest całkowicie jednoznaczne, a także zmieniało swoje znaczenie na przestrzeni wieków i było blisko związane z pojęciem duchowości. Należy zatem dokonać krótkiej charakterystyki obydwu pojęć oraz współczesnego ich rozumienia.

Rozwój duchowy a duchowość w tradycyjnym i współczesnym rozumieniu

Zagadnienie rozwoju duchowego jest czymś złożonym, ma bowiem wiele odniesień i skojarzeń. Sformułowanie „rozwój duchowy”, mówiąc ogólnie, wskazuje na pewien rodzaj aktywności człowieka, który tworzy określony światopogląd. Sformułowanie to wskazuje także na pogłębianie się pewnych wartości powiązanych najczęściej z jakąś denominacją religijną, która ma na celu zmianę lub bardziej przemianę, wzrost własności powszechnie przyjętych za pozytywne, jednak występujących jeszcze w sposób niepełny³. Zagadnienie rozwoju duchowego należy do kategorii „duchowości” i stanowi jej istotny element. Józef Baniak stwierdza, że: „Zagadnienie duchowości religijnej ściśle łączy się z kwestią duchowego postępu człowieka na drodze jego dążenia do osobistej doskonałości” i dodaje dalej, precyzując: „Taki postęp ma niekiedy charakter religijny lub niereligijny”⁴.

Wspomniany autor tworzy typologię zagadnienia, dokonując przeglądu różnych ujęć, wskazuje, że istnieją trudności z jednoznacznym określeniem zjawiska, zaś różne typy ujawniają swój mniejszy lub większy związek

² Tamże, s. 19.

³ A. Wysocki, *Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża*, w: *Wychowanie do dialogu*, red. K. Rędziński, Częstochowa 2008, s. 69.

⁴ J. Baniak, *Wprowadzenie. Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 25.

z religijnością. Powód definiowania duchowości w taki właśnie sposób znajduje uzasadnienie w tym, że zagadnienie to było jak dotąd związane z refleksją na gruncie danego systemu religijnego oraz na obszarze oddziaływania myśli europejskiej. Herbert Vorgrimler zauważa, że w chrześcijaństwie słowo „duchowość” obecnie coraz częściej wypiera dawniejszy termin „pobożność”. Ten drugi dotyczy różnego rodzaju praktyk mających na celu kształtowanie osobowości w świetle wiary religijnej, zaś termin „duchowość” wskazuje na sposoby działania Ducha⁵. Pochodzi od łacińskiego *spiritualis*, czyli ‘umysłowy’, ‘duchowy’ (gr. *pneumatikos*), choć sam czasownik *spirare* znaczy ‘oddychać’ i odnosi się do życia. Zmiana ta jest związana z teologią wczesnego chrześcijaństwa. Już u św. Pawła terminy *pneuma* i *pneumatikos* stoją w opozycji do *sarks* (‘ciało’) i *sarkikos* (‘cielesny’) nie w sensie wskazania na przeciwieństwo lub odmienność dotyczącą różnicy w sensie ontologicznym, lecz sposobu bycia. Człowiek duchowy to taki, który podporządkowuje swoje życie temu, co duchowe, działa z poruszeń Ducha Świętego, natomiast życie człowieka cielesnego, czyli zmysłowego, kształtuje się w opozycji do Ducha Świętego⁶. Narracja ta ujawnia głębokie zakotwiczenie tego pierwszego sposobu bycia w danej denominacji religijnej poprzez bezpośrednie odwołanie do *sacrum* religijnego⁷. Paweł Socha zauważa, że są to „przejawy dążeń do przekraczania granic ludzkiej egzystencji wynikające z chęci przewyciężania śmierci i wszelkich ograniczeń wynikających z niedoskonałości fizycznej, psychicznej czy społecznej”⁸.

Z tego względu duchowość jest obciążona specyficznym sposobem postrzegania świata zawierającym określone komponenty, które u swojej podstawy czerpią z tego, co charakterystyczne dla religii. Ma pewien zdefiniowany cel oraz postuluje działanie zmierzające do jego osiągnięcia, które można nazwać rozwojem duchowym. Sam rozwój duchowy nominalnie już mówi o efektach, pośrednio wskazując na przejście z jakiegoś stanu, sposobu bycia człowieka, do innego. Niemniej, by taka zmiana mogła się dokonać, wpieryw definiuje się sytuację obecną jako niewłaściwą i uwarunkowaną w stosunku do jakiejś sytuacji właściwej, ku której się dąży i która daje ostateczne spełnienie. Wynika ona zresztą z założonego celu w systemie, będącego przedmiotem religijnym, czyli *sacrum*. Z tego względu można powiedzieć, że aktywność prokurująca zmianę stanowi zasadniczy element tego, co się tyczy rozwoju duchowego oraz samej duchowości. Określenia wskazujące

⁵ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny, Wiara – Objawienie – Dogmat*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 78.

⁶ P. Moskal, *Problematyka filozofii duchowości*, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 41.

⁷ Tamże.

⁸ Cyt za: J. Baniak, *Wprowadzenie. Wielowymiarowość i konteksty...*, dz. cyt., s. 7.

na zmianę mówią o przekraczaniu pewnych aktualnych uwarunkowań, czyli jakichś błędów poznawczych, niemożności sprostania zaleceniom kodeksu moralnego lub niepełnego posiadania określonych cech. Charakterystyka, jaką znajdujemy u tegoż autora, wskazuje na szereg ujęć, w których można zauważyć mniejszy lub większy związek z religią bądź też z wykorzystaniem uzasadnienia o charakterze religijnym.

Do czasów współczesnych duchowość była związana z jakimś systemem religijnym i polegała na określonej relacji do *sacrum*, czyli przedmiotu religijnego danego systemu. Rodzaj relacji jest zrelatywizowany, tzn. jest uzależniony od charakterystyki definicyjnej *sacrum* zawartej w danym systemie religijnym. W efekcie możemy wyróżnić ogólną typologię z tym związaną, która sprowadza się do trzech rodzajów:

- Typ legalistyczny – realizuje się poprzez posłuszeństwo świętemu prawu (jak hinduska rita czy judaistyczna Tora) zawartemu w świętych księgach oraz podporządkowanie się autorytetowi interpretatorów tych ksiąg. Celem jest utrzymanie sakralnego porządku, natomiast indywidualne dążenia duchowe mają mniejsze znaczenie.
- Typ aktywny – akcentuje przeżywanie treści religijnych wraz z nastawieniem na działanie wewnętrzne bądź zewnętrzne. W typie tym ma znaczenie osobisty stosunek do *sacrum*, natomiast działania religijno-społeczne schodzą na dalszy plan.
- Typ kontemplatywny – polega na izolowaniu się człowieka od świata zjawisk w bardziej efektywnym zmierzaniu do osiągnięcia *sacrum*, czyli w przypadku chrześcijaństwa do zjednoczenia z Bogiem. Ujawnia się w różnych formach mistyki w zależności od sposobu zdefiniowania przedmiotu religijnego⁹.

Zarysowane powyżej typy stanowią trzy aspekty jednego modelu duchowości, mianowicie duchowości religijnej, która realizuje bardziej tradycyjny sposób jej rozumienia, oraz związanej z nią kwestii rozwoju duchowego. Obecnie sytuacja uległa zmianie, ponieważ terminowi „duchowość” przypisuje się zdecydowanie szerszy zakres znaczeniowy i dlatego jest trudny do precyzyjnego określenia. Wypiera bowiem takie pojęcia jak „pobożność” czy „religijność”, jednocześnie wprowadzając takie terminy jak „bezbożność” i „świeckość”, zakładając przy tym, że jest możliwy duchowy rozwój człowieka poza religią¹⁰. Jak pisze Józef Baniak, korzystając z opracowania Włodzimierza Pawluczuka, współcześnie duchowości można przypisać określone cechy, które wskazują na pewien ogólny trend z tym związany. W bardziej syntetycznym ujęciu zjawiska przedstawionego przez wspomnianego autora zagadnienie to,

⁹ Tamże, s. 18.

¹⁰ Tamże, s. 28.

mając na uwadze przedmiot tu rozważany, można ująć za pomocą kilku punktów. Są nimi (1) odrzucenie antropomorficznie rozumianego Boga; (2) *sacrum* ma najczęściej charakter immanentny i bezosobowy; (3) zniesienie dualizmu ducha i materii oraz zwrot w kierunku koncepcji panteistycznych; (4) zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości oraz środkami mogącymi je wywołać w sposób sztuczny; (5) wzrost znaczenia praktyk mających indywidualny charakter, które dokonują interioryzacji podmiotu (joga), próbują oddziaływać na rzeczywistość, wręcz ją kreować (magia) lub na różne sposoby odczytywać i dokonywać nowej interpretacji (astrologia, astrofizyka)¹¹. Powyższy zestaw cech, choć przedstawiony w skrótowej formie, pozwala stwierdzić, że następuje osłabienie, redukcja lub nawet porzucenie „silnej” ontologii obecnej w religiach zinstytucjonalizowanych. To oznacza przejście do ontologii wieloznacznej i bardziej zrelatywizowanej, w której tym samym terminom przypisuje się już odmienny sens, a który to sens nie ma statusu ostatecznie ustalonego i łatwo podlega dalszej modyfikacji. Sprzyja temu obecna wielokulturowość oraz rozwój technologii i komunikacji powodujący wymianę myśli oraz wpływ azjatyckich koncepcji religijno-filozoficznych. Co za tym idzie, następuje przesunięcie celu religijnego i czynnika zbawczego z pozapodmiotowego do mieszczącego się w obrębie podmiotu, a i sama duchowość ma przez to bardziej autosoteriologiczny i poznawczy charakter. Tomasz Brzozowski, dokonując charakterystyki tego zagadnienia, trafnie zauważa, że:

Współczesna duchowość jest [...] głównie procesem sakralizacji jaźni. Towarzyszy mu najczęściej indywidualna droga prowadząca do sfery *sacrum*, przy czym *sacrum* niekoniecznie musi być ujmowane w kategoriach osobowych, ale może przejawiać się jako niezidentyfikowana siła lub moc od której zależy świat i ludzkość. Ma realną moc ingerowania w historię świata lub w życie człowieka¹².

Problem tu rozważany wpisuje się zarówno w jeden, jak i drugi rodzaj duchowości, choć formalnie odnosi się bardziej do duchowości nieinstytucjonalnej, to w rzeczy samej dotyczy obydwu typów. Ogólnie rzecz ujmując, jakkolwiek rozwój duchowy, osadzony w konkretnej religijności lub poza

¹¹ Por. tamże, s. 10-11.

¹² T.T. Brzozowski, *Religijność czy duchowość? O strukturze przeżyć wewnętrznych człowieka, w: Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 277. Należy zauważyć, że do czasów współczesnych pojęcie duchowości słabo odróżniało się od pojęcia religijności, a ostatecznie zrodziło się na zasadzie wyodrębniania się indywidualnych form religijności oraz większej akceptacji dla osobistych dróg zmierzania do *sacrum*, które mają wsparcie we współczesnych trendach pluralizmu kulturowego. Obecnie istnieje pewna tendencja, nie tylko do zdecydowanego odróżniania obu pojęć, ale wręcz przeciwstawiania sobie. Zob. M. Jarosz, *Pojęcie duchowości w psychologii*, w: *Studia z psychologii w KUL*, t. 16, red. O. Gorbaniuk i in., Lublin 2010, s. 13-15.

nią, wskazuje na pewien proces, w którym z konieczności jakimś poszczególnym etapom należy przypisać adekwatne do nich pewne stany świadomości. Zarówno na początku drogi, jak i u jej celu muszą istnieć, jak się wydaje, dwa powiązane ze sobą rodzaje stanów świadomości. Można odgórnie przyjąć, że musi to być pewien habitualny stan świadomości, czyli jakiś charakterystyczny sposób bycia, któremu towarzyszy powtarzające się określone przeżywanie świata i własnego podmiotowego jestestwa charakterystyczne dla danego etapu drogi duchowej. Wspomniana kwestia oraz rozważany tu problem wymagają przedstawienia zagadnienia świadomości.

Charakterystyka zagadnienia świadomości

Wskazane kwestie dotyczą zagadnienia świadomości, szczególnie samoświadomości jako wiedzy o sobie samym a zarazem elementu kluczowego dla tego, który podejmuje wysiłek doskonalenia duchowego. Rozważane zagadnienie jest czymś niezależnym od danej denominacji religijnej, co oczywiście formalnie wpisuje się bardziej w zakres duchowości współczesnej, choć może pełnić funkcję deskryptywną lub wyjaśniającą dla duchowości w ogóle. Ogólna charakterystyka podkreśla, że świadomość to poczucie „przeżywania lub doznawania, obecności czy zachodzenia czegoś. [...] Specyficzna dla człowieka cecha przeżycia, ujawniająca się jako doznanie określonej treści”¹³. Józef Dębowski wskazuje, że to taki typ zjawisk i procesów psychicznych, które przejawiają się w przytomnym przeżywaniu treści przedmiotowych w szerokim zakresie, począwszy od prostych wrażeń i percepcji, aż po aktywność abstrakcyjno-pojęciową. Wspomniany autor zauważa także, że świadomość „stanowi najwyższą formę integracji życia osobowego człowieka. Współorganizuje jego wszechstronną aktywność życiową i jest podstawowym regulatorem jego zachowania: poznania i działania”¹⁴. Świadomość jest czymś podstawowym odnośnie do całokształtu zachowań i postaw jednostki, gdyż jak czytamy w innym miejscu: „stanowi najwyższy poziom regulacji zachowania człowieka i ujawnia się jako specyficznie wewnętrzne, dostępne bezpośrednio tylko podmiotowi poznanie otoczenia, własnej osoby oraz relacji podmiot-otoczenie”¹⁵. Kwestia wskazanej regulacji dotyczy trzech wymiarów świadomości wzajemnie ze sobą powiązanych, mianowicie: (a) świadomości percepcyjnej – reprezentującej otoczenie za pomocą obrazów; (b) świadomości abstrakcyjnej – pojęciowo-symbolicznej

¹³ A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, kol. 385.

¹⁴ J. Dębowski, *Świadomość*, w: J. Dębowski i in., *Mała encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996, s. 460.

¹⁵ A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów...*, dz. cyt., kol. 386.

reprezentacji otoczenia; (c) samoświadomości – będącej zwrótną reprezentacją własnych niższych warstw świadomości. Powyżej wymienione wymiary stanowią treść świadomości, która jawi się jako zorganizowana w postaci strumienia aktów oraz zarazem wskazuje na podmiot tych aktów jako niezbywalny i niesamodzielny moment każdego aktu bądź przeżycia intencjonalnego przysługujący pewnemu „Ja”¹⁶. Zatem zagadnienie świadomości można sprowadzić do strumienia następujących po sobie aktów dotyczącego wymienionych różnych sfer struktury bytowej człowieka, które są „powielane” i mają określoną budowę. Charakterystyka pojedynczego aktu świadomości pozwala wyróżnić kilka jego najważniejszych elementów składowych¹⁷:

- treść intencjonalną – odnoszącą się do „czegoś”;
- moment intencji – czyli przedmiot tego odniesienia;
- jakość aktu – sposób odniesienia do przedmiotu (np. wyobrażenie, spostrzeżenie, przypomnienie);
- egotyczną orientację – przysługującą konkretnemu podmiotowi, która jest aktem podmiotu;
- moment przeżywania – samoświadomość właśnie spełnianego aktu przez podmiot.

Wymienione cechy pojedynczego aktu wskazują w pewnym uogólnieniu na trzy elementy będące we wzajemnym bliskim stosunku do siebie, mianowicie podmiot, przedmiot oraz samoświadomość. Kluczową cechą jest samoświadomość, gdyż – jak się wydaje – stanowi „To” podmiotu, czyli jeśli chcemy w sposób adekwatny wskazać na jakiś desygnat słowa „podmiot”, to musimy się odwołać do samoświadomości, gdyż właśnie w tym wymiarze dokonuje on samookreślenia. Zasadniczo samoświadomość jest aktem świadomości, gdzie przedmiotem dla podmiotu jest sam podmiot, wskazuje na to wyraźnie Karen Gloy. Autorka ta, rozważając zagadnienie samoświadomości, stwierdza, że jest to „samoujęcie świadomości”¹⁸. Jeśli przyjrzymy się temu zagadnieniu w jego ogólnej charakterystyce, to możemy powiedzieć, że w samoświadomości dochodzi do bezpośredniego i pierwszoosobowego poznania własnych stanów świadomych¹⁹. Ponadto, w niej ujawnia się świadomość „Ja”, która ma zwrótny charakter. Jest obecna sama dla siebie oraz odnosi siebie nie tylko do swoich przedmiotów i procesów ich poznania, ale także wyraźnie wyodrębnia się od tego wszystkiego, czym „Ja” nie jest²⁰. Najczęściej wskazuje się na następujące typy samoświadomości:

¹⁶ Tamże; J. Dębowski, *Świadomość*, dz. cyt., s. 460.

¹⁷ R. Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*, „Analiza i Egzystencja” nr 7 (2008), s. 11.

¹⁸ K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2009, s. 64.

¹⁹ R. Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*, dz. cyt., s. 10.

²⁰ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 327.

- spostrzeżenie wewnętrzne – świadomość w formie zorganizowanej aktowo stanów świadomych lub innych czynności;
- retrospekcję – uwzględnia użycie pamięci, świadomość w formie zorganizowanej aktowo minionych stanów świadomych lub innych czynności;
- spostrzeżenie immanentne – to spostrzeżenie wewnętrzne zmodyfikowane za pomocą redukcji fenomenologicznej;
- proste przeżywanie – nieaktowy element każdego aktu świadomości²¹.

Szczególnie istotny jest typ ostatni spośród tu wymienionych, gdyż tym, co go wyróżnia od pozostałych trzech, jest nieaktowy charakter. Wskazana cecha ma zasadnicze znaczenie, gdyż odsłania nam „najbardziej pierwotny” podmiot. Trzy pierwsze typy samoświadomości z tego względu, że mają postać aktu, są aktami świadomości, co do zasady podobnymi do wszystkich innych, natomiast proste przeżywanie (także określane jako przeżywanie, intuicja przeżywania lub aktualne „Ja”), choć formalnie i z konieczności należy do stanów świadomych podmiotu, to jednak ma odmienną specyfikę, jak się wydaje, nadrzędną. Renata Ziemińska, dokonując charakterystyki natury tego typu samoświadomości, uwypukla jego zasadniczą rolę i przyczynowy charakter. Stwierdza bowiem, że „ten nieaktowy moment wszystkich aktów i stanów świadomych” powoduje, że „są one «świadome»” oraz „w prosty sposób ujawnia podmiotowi te akty i stany w trakcie ich zachodzenia”²². Problem jest tego rodzaju, że typ ten nie może podlegać badaniu inaczej jak w formie minionej w postaci autorefleksji. Cytowana autorka, dokonując pewnego uzasadnienia, pisze że: „Aktualne ja i aktualna intuicja przeżywania są nieuchwytnie, ponieważ to one dokonują wszelkich poznawczych uchwycień”²³. Jest tak, gdyż są już treścią kolejnego aktu, ponieważ: „W momencie próby uchwycenia aktualnego ja i jego aktualnej intuicji przeżywania, para ta natychmiast przenosi się na poziom wyższy i reflektuje swoją właśnie minioną fazę”²⁴.

Oznacza to utworzenie się kolejnego aktu, któremu niezbywalnie i koniecznie towarzyszy już wskazywany rodzaj nieaktowej samoświadomości. Dla pewnego porządku należy powiedzieć, że pojawia się kolejny akt świadomości będący aktem samoświadomości ze względu na swoją treść, któremu towarzyszy wspomniany element, czyli samoświadomość nieaktowa. Analiza

²¹ R. Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*, dz. cyt., s. 10.

²² R. Ziemińska, *Samoświadomość i samowiedza z punktu widzenia epistemologii*, „Analiza i Egzystencja” nr 7 (2008), s. 39. A. Podsiad wskazuje także na akty świadomości, które mają charakter nieaktowy, mianowicie należą do nich m. in.: nastrój, bierno doznawanie wrażeń czy świadomość tła dla każdego aktu, przy braku odniesienia do siebie, czyli braku samoświadomości. Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów...*, dz. cyt., kol. 386.

²³ R. Ziemińska, *Samoświadomość i samowiedza...*, dz. cyt., s. 39.

²⁴ Tamże.

tej kwestii i dokonanie dalszych precyzacji pozwala stwierdzić za Robertem Poczobutem, że to proste przeżywanie lub intuicja przeżywania „jest immanentnym momentem aktualnie spełnianego aktu świadomości”, czyli pojawia się wraz z każdym aktem; natomiast świadomość zorganizowana na sposób aktowy ujawnia swą dwubiegunowość – „jest jednocześnie zorientowana przedmiotowo i samozwrotna”, co oznacza przeżywanie aktów świadomości jak również zachodzenie innych doznań i nastrojów, mających nieaktowy charakter²⁵. Cytowany autor podkreśla rolę samoświadomości nieaktowej: „Przeżywanie stanowi świadomościową (subiektywną, podmiotową) stronę wszelkich aktów świadomych. Bez momentu przeżywania w ogóle nie byłoby świadomości – co najwyżej nieświadomy odbiór i przetwarzanie informacji przez wyspecjalizowane ośrodki (moduły) naszego mózgu”²⁶.

Jak wynika z powyższego, mamy taką sytuację, że w porównaniu do przedstawionego aktu samoświadomości pojawia się podmiot nieempiryczny. Zostało tu zaakcentowane przeżywanie, czyli aktualne „Ja”, które z jednej strony traktowane jest jako element niezależny od strumienia zmieniających się par podmiotowo-przedmiotowych, ale z drugiej ujawnia się właśnie dzięki tym parom.

Wskazany wcześniej podział²⁷ składa się z podmiotu empirycznego związanego ze zmieniającą się przedmiotową treścią oraz elementu decydującego, będącego samym poznawaniem, którego treścią jest swój własny zmieniający się w czasie podmiotowo-przedmiotowy związek. Pojedynczy akt świadomości tworzą przedmiot i podmiot oraz element samoświadomości, inaczej mówiąc, podmiot empiryczny, jego przedmiotowe dopełnienie oraz podmiot „właściwy” jako aktualne „Ja”, mający charakter nadrzędny i przyczynowy, który najbardziej ujawnia się i jedynie pośrednio w sekwencji podmiotowo-przedmiotowych aktów, w których podmiot odnosi się do siebie.

Analogiczną do aktu świadomości strukturę podmiotowo-przedmiotową ma akt poznawczy, co w zasadzie czyni je nieodróżnialnymi od siebie i wobec kwestii tu rozważanych ujawnia interesującą zależność. Charakterystyka zaprezentowana przez Leona Wciórkę przedstawia związek ze świadomością oraz ujawnia, że podmiot w swym akcie poznania zmienia się na rzecz istniejącego w nim przedmiotu intencjonalnego. Akt poznawczy składa się z podmiotowo-przedmiotowej relacji teoriopoznawczej umożliwiającej poznanie danego przedmiotu transcendentnego wobec podmiotu. Kluczowym momentem tego procesu jest ujęcie tegoż przedmiotu przez podmiot i jego istnienie na sposób intencjonalny. Wspomniany autor, odnosząc się do istoty ludzkiego

²⁵ R. Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*, dz. cyt., s. 13.

²⁶ Tamże, s. 13-14.

²⁷ Por. wyżej.

poznania, wskazuje, że relacja ta „polega [...] na zjednoczeniu przedmiotu poznawanego z podmiotem poznającym”²⁸. W innym miejscu dookreśla naturę tejże relacji, stwierdzając, że:

Jest to relacja szczególnego rodzaju. Polega bowiem na pewnym nowym, specyficznym dla czynności poznawczej sposobie istnienia przedmiotu poznawanego w podmiocie poznającym. Podmiot poznający wykonując akt poznania zmienia się, bo rzecz poznawana zaczyna w nim istnieć istnieniem właściwym mu jako podmiotowi. Inaczej mówiąc, jako przedmiot poznania w podmiocie się uobecnia²⁹.

Zatem podmiot istnieje w akcie na sposób ujmowanego przedmiotu. Ostatnia uwaga wydaje się równie interesująca, gdyż sposób ujęcia przedmiotu określa sam podmiot. Autor ten, konkludując swoje rozważania na temat struktury aktów poznawczych i procesu poznania, ujawnia ścisły związek poznania i świadomości oraz immanentną naturę tego procesu: „Stwierdzenie, iż istota poznania ludzkiego sprowadza się ostatecznie do intencjonalnego zaistnienia przedmiotu poznanego w podmiocie poznającym, akcentuje immanentny charakter poznania. Nic nie może więc być poznane, co nie stanie się wewnętrznym przeżyciem świadomości”³⁰. Przedstawiona przez L. Wciórkę struktura aktu poznawczego i główne elementy procesu poznania wskazują na pewnego rodzaju zawłaszczenie podmiotu przez przedmiot oraz na określoną kondycję podmiotu, który sam sprawia, że ujęcie jest właśnie takie. Charakterystyka ta kładzie akcent na funkcję poznawczą właściwego podmiotu, który poznaje za sprawą własnych podmiotowo-przedmiotowych ujęć, zaś takie ujęcie zakrywa bądź może zakrywać, niejako zawłaszczać ów właściwy podmiot. W kontekście rozważań nad samoświadomością Karen Gloy zauważa, że taka sytuacja zawłaszczenia ma miejsce wtedy, gdy następuje zapomnienie o sobie a samoświadomość zostaje utracona. Autorka formułuje swoją definicję samoświadomości na podstawie świadomości różnicy między „Ja” i „nie-Ja”, czyli między „Ja” a tym, co się jawi przedmiotowo w stosunku do niego. Jeśli ta różnica nie jest doświadczana, to jest to jednoznaczne z brakiem samoświadomości. Autorka ta pisze: „Jak długo człowiek zapomina o sobie i naiwnie oddaje się światu, jego Ja rozmywa i rozplywa się w świecie. Wraz ze zwrotem do siebie i powstaniem świadomości różnicy względem świata rodzi się w nim również samoświadomość; tak iż obydwie zjawiska idą ręką w rękę”³¹. Uwaga poczyniona przez K. Gloy wskazuje nam również nie tylko na mechanizm

²⁸ L. Wciórka, *Teoria poznania*, Biblioteka Pomocy Naukowych, t. 8, Poznań 1996, s. 23.

²⁹ Tamże, s. 22.

³⁰ Tamże, s. 23.

³¹ K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 72.

wzrostu, oddzielania „Ja” od „nie-Ja”, lecz ujawnia, że podmiot empiryczny wraz ze zwrotem do siebie wyodrębnia się jako poznający, który jedynie stawia sobie naprzeciw to, co poznawane, lecz już mu nie podlega. Jednak tak rodząca się i wzrastająca samoświadomość podmiotu może się zrealizować tylko dzięki istnieniu aktów o dualnym podmiotowo-przedmiotowym charakterze. Dokonana charakterystyka prowadzi do stwierdzenia, że podmiot empiryczny bez elementu samoświadomości zostaje „zawłaszczony” przez aktualną treść przedmiotową, gdyż treść przedmiotowa jako przedmiot intencjonalny w taki sposób oddziałuje na podmiot empiryczny.

Poczyniona charakterystyka zagadnienia świadomości pozwoli przyjrzyć się, jak należy rozumieć rozwój duchowy, w jaki sposób się na tej podstawie dokonuje, i wskazać na potencjalne obszary doskonalenia i wzrostu.

Rozumienie rozwoju duchowego na gruncie zagadnienia świadomości

Dokonana charakterystyka świadomości pozwala wyróżnić trzy elementy strukturalne, które składają się na pojedynczy akt świadomości, mianowicie: (1) podmiot empiryczny, poznający; związany ze swoim (2) przedmiotowym dopełnieniem, inaczej treścią przedmiotową, poznawane, to także przedmiot intencjonalny aktu poznawczego mający taką samą budowę. Ponadto postulowany jest element trzeci, który ujawnia się, gdy formalnym przedmiotem aktu świadomości jest sam podmiot, stając się *de facto* aktem samoświadomości. Element ten (3) przybiera, w zależności od kontekstu, narracji lub pełnionej funkcji, różne nazwy: samoświadomość nieaktowa, nieempiryczny moment podmiotu, podmiot nieempiryczny, aktualne „Ja”, to, co poznaje w akcie poznawczym. Odmienność nazw wynika również z tego względu, że narracja o świadomości może być prowadzona przedmiotowo, czyli poprzez formalne wyliczenie elementów składowych i ich wzajemnych zależności, oraz podmiotowo, czyli z perspektywy tego, jak „jawi się” to, co jest doświadczane, niejako pierwszoosobowo.

Wskazany podział na podmiot empiryczny i podmiot „właściwy” jest nieco mylący. Podmiot jest jeden i wyłącznie dzięki spekulatywnemu namyślowi oraz samoobserwacji da się wskazać na jego empiryczny i nieempiryczny moment. Podejście bardziej realistyczne i „oddolne” za punkt wyjścia bierze podmiot empiryczny, natomiast właściwy podmiot, aktualne „Ja”, czyli samoświadomość nieaktowa, jest jedynie koniecznym dopełnieniem sekwencji aktów, która ukazuje się jako ściśle zależna od kolejnych aktów, gdyż powstaje wraz z każdym aktem. Natomiast podejście bardziej idealistyczne, „odgórne”, akcent kładzie na moment nieempiryczny, co powoduje, że sekwencja aktów jedynie ujawnia istniejącego, natomiast jego związek, choć konieczny w tej funkcji, jest czymś wtórnym. Mało tego, należy wskazać,

że dzięki takiemu podejściu jest możliwy przeskok na wyższy poziom, gdzie moment empiryczny przedmiotu da się spekulatywnie uprzedmiotowić, wtedy samoświadomość nieaktowa, aktualne „Ja” zyskuje niezależność i samoistość, gdzie to, co empiryczne, ostatecznie jedynie „przydarza się”.

Przedstawiona charakterystyka dokonuje pewnego rodzaju „cofania się w głąb”, co ma na celu uchwycenie wymiaru, który ma charakter nadrzędny lub przyczynowy. Oczywiście, rozważana rola świadomości w procesie rozwoju duchowego nabiera szczególnego znaczenia w przypadku przedmiotów doświadczenia wewnętrznego, czyli, inaczej mówiąc, aktowo zorganizowanych podmiotowo-przedmiotowych własnych wytworów, które mają dualistyczną strukturę, tworzą akt poznawczy i uczestniczą w procesie poznania. Tutaj ujawnia się właściwa rzeczywista trudność z wyodrębnianiem się „Ja”, a zarazem związana z tym możliwość rozwoju. Wobec przedmiotów doświadczenia zewnętrznego powstanie samoświadomości, czyli świadomości różnicy podmiotu w stosunku do tego typu obiektów następuje natychmiastowo, mimo częstego „odurzania” światem, zawłaszczenia przez niego, połączonego z zapominaniem o sobie. Natomiast w przypadku doświadczeń wewnętrznych, czyli wskazanych wcześniej pojęciowo-symbolicznych prezentacji, wyodrębnianie się „Ja” z własnych wytworów jest złożone i ma charakter procesu. Należy je postrzegać jako zadanie, które, jak się wydaje, ma dwa etapy. Pierwszy dotyczy zbudowania koncepcji „Ja”, pojęciowego określania, czyli budowania światopoglądu i kultuwowania przekonań o sobie, z którymi podmiot się utożsamia, za pomocą których się wyraża oraz w których się, póki co, „odbija”. Natomiast etap drugi związany jest z odkrywaniem prawdziwego „Ja” pośród wytworzonych i wytwarzanych „obrazowań siebie”. Ten właśnie etap należy postrzegać jako swoistą zdolność, powodującą ujawnianie się samoświadomości w formie nieaktowej, która wraz z rozwojem jest coraz większą świadomością różnicy wobec tego, co ma formę aktową – podmiotowo-przedmiotową. Jeśli w tych aktach podmiot odnosi się do siebie, to jest to jeden z typów samoświadomości aktowej, które są jednak wtórne wobec samego podmiotu, gdyż sam je tworzy. Trudność w pojawieniu się (a raczej jej dostrzeżeniu lub rozpoznaniu) samoświadomości nieaktowej polega na tym, że samoświadomość aktowa ma charakter konceptualny, czyli *de facto* konceptualne „Ja”, „zakrywa” prawdziwe „Ja”. Jednak nie to jest problemem, że w ogóle taki proces ma miejsce, gdyż jest naturalnym etapem rozwoju, lecz wspomnianą trudność tworzy uporeczywość trwania podmiotu w takim postrzeganiu siebie i identyfikowaniu się z nim.

Konstituowanie się podmiotu zachodzi dzięki przedmiotowi, który się jawi w polu świadomości jako jego „nie-Ja”. Kwestia ta jest widoczna, gdy rozważamy strukturę aktu poznawczego, gdzie podmiot konstituuje się, doznając przedmiotu, i wraz ze zwrotem do siebie konstituuje się jako „Ja”

poprzez „bycie naprzeciw” wszelkiej przedmiotowej treści, którą ujmuje. Można powiedzieć, że jest to pewnego rodzaju nieempiryczny moment obdarty poznaniem nadbudowany nad tym, co empiryczne, manifestujący się wraz z konstytuowaniem się podmiotowo-przedmiotowego aktu świadomości. Ów podmiot empiryczny trwa, aktualizując się wraz z każdym aktem za sprawą swojego dopełnienia, czyli przedmiotowej treści. Oczywiście ten moment, będący samym poznaniem, tyczy się właściwego podmiotu (podmiotu nieempirycznego), gdzie przeziiera on poprzez poszczególne akty w formie samoświadomości nieaktowej.

W kwestii wyrażenia skutków rozwoju możemy posłużyć się pojęciem bardziej ogólnym od pojęcia samoświadomości, mianowicie pojęciem samopoznania. Korzystając z charakterystyki przedstawionej przez R. Poczobuta³² dotyczącej tego zagadnienia, należy stwierdzić, że samopoznanie jest czynnością pozyskiwania informacji o sobie bądź jest to wytwór tej czynności. Ponadto, wskazana czynność może odbywać się z udziałem świadomości lub podprogowo oraz ma charakter procesu dokonującego syntezy z ujęć cząstkowych, która następnie zostaje wyrażona za pomocą odpowiednich autoprezentacji: wyobrażeń, pojęć, sądów, modeli wytworzonych przez podmiot. Samopoznanie w swym aspekcie wytwórczym stanowi przejawienie za sprawą aktów świadomości mające pewną poznawczą jakość i treść oraz, co należy przyjąć, pewien stan habitualny, określone rozumienie siebie, które następnie zostaje wyeksplikowane za pomocą języka. Ten ostatni aspekt dotyczy już samowiedzy będącej skutkiem samopoznania, która winna spełniać według cytowanego autora pewne kryteria: (a) zdolność do pojęciowej kategoryzacji własnych stanów wewnętrznych winna być odpowiednio uzasadniona oraz (b) być prawdziwa lub przynajmniej podmiot musi mieć mocne przekonanie o prawdziwości tej wiedzy³³. Jednak sama autoprezentacja jest już, czymś wtórnym. Jest co prawda aktowym stanem świadomości, ale zawiera określone „przedstawienie” siebie, czyli pewną aktową formę rozumienia siebie przez podmiot, której treść powinna stawać się bogatsza wraz postępowaniem podmiotu.

Na podstawie powyższych rozważań zasadniczo możemy wyróżnić następujące trzy elementy, mianowicie:

- element nadrzędny, będący również celem do odkrycia: samoświadomość nieaktowa, aktualne „Ja” lub krótko „Ja”, nieempiryczny lub „właściwy” podmiot, poznanie (czysta *gnosis*) w akcie poznawczym

³² R. Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*, dz. cyt., s. 6-7.

³³ Tamże, s. 8.

oraz świadomość różnicy w przedstawionej definicji samoświadomości zaprezentowanej przez K. Gloy;

- pierwsza składowa aktu (poznawczego, świadomości): podmiot empiryczny lub krótko podmiot, świadomość, poznający;
- druga składowa tegoż aktu, konieczne dopełnienie pierwszej składowej: wszelka przedmiotowa treść, czyli, po prostu przedmiot lub przedmiot intencjonalny, poznawane.

Podmiot wzrasta w swojej samoświadomości, różnicując się wobec rozmaitych obiektów, czemu towarzyszy rozumienie siebie jako „Ja”. Oczywiście, owo „Ja” jest początkowo bardzo mgliste i prawie nie „widzi siebie” lub widzi jego peryferie. Rozwój duchowy jest procesem wzrostu samoświadomości i konstytuowania się „Ja” jako podmiotu empirycznego, które dokonuje wyodrębnienia siebie z określonej klasy obiektów będących składową pola możliwego doświadczenia przysługującego człowiekowi. Proces ten dotyczy podmiotu empirycznego, gdyż w każdym momencie swojego istnienia jest ukonstytuowany na zasadzie relacji podmiotowo-przedmiotowej, natomiast wzrastanie ostatecznie polega na odkrywaniu siebie poprzez wyodrębnianie się aktywności samego „Ja” wraz z wyróżnianiem się określonych obiektów i separacją od nich. Z tej perspektywy swoista droga rozwoju w zaprezentowanej tutaj formie jest konstytuowaniem się „Ja” polegającym na wyodrębnianiu się siebie z obiektów możliwego pola doświadczenia oraz umacnianiu takiego rdzenia w sobie, w którym zrozumienie siebie i swoich aktów występuje w postaci zdolności podlegającej stałemu wzrostowi. Zasadniczo oznacza to zdolność do uprzedmiotowienia własnych wytworów, czegokolwiek one dotyczą. Najpierw dotyczy to poziomu obiektów zmysłowych w całej swej rozciągłości, a następnie zdolność ta „zmierza” coraz bardziej „w głąb” siebie po doświadczenia wewnętrzne aż do pojawienia się i pojawiania się („bycia świadomym”) samoświadomości nieaktowej. Miarą rozwoju duchowego jest zdolność do wyodrębniania się „Ja” wobec określonych przedmiotów, a konkretnie do samoświadomości podmiotu w różnego typu aktach świadomości, który dąży (lub powinien dążyć) do powstania samoświadomości nieaktowej i jej trwałej obecności we wszystkich aktach pojawiających się w strumieniu świadomości. Podmiot „właściwy” jest nierozdzielny od podmiotu empirycznego, gdyż do swojego ukonstytuowania, potrzebuje przedmiotowej strony w relacji teoriopoznawczej. Wynika to także ze stanu podmiotu przebywającego w stanie samoświadomości nieaktowej, ponieważ samoświadomość nieaktowa ujawnia się dzięki stanowi świadomości, który ma charakter aktowy, czyli podmiotowo-przedmiotowy.

Na zakończenie niniejszych rozważań należy jeszcze wskazać ogólnie rolę, jaką może odgrywać przedstawione tu zagadnienie świadomości zarówno w duchowości tradycyjnej, jak i duchowości współczesnej. W przypadku

duchowości tradycyjnej, instytucjonalnej, która bazuje na terminach ontologicznych i pozapodmiotowych, rozważane tu zagadnienie świadomości może pełnić jedynie funkcję pomocniczą – dookreślającą. Ze względu na zdefiniowany w tym typie duchowości w terminach ontologicznych cel soteriologiczny oraz przedmiot religijny (*sacrum*), zachodzi konieczność przekładania terminologii ontologicznej na teoriopoznawczą wraz z zachowaniem sensu i wskazaniem na większe znaczenie tej pierwszej. W przypadku duchowości współczesnej kategoria świadomości odgrywać może dwojaką rolę, jako konkretna propozycja rozwoju duchowego należąca do duchowości współczesnej bądź pełnić funkcję analogiczną jak w przypadku duchowości tradycyjnej, czyli dookreślać znaczenie terminów na gruncie jakiejś koncepcji rozwoju duchowego wpisującej się w kategorię duchowości współczesnej.

SPIRITUAL DEVELOPMENT FROM THE PERSPECTIVE OF CONSCIOUSNESS. OUTLINE OF THE PROBLEM

Summary

The article focuses on the issue of spiritual development from the perspective of consciousness. The question of spiritual development exists in close connection with the concept of spirituality. The issue of consciousness can be reduced to three elements that make up a single act of consciousness: an empirical subject, complementing the object, and a non-act self-awareness, i.e. a non-empirical or proper subject. Self-awareness plays a key role in spiritual development in the field of consciousness. The development of self-awareness should strive to reveal non-act self-awareness, but it has a similar structure and is experienced like any other acts of awareness. Spiritual development is the process of the of self-awareness growth and the constitution of the "Self" as an empirical subject that separates itself from a specific class of objects that are a component of the field of possible experience for a person. The effects of spiritual development can also be described as self-knowledge, which can be a conceptual explanation of either actual experiences or a more stable state of the human subject.

Keywords: consciousness; self-awareness; the Self; spirituality; spiritual development; cognition

Słowa kluczowe: świadomość; samoświadomość; „Ja”; duchowość; rozwój duchowy; poznanie

BIBLIOGRAFIA

- Baniak J., *Wprowadzenie. Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 7-19.
- Brzozowski T.T., *Religijność czy duchowość? O strukturze przeżyć wewnętrznych człowieka*, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 267-291.
- Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej – 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004.
- Dębowski J., *Świadomość*, w: J. Dębowski i in. *Mała encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996, s. 460-461.
- Dębowski J., *Samoświadomość*, w: J. Dębowski i in. *Mała encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996, s. 417.
- Jarosz M., *Pojęcie duchowości w psychologii*, w: *Studia z psychologii w KUL*, t. 16, red. O. Gorbaniuk i in., Lublin 2010, s. 9-22.
- Gloy K., *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2009.
- Kłoczowski J. A., *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy*, w: *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 13-20.
- Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.
- Moskal P., *Problematyka filozofii duchowości*, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 39-48.
- Poczobut R., *Rodzaje samoświadomości*, „Analiza i Egzystencja” nr 7 (2008), s. 5-31.
- Podsiad A., Więckowski Z., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.
- Socha P., *Psychologia rozwoju duchowego*, w: *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-44.
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
- Wciórka L., *Teoria poznania*, Biblioteka Pomocy Naukowych, t. 8, Poznań 1996.
- Wysocki A., *Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża*, w: *Wychowanie do dialogu*, red. K. Rędziński, Częstochowa 2008, s. 69-92.
- Zaborowski Z., *Teoria treści i formy samoświadomości*, Warszawa 2000.
- Ziemińska R., *Samoświadomość i samowiedza z punktu widzenia epistemologii*, „Analiza i Egzystencja” nr 7 (2008), s. 33-51.

Adam Wysocki – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (2014). Absolwent Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Studiował także teologię na Wydziale Teologicznym na UAM, a od 2016 roku jest wykładowcą tegoż Wydziału. Jego zainteresowania badawcze obejmują: filozofię religii, komparatystykę religijną, dialog międzykulturowy oraz międzyreligijny. Zajmuje się także zagadnieniami duchowości w systemach filozoficzno-religijnych Wschodu i Zachodu. Autor artykułów w czasopismach naukowych i fachowych dotyczących filozofii religii, dialogu międzyreligijnego oraz duchowości.

SEBASTIAN SOBKOWIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Relacje między filozofią a współczesną nauką na przykładzie pism Wernera Heisenberga

Współcześnie za miarę postępu dokonanego przez ludzkość przyjęto dość jednomyślnie liczbę przełomowych odkryć naukowych i rozwiązanych problemów medycznych, czasem także skuteczność w rozwiązywaniu trudności natury społecznej. Agresywny pragmatyzm, utylitaryzm, pogardzanie ludźmi nieużytecznymi i racjonalno-umysłowa pycha zadomowiły się w zachodnio-europejskiej mentalności za kurtyną z napisem: Co ja, my, ludzkość, będziemy z tego mieli? Zapominając o paradygmacie personalistycznym, zapomniano także o konsekwencjach wynikających z jego odrzucenia. Fizyka stała się dla współczesnych nieuświadomianym *arche*, zasadą, bez której życie nie miałoby sensu. Dobrze odgrywa rolę absolutu, gdyż jej prawa podtrzymują świat w istnieniu, porządkują go i działają w sposób wymykający się prostemu oglądowi. Człowiek próbuje zaspokoić głód sensu przez uniezależnienie się od wszystkiego, co go przekracza, odrzucając także krępującą moralność, wierząc jedynie w praktyczny wymiar ludzkiego życia i w to, co w nauce uda się zmierzyć¹. W czasach królowania pragmatyzmu pytanie o związek fizyki i filozofii może wydawać się niezrozumiałe. Przeświadczenie o pewności wiedzy zdobytej za pomocą metody naukowej kontrastuje z pogardzanym nieraz filozofowaniem, choć jest ono przecież także nauką. Dziś jednak zawęża się często rozumienie pojęcia nauki do nauk empirycznych.

Są one w powszechnym mniemaniu rozdzielone, podobnie jak nauka i religia, rozum i wiara, filozofia i życie codzienne. Wszystkie te antagonizmy, choć pozorne, stanowią dziś niemalże kantowską formę postrzegania świata.

¹ Por. K. Stachewicz, *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, „Filozofia Chrześcijańska” 6 (2009), s. 10.

Ich zestawienie w przeciwieństwa bierze się paradoksalnie z tego, że wyrażają one z jednego źródła, którego odkrycie może stanowić znaczne ubogacenie dla każdego filozofa, nawet tego biernego, którym jest każdy z ludzi.

Szczególnie ciekawie prezentuje się związek nauki i filozofii, gdy spojrzymy na proces, który dokonał się na przełomie XIX i XX wieku. Ten czas to okres największych odkryć w fizyce w całym jej dziejach.

Przełomowe teorie: względności i kwantowa, stanowią przewrót w rozumieniu procesów rządzących światem. Można je porównać do rewolucji kopernikańskiej z XVI wieku. Jednym z takich rewolucjonistów, żyjących w czasach wspomnianej przemiany, był także niemiecki uczoney, Werner Heisenberg, z którego dzieł skorzystano, aby omówić wspomniany związek.

Okoliczności powstania dzieł Heisenberga

Od czasów Newtona do początku XX wieku fizyka rozwijała się w szybkim tempie. Dotychczas zdawało się, że ustalone i przyjęte prawa mechaniki Newtona są definitywne, zdolne oprzeć się wszelkiej krytyce, co potwierdzały kolejne eksperymenty fizyków różnych dziedzin. Na gruncie filozofii mogliśmy zaobserwować zmianę w postrzeganiu niektórych terminów, takich jak: przestrzeń, czas, przyczynowość i poznanie, gdy na areopag filozoficznych poglądów wystąpił Kant. Nie zmienił on jednak powszechnego mniemania o świecie, które nadal było bliższe Newtonowi, sformułował jedynie odmienne filozoficzne stanowisko. Także fizyka, której podstawą był mechanicyzm, w niewielkim stopniu uległa proponowanym przez królewieckiego filozofia zmianom². Jednakże, „około 1900 roku przed systemem tym [Newtonowskim – przyp. S.S.] wyrosła podwójna trudność”³. Prawdziwym przełomem stał się wiek XX, ze względu na wielość wybitnych postaci świata fizyki, które zaznaczyły swoje miejsce między innymi przez naukowe odkrycia i nowe teorie. W wielu przypadkach musiały być długo uzasadnianie przez ich twórców, aż zdołały przewyciężyć opór paradygmatu Newtonowskiego mechanicyzmu.

Jednym z takich twórców jest Werner Heisenberg (1901-1976), „jeden z najwybitniejszych fizyków XX wieku i w historii fizyki w ogóle”⁴. Był synem filologa klasycznego, otrzymał więc gruntowne filozoficzne wykształcenie.

² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2005, s. 272.

³ C.F. von Weizsäcker, *Wernerowi Heisenbergowi in memoriam*, w: W. Heisenberg, *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 5.

⁴ A.K. Wróblewski, *Słowo wstępne*, w: W. Heisenberg, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 5.

Kiedy zaczął interesować się fizyką, teoria kwantowa Plancka była już w zasadzie kompletnie sformułowana, co umożliwiło młodemu Heisenbergowi zapoznanie się z jej pełną treścią⁵. Miał wiele wątpliwości co do jej interpretacji oraz do sformułowanego przez Bohra modelu atomu. Widział potrzebę stworzenia nowej matematyki, zaproponował więc rachunek macierzowy, który bez pojęcia orbit atomowych potrafił wyjaśnić strukturę widma atomowego i był zgodny z teorią Bohra⁶. Pojęcie orbit atomowych było dla niemieckiego fizyka dużym problemem, ponieważ nie był w stanie wyobrazić sobie, jak atom, w którym elektrony poruszają się po orbitach, może być strukturą stabilną. Postulował więc, że orbita może być określona tylko wtedy, jeżeli określimy dokładnie położenie i pęd elektronu w tej samej chwili. Jednak niemożliwe jest, aby zbadać obie te wielkości za pomocą laboratoryjnego pomiaru, ponieważ każdy akt badawczy niszczy stabilność atomu, tworząc jego inny niż przed pomiarem stan wzbudzony⁷.

Jeżeli chcemy zbadać elektron, informację o nim można uzyskać, na przykład kierując na niego wiązkę światła. Cząsteczki światła – fotony – oddziałują jednak w skali mikroskopowej z elektronami, powodując zmianę ich stanu. To wzajemne oddziaływanie narusza w znaczny sposób położenie i energię elektronu. Możemy więc poznać położenie tej cząstki tylko w momencie obserwacji, wcześniej i później położenia nie można określić⁸. Tak Heisenberg sformułował swoją słynną relację nieoznaczoności: „Iloczyn nieokreśloności dla położenia i ilości ruchu (przez ilość ruchu rozumie się iloczyn masy i prędkości) nie może być mniejszy niż stała działania Plancka”⁹. Dodatkowo argumentował, że jeżeli zjawisko obserwowane podlega mechanice kwantowej, to takim samym prawom podlega też akt obserwacji, stąd biorą się problemy z dokonaniem pomiaru niezmiennego stanu układu. Ta niedokładność pomiaru ma jednak całkowicie nowy charakter. Nie wynika ona, jak wiele poprzednich problemów fizyki, z niedoskonałości przyrządów pomiarowych lub błędów badacza, lecz należy ona do istoty zjawisk kwantowych i nie może zostać nigdy usunięta¹⁰.

Nie oznacza to, że Heisenberg zaprzeczał istnieniu zasad przyczynowych w zjawiskach, lecz tylko, że niemożliwe jest ich precyzyjne określenie za pomocą dostępnych środków¹¹. Określił w ten sposób pewne granice

⁵ Por. C.F. von Weizsäcker, *Wernerowi...*, w: W. Heisenberg, *Część...*, s. 6.

⁶ Por. P.A.M. Dirac, *Matematyczne podstawy teorii kwantów*, tłum. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XII/1997, s. 108.

⁷ Por. C.F. von Weizsäcker, *Wernerowi...*, w: W. Heisenberg, *Część...*, s. 7.

⁸ Por. A. van Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1963, s. 333.

⁹ W. Heisenberg, *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 107-108.

¹⁰ Por. K. Kłósak, *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, „Roczniki Filozoficzne KUL” I/1948, s. 202.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t. 3, s. 277.

współczesnej fizyki. Poza fizyczną teorią nieoznaczoności, Heisenberg zajmował się także filozoficznymi implikacjami fizyki współczesnej, zmianą znaczenia pojęć takich jak: materia, czas, przestrzeń i przyczynowość.

Materia

Źródeł pojęcia materii należy szukać w starożytności. Jednym z konfliktów w stanowiskach filozoficznych był platońsko-demokrytejski spór między idealizmem a materializmem. Zaczniemy od Platona. Dokonał on z punktu widzenia historii myśli szczególnego odkrycia. Zredukował materię do liczb. W dziele *Timajos* jako składniki materii przedstawił cztery żywioły, składające się z trójwymiarowych brył. Te składały się z trójkątów, a te z odcinków. Odcinek określają dwa punkty – liczby. „I w ten sposób wszystko redukuje się do liczby”¹². Fundamentalną zasadą świata były więc byty idealne – matematyczne. Demokryt i Leukippos byli atomistami materialistami, głoszącymi realne istnienie najmniejszych składników materii (atomów). Ich relacje i zmiana położenia są przyczyną wszelkiej różnorodności i zmienności w przyrodzie¹³.

Pewnym podobieństwem do koncepcji atomistycznej była zbudowana na newtonowskiej kanwie dziewiętnastowieczna nauka o absolutnej przestrzeni, w której poruszają się atomy zgodnie z deterministycznymi prawami klasycznej mechaniki. Pierwsze intuicje końca XIX wieku mogły wydać się filozofom nieoczekiwanym powrotem do demokrytejskich atomów, jednak im obszerniejsza była wiedza fizyczna, tym bardziej opozycyjna stawała się wobec antycznego atomizmu¹⁴.

W zależności od koncepcji atomom przypisywano następujące własności: niezmiennosc, niezniszczalność, realność w czasie i przestrzeni, posiadanie niezmiennych cech, rozróżnialność, indywidualność. O ile cechy niezmienności i niezniszczalności obaliła całkowicie teoria względności, te i pozostałe zweryfikowała także mechanika kwantowa¹⁵.

Albert Einstein w teorii względności zachwiał odwiecznym pojęciem materii, przedstawiając prawo równoważności masy i energii w postaci wzoru

¹² C.F. von Weizsäcker, *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” II / 1979/80 s. 15.

¹³ Por. A. Łukasik, *Filozofia nauki Wernera Heisenberga*, w: *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski i D. Sagan, Zielona Góra 2015, s. 347.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. A. Łukasik, *Atomizm dawniej i dziś. O niewspółmierności ontologicznej klasycznego i kwantomechanicznego pojęcia elementarnych składników materii*, „Studia Philosophiae Christianae” 45 (2009) 1, s. 136.

fizycznego: $E = mc^2$. Zostało ono sformułowane około roku 1906 dzięki analizie zachowania elektronu¹⁶. Ponieważ podstawowym postulatem szczególnej teorii jest graniczna wartość prędkości światła, oznacza to, że trudniej jest przyspieszyć ciało już poruszające się niż pozostające w spoczynku. Każdej wartości energii ciała jest właściwa bezwładność, a więc masa. Ta relacja jest jednak szczególna, ponieważ przyrost masy bezwładnej wraz z prędkością dla ciał o tak małych masach jak elektron jest stosunkowo niewielki, dlatego nie został wcześniej zauważony. Widzimy więc, że zmiana masy ciała nie jest związana z przyrostem jego ilości. Jest to twierdzenie radykalnie sprzeczne z dotychczasowymi synonimicznymi pojęciami masy i ilości substancji¹⁷. Jak zauważa Heisenberg: „Zasada równoważności masy i energii, niezależnie od swego znaczenia fizycznego, zrodziła problemy związane z bardzo starymi zagadnieniami filozoficznymi”¹⁸. Naruszono także postulat niezniszczalności i trwałości materii. Dowiedziono bowiem, że w procesie poruszania się cząstek elementarnych z prędkością bliską prędkości światła mogą powstawać nowe cząstki z ich energii kinetycznej lub ginąć, zamieniając się w promieniowanie, gdy prędkość się zmniejsza. Potwierdzono eksperymentalnie, stosując dawną terminologię, że z niczego (energii nigdy nie przypisywano wartości materialnej) może powstać materia. Taki proces może także przebiegać w stronę odwrotną, gdy niektóre cząstki w wyniku na przykład zderzeń z innymi anihilują, emitując jedynie promieniowanie¹⁹.

Dodatkowo w szczególnej teorii mamy do czynienia także z innym zjawiskiem, nazywanym kontrakcją Lorentza. Heisenberg podaje to jako hipotezę: „że poruszające się ciała ulegają kontrakcji, skróceniu w kierunku ruchu, przy czym skrócenie to zależy od prędkości tych ciał, i że w różnych układach odniesienia mamy do czynienia z różnym czasem pozornym”²⁰. Przy prędkościach relatywistycznych (bliskich prędkości światła), mierząc dwa identyczne ciała: pozostające w spoczynku oraz szybko się poruszające, uzyskamy w momencie pomiaru różną długość. Ciało poruszające się skraca się w kierunku ruchu. Co prawda rozmiar w przestrzeni nie należy do istoty bytu, lecz do jego przypadłości, napotykamy tutaj pewną trudność. Mierzalne rozmiary przedmiotu mogą się zmienić tylko przez wybór innego układu odniesienia²¹.

Nie można więc utożsamiać pojęć starożytnych substancja lub materia z masą rozumianą na gruncie fizyki współczesnej. Postulowanym przez

¹⁶ Por. W. Heisenberg, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 19.

¹⁷ Por. tenże, *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1962, s. 112.

¹⁸ Tamże, s. 113.

¹⁹ Por. tamże, s. 113.

²⁰ W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 107.

²¹ Por. R. Katz, *Wstęp do szczególnej teorii względności*, tłum. A. Blinowska, Warszawa 1967, s. 39-40.

Heisenberga jedynym dozwolonym twierdzeniem jest zdanie: „[...] masa i energia są dwiema różnymi postaciami tej samej substancji”²², tym sposobem można zgodzić się, że tak pojmowana substancja jest niezniszczalna, przejawia się bowiem raz jako masa, raz jako energia.

Niezmiennność na gruncie mechaniki kwantowej także nie ma zastosowania, ponieważ poszczególne atomy w procesie rozpadu lub syntezy promieniotwórczej mogą zmieniać się w inne, o innych właściwościach. Nie tylko jednak pierwiastki promieniotwórcze mogą się przekształcać. Także same cząstki elementarne rozpadają się na inne. Niektóre są trwałe i tylko w wyniku działania siły zewnętrznej ulegają przemianom, są jednak też inne, które samorzutnie (dzięki krótkiemu czasowi życia) się przemieniają. Rozpad cząstek nie jest jednak tak oczywisty, że można do niego zastosować klasyczny język. Jeżeli cząstka rozpada się na kilka składników, to nie znaczy, że przed rozpadem istniały one w niej realnie²³. Jak twierdzi Heisenberg, „materia jest więc całkowicie przeobrażalna”²⁴, co jest sprzeczne z antycznymi założeniami atomistów.

Ciekawie przedstawia się zagadnienie posiadania przez cząstki elementarne określonych cech. Cechy w mechanice kwantowej są dwójakiego rodzaju. Jedne, zgodne z klasycznym rozumieniem, przysługują niezależnie od pomiaru. Należą do nich np. ładunek lub masa spoczynkowa. Pomiar określa ich wielkość (stan), który był przed pomiarem, w jego czasie i po nim. Gdy dokonamy kolejnego pomiaru (przy zachowaniu tego samego stanu), wynik będzie ten sam. Jednak w przypadku pędu, prędkości i położenia istnieje problem związany z ich pomiarem. Za każdym razem, gdy dokonujemy pomiaru, wynik będzie inny, ponieważ stan tych obiektów nie jest określony, lecz jest reprezentowany przez pewną przestrzeń stanów – możliwości²⁵.

Także zagadnienie rozróżnialności poszczególnych cząstek przedstawia się przeciwnie niż w klasycznym paradygmacie. Dowolne cząstki klasyczne, choćby były identyczne, to znaczy takie same pod względem cech, mogą zostać rozróżnione na podstawie położenia lub trajektorii ruchu. Współcześnie, gdy położenie i pęd są jedynie możliwościami zależnymi od aktu pomiaru, nie jest możliwe rozróżnienie dwóch identycznych cząstek. Można to porównać do rzutu dwiema monetami. Jeżeli są one identyczne, tj. nierozróżnialne, jednokrotny rzut przedstawi jedynie trzy stany: (a) na obu wypadnie orzeł, (b) na obu reszka lub (c) po jednym orle i reszce. Jeżeli monety byłyby

²² W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 113.

²³ „Na przykład neutron, gdy wchodzi w skład jąder atomowych, zachowuje się jak cząstka trwała, ale neutron swobodny rozpada się na proton, elektron i antyneutrino elektronowe. Nie znaczy to jednak, że neutron zbudowany jest z protonu, elektronu i antyneutrino elektronowego” – A. Łukasik, *Atomizm...*, s. 139.

²⁴ W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 161.

²⁵ W. Heisenberg, *Ponad...*, s. 207.

rozdzielalne, stany byłyby cztery, ponieważ istotne byłoby, na której monecie wypadł orzeł, a na której reszka. Stan (c) rozpada się na 2 stany (c') orzeł i reszka oraz (c'') reszka i orzeł. Z punktu widzenia fizyka cząstki w rozumieniu klasycznym mogą zostać rozróżnione, natomiast w kwantowym – nie²⁶.

Separowalność cząstek oznacza ich autonomiczne istnienie w przestrzeni i brak oddziaływań, jeżeli są od siebie znacznie oddalone. To jedna z najpóźniej obalonych właściwości cząstek. Nie sposób bowiem z całkowitą pewnością określić stanu jednej z dwóch oddziałujących cząstek, gdy zmierzmy stan drugiej z nich, ponieważ akt pomiaru oddziałuje nie tylko na cząstkę jemu poddawaną, ale także na cząstkę, która jest z nią w relacji²⁷.

Powracając do przedstawionego na początku przeciwstawienia Platona i Demokryta, widzimy, że pomimo pozornego zbliżania się nauki XIX wieku do dawnego atomizmu, w miarę postępu atomizm w demokrytejskim brzmieniu utracił całkowicie swój autorytet. Zanegowano większość praw rządzących materią, zarówno fizycznych, jak i filozoficznych. To, co wiemy dziś o materii, bardziej odpowiada pomysłowi Platona, w którym wszelkie prawa materii redukują się do liczb – wzorów matematycznych, a nie do konkretnych materialnych elementów. Sam Heisenberg formułuje taki wniosek: „Fizyka współczesna zdecydowanie odrzuca tę tezę materializmu Demokryta i opowiada się za stanowiskiem Platona i pitagorejczyków”²⁸.

Heisenberg w porównywaniu koncepcji pitagorejczyków ze współczesną idzie jeszcze dalej, twierdząc, że same atomy nie są korpuskułami (cząstkami), lecz bardziej formami matematycznymi. Co prawda nie są to formy tak banalne, jakie zaproponował Pitagoras – figury geometryczne w płaszczyźnie euklidesowej, lecz formy zaawansowanej dynamicznej matematyki, która dopiero się tworzy. Jest to związane z falowymi własnościami materii, które w zasadzie są możliwe do wyrażenia równaniem funkcji falowej. Sama cząstka przestaje więc być bryłą w przestrzeni, gdyż lepiej można określić ją za pomocą funkcji falowej. Nie jest ona wprawdzie zdolna powiedzieć wszystkiego o danej cząstce, lecz daje pewien jej obraz, który można wykorzystać w dalszych obliczeniach i doświadczeniach. Wiele współczesnych dociekań fizycznych opiera się właśnie na badaniu własności równań falowych nieznanych składników mikroświata²⁹.

Na koniec rozważań o subatomowej strukturze świata należy poczynić ważną uwagę, którą formułuje również sam Heisenberg. „Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że filozofowie greccy mieli jakąś genialną intuicję, skoro doszli do tych samych albo bardzo podobnych wniosków, do jakich

²⁶ Por. A. Łukasik, *Atomizm...*, s. 153.

²⁷ Por. tamże, s. 159.

²⁸ W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 51.

²⁹ Tamże.

doszła nauka nowożytna po wielu stuleciach wytężonej pracy wielu badaczy posługujących się eksperymentem i matematyką. Wniosek taki byłby całkowicie niesłuszny³⁰. Wielkim zawodem byłoby stwierdzenie, że po włożeniu tak wielkiego wysiłku znaleźliśmy się znów w punkcie wyjścia. Nauka współczesna korzysta jednak z zupełnie innej metody, opierając swoje prace na wnioskowaniu empirycznym. Nie znaczy to, że wzgardzono metodą filozoficzną. Za jej pomocą nie można jednak tworzyć fizycznych eksperymentów. Natomiast z twierdzeń nauki współczesnej można wywnioskować wiele jeszcze bardziej fundamentalnych właściwości, które wszystkie tworzą spójny system. „Mimo wszystko jest faktem, że niektóre twierdzenia antycznej filozofii przypominają koncepcje nauki współczesnej. Świadczy to o tym, jak daleko można zajść nawet bez dokonywania eksperymentów, jeśli dane potoczne doświadczenia niestrudzenie usiłuje się uporządkować logicznie i ująć z punktu widzenia pewnych ogólnych zasad”³¹.

Czas

Drugim szczególnym terminem, obecnym zarówno w filozofii, jak i w fizyce, jest czas. Heisenberg pyta: „Co było, zanim rozpoczął się upływ czasu? Co nastąpi, gdy się on skończy? A może czas w ogóle nie ma początku ani końca?”³².

Teoria względności Einsteina zrewolucjonizowała podejście do pojęcia czasu. Do chwili jej powstania, niezależnie czy definiowano czas jako subiektywny, czy obiektywny, mierzono go w ten sam sposób. Przede wszystkim jasne było, że jeżeli zsynchronizujemy dwa zegary, to niezależnie jakie dwa zdarzenia będą równoczesne przy pomiarze dokonany przy jednym z nich, będą także równoczesne przy pomiarze dokonany przy użyciu drugiego zegara. Einstein jednak precyzuje, że według postulatów jego teorii zdarzenia będą równoczesne tylko, gdy będą jednakowo odległe od obu obserwatorów. W innych przypadkach zdarzenie pierwsze może być przez pewnego obserwatora dostrzeżone jako wcześniejsze od drugiego, przez innego zaś jako późniejsze od drugiego. Wszystko zależne jest od położenia i prędkości obserwatorów³³. Oczywiście nie można tutaj zanegować istnienia związków przyczynowych, ponieważ jeżeli jedno zdarzenie wywołuje drugie, to znaczy nie można w żaden sposób odwrócić ich kolejności przez wybór innego aktu

³⁰ W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 61.

³¹ Tamże, s. 62.

³² Tamże, s. 119.

³³ Por. R. Katz, *Wstęp...*, s. 35.

odniesienia³⁴. Fałszywe jest klasyczne twierdzenie, że uniwersalny czas płynie jednakowo dla wszystkich³⁵. Heisenberg, komentując, pisze: „jeżeli zaś chodzi o czas, to wydaje się, że istnieje coś w rodzaju jego początku”³⁶.

Najważniejszą fizyczną zmianą, która wpłynęła na takie rozumienie, była zmiana stanowiska opartego na fizyce newtonowskiej, że sygnały mogą się rozchodzić z nieskończoną prędkością. Od czasów Einsteina wiemy, że prędkość ta jest skończona i wynosi $c=300\ 000$ km/s. Oznacza to, że nie można zsynchronizować w jednej chwili wszystkich zegarów we wszechświecie i arbitralnie orzec, które zdarzenia należą do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Czas jest u Einsteina względny, i to nie tylko subiektywnie – zależnie od obserwatora, ale względny w zależności od wyboru układu odniesienia. Także podział na przeszłość i przyszłość jest względny. Jak widać, teoria względności bardziej posługuje się pojęciem równoczesności niż czasu, ponieważ znajduje ono odzwierciedlenie w opisywaniu eksperymentów fizycznych. Einstein tak mówił o swojej koncepcji czasu:

Chcąc opisać ruch cząstki, podajemy wartości jej współrzędnych jako funkcji czasu. Musimy jednak pamiętać, że taki opis matematyczny ma sens tylko wtedy, gdy jest w pełni jasne, co rozumiemy tutaj przez czas. Należy zatem pamiętać, że wszystkie nasze sądy dotyczące czasu są sądami o zdarzeniach równoczesnych. Jeżeli na przykład mówić, że pociąg przyjeżdża tutaj o godzinie siódmej, oznacza to mniej więcej: wskazanie przez małą wskazówkę mojego zegarka godziny siódmej i przybycie pociągu to zdarzenia równoczesne³⁷.

Równoczesność nie jest metafizycznie obiektywną własnością zdarzeń, a jest określana empirycznie, na drodze obserwacji eksperymentalnej.

Jednym ze zjawisk relatywistycznych jest też dylatacja czasu, wynikająca z zastosowania transformacji Hendrika Lorentza. Wynika z niej, że zegar, który się nie porusza, będzie inaczej mierzył czas niż zegar poruszający się. Przedział czasu w układzie poruszającym się ulega wydłużeniu. Efekt ten można jednak badać wyłącznie z perspektywy drugiego układu odniesienia. Nie można zmierzyć go w przypadku, gdy poruszamy się w tym samym układzie inercyjnym. Co ciekawe jednak, gdy zmienimy układ odniesienia, przenosząc się do układu poruszającego się, będzie nam się wydawać, że to czas w tym pierwszym układzie płynie wolniej. Efekt dylatacji czasu jest więc

³⁴ Por. M. Heller, M. Lubański, S. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki – wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 212.

³⁵ Por. M. Tempczyk, *Czas we współczesnej fizyce*, „Ethos” nr 3(99) 2012, s. 238.

³⁶ W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 122.

³⁷ A. Einstein, *O elektrodynamice ciał w ruchu*, w: tenże, *5 prac, które zmieniły oblicze fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1998, s. 123, cyt. za A. Przechowski, „Równoczesność” a „teraźniejszość” – fizyka i metafizyka czasu, „Roczniki Filozoficzne KUL”, tom LXII, 4/2014, s. 186n.

względny i symetrycznie zachodzi w obu układach odniesienia. Jest to kolejny argument przeczący absolutnemu pojęciu czasu³⁸.

Nieoznaczoność procesów kwantowych

Zasada przyczynowości w wersji tradycyjnej milcząco zakłada, że świat zewnętrzny jest przez nas poznawalny i uporządkowany na tyle, aby można było go badać i tworzyć ogólne zasady. Jako podstawowe uznaje się dwa prawa: (1) nic nie dzieje się bez przyczyny oraz (2) podobnym przyczynom towarzyszą podobne skutki³⁹.

Na nich opiera się fizyka mechanistyczna, pozwalając one tworzyć eksperymenty i wyciągać z nich pewne wnioski. Co więcej, pozwalają różnym naukowcom, niezależnie od siebie przeprowadzać w laboratoriach opisane na papierze eksperymenty, które przy zachowaniu tych samych warunków dają te same rezultaty. Zasadę tę sformułowali neoscholastycy: „W rzeczywistości materialnej bieg wydarzeń jest tak zdeterminowany, że ta sama przyczyna w tych samych warunkach wywołuje zawsze i z konieczności ten sam skutek”⁴⁰.

W tradycji przyczynowość często wiązano z czasem, miało to miejsce na przykład w teorii relacyjnej lub kauzalnej. W nich jako miarę czasu przyjmuje się relację między nierównoczesnymi zdarzeniami: to jest wcześniejsze w czasie, które jest w danym zjawisku przyczyną, natomiast skutek jest zawsze późniejszy. Teoria kauzalna postuluje natomiast, że ten stan wszechświata jest wcześniejszy, który zwiera w sobie przyczynę następnego. Według niej, badając poszczególne stany pod względem przyczyn, można by je uporządkować chronologicznie jeden po drugim, podobnie w myśl zasady, że przyczyna poprzedza skutek w czasie⁴¹.

Dla Kanta przyczynowość stanowiła, podobnie jak czas i przestrzeń, zmysłową formę umysłu, która co prawda nie istnieje obiektywnie jako forma zjawisk, ale absolutnie subiektywnie w umyśle. W zasadzie źródła wszelkiej nauki i badania świata należy szukać w starożytnym odkryciu związku przyczynowego. Cała nauka do wieku XX była więc deterministyczna – związek przyczyn ze skutkami stanowił absolutny warunek badań⁴².

³⁸ Por. R. Katz, *Wstęp...*, s. 37; M. Heller, *Filozoficzne...*, w: M. Heller, M. Lubański, S. Ślaga, *Zagadnienia...*, s. 214.

³⁹ Por. B.J. Gawęcki, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969, s. 17.

⁴⁰ K. Kłósak, *Metafizyczna...*, s. 198.

⁴¹ Por. T. Pabjan, *Czas*, hasło internetowej Encyklopedii Filozofii Przyrody KUL, http://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/pabjan_czas.pdf [dostęp: 08.08.2018].

⁴² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t. 3, s. 276.

Przyczynowa struktura wszechświata umożliwiała także przewidywanie zjawisk, gdyż znając dokładnie stan układu oraz działającą przyczynę, można było określić jego przyszły stan⁴³. Powstanie zasady nieoznaczoności wiąże się z bardzo szybkim rozwojem fizyki eksperymentalnej w XX wieku. Naukowcy zaczęli budować coraz dokładniejsze przyrządy pomiarowe i uzyskiwać wyniki liczbowe obarczone mniejszym błędem. Początek stosowania elektroniki, który powoli eliminował człowieka z eksperymentu jako element powodujący największe błędy i najbardziej zmienny przy wielu pomiarach, dał nadzieję na zbadanie i opisanie całego mikroskopowego świata. Fizyka klasyczna umożliwia wielokrotne powtarzanie tych samych pomiarów, których suma dawała jeszcze dokładniejszy wynik. Pragnieniem było dojście do podstaw budowy wszechświata, do najmniejszych elementów materii i przyczyn mikrozwisk. Wszystko jednak opierało się na błędnym przeświadczeniu, że świat atomowy jest wielokrotnie zmniejszonym światem, którego doświadczamy, a więc, że rządzą nim te same prawa⁴⁴.

W świecie atomowym panuje zasada nieoznaczoności Wernera Heisenberga. Stosuje się ją do tych dwóch własności, które są ze sobą sprzężone (nie komutują)⁴⁵. Takimi własnościami są: położenie (współrzędne x , y , z), pęd (p), czas (t) oraz energia (W). Nierówności wyrażające to prawo mają postać:

$$\begin{aligned}\Delta x \cdot \Delta p_x &\geq h \\ \Delta y \cdot \Delta p_y &\geq h \\ \Delta z \cdot \Delta p_z &\geq h \\ \Delta t \cdot \Delta W &\geq h^{46}\end{aligned}$$

Trzy pierwsze nierówności przedstawiają zależność położenia (trzech składowych) i pędu, ostatnia natomiast czasu od energii. Im dokładniej określimy położenie cząstki, tym mniej dokładnie będziemy znali jej pęd i odwrotnie, a także im dokładniej określimy wartość energii przekazanej w procesie kwantowym, tym mniej dokładnie poznamy czas jego trwania. Samo jeszcze takie stwierdzenie nie jest całkowicie niezrozumiałe, doświadczamy wszak niedokładności pomiarowych w eksperymentach także w dużej skali, tu jednak jest ono istotowo różne. Zakłócenie pomiaru ma charakter kwantowy i jest obecne nie w akcie pomiaru, ale w samym obiekcie obserwowanym. Nie można więc oczekiwać, że w procesie rozwoju nauki zostanie kiedyś zniwelowane⁴⁷.

⁴³ Por. B. J. Gawecki, *Zagadnienie...*, s. 19.

⁴⁴ Por. M. Heller, *Logos...*, s. 223.

⁴⁵ Komutacja (przemienność) – możliwość przemiennego badania dwóch własności ciał, w którym badanie jednego nie zmienia wartości drugiego, kolejność wykonywania pomiarów nie jest istotna. Jest to własność świata makroskopowego, lecz nie zawsze jest prawomocna w świecie mikroskopowym. Por. M. Heller, *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, Kraków 2014, s. 67.

⁴⁶ h – stała Plancka, forma wzoru za: K. Kłósak, *Metafizyczna...*, s. 198.

⁴⁷ Por. K. Kłósak, *Metafizyczna...*, s. 202.

Heisenberg twierdzi, że w fizyce atomowej nie można nigdy pominąć oddziaływania badanego przedmiotu z przyrządem pomiarowym i światem zewnętrznym, a także z samym aktem pomiaru, tak jak można to uczynić w mechanice klasycznej poprzez udoskonalenie urządzeń lub powtarzanie eksperymentów⁴⁸.

W mechanice klasycznej opis doświadczenia jest następujący: bada się położenie spoczynkowe ciała z dowolnie dużą dokładnością, następnie, znając prędkość, z którą się porusza, lub przyłożoną do niego siłę, obliczamy jego końcowe położenie po dowolnym czasie na podstawie praw mechaniki. W ten sposób astronomowie są w stanie przewidywać ruchy planet, ich zaćmienia i oddziaływania. Badanie zjawisk atomowych wywołało jednak poważny kryzys.

Heisenberg przywołuje tutaj pewien eksperyment myślowy. Jeżeli chcemy zbadać obiekty zbyt małe dla naszego wzroku, sięgamy po mikroskop. Jednak nawet najlepszy mikroskop nie mógłby dać nam wglądu do wnętrza atomu, gdyż długość fali światła (granica stosowności mikroskopu) jest większa niż średnica atomu. Można użyć do tego celu mikroskopu działającego z użyciem fal γ (gamma), których długość umożliwia obserwacje atomów. Tu jednak napotykamy problem. Jeżeli dokonujemy pomiaru, przynajmniej jeden kwant promieniowania musi uderzyć w elektron poruszający się w atomie. Tym uderzeniem zmienia jednak pęd i prędkość elektronu, nie da się więc przewidzieć w sposób pewny jego dalszego toru. Kolejny pomiar da nam informację o kolejnym przybliżonym położeniu, jednak nie wiemy nic o torze elektronu pomiędzy kolejnymi pomiarami. Na podstawie pomiaru pierwszego możemy podać statystycznie możliwe położenia, w których znajdzie się po określonym czasie elektron, jednak każde z nich jest tak samo pewne, aż do momentu następnego pomiaru⁴⁹.

W modelu nowej mechaniki zachwiana została, dotychczas uważana za pewną, filozofia deterministyczna. Nie może ona mieć zastosowania, gdyż już na samym początku napotykamy ważny problem: ustalenia dokładnego obecnego stanu układu. Nie możemy opisać toru jego lotu w przestrzeni, gdyż nie wiemy dokładnie, w którym miejscu zaczyna się jego tor i w którym się kończy. Nie zostaje natomiast zanegowana relacja przyczyna–skutek, gdyż nadal skutek nie może czasowo wyprzedzać przyczyny. Wiemy przecież, że zawsze skutkiem pomiaru jest zmiana stanu układu⁵⁰. Lepiej jest więc na określenie

⁴⁸ Por. M. Heller, *Filozoficzne zagadnienia mechaniki kwantowej*, w: M. Heller, M. Lubański, S. Ślaga, *Zagadnienia...*, s. 271.

⁴⁹ Por. W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 30.

⁵⁰ Podobnie jak w teorii względności, choć czas nie może być absolutnym odniesieniem dla zjawisk, gdyż nie biegnie dla wszystkich w ten sam sposób, to jednak ciągle skutek nie może poprzedzać przyczyny.

negacji determinizmu fizyki współczesnej użyć terminu niezastosowalność, gdyż w deterministycznym zdaniu nie została zanegowana cała implikacja⁵¹, lecz udowodniono, że pierwszemu członowi implikacji nie można nigdy przypisać wartości prawdy w sposób pewny. Ostatecznie więc determinizm jako taki nie został zanegowany, jednak na gruncie fizyki współczesnej należy stwierdzić, że jest ona w całości indeterministyczna⁵².

To, że nie jesteśmy w stanie określić dokładnego miejsca położenia cząstki (lub pędu, energii), nie oznacza bynajmniej, że w danym momencie nie ma ona dokładnie określonej tej wielkości. Cząstka istnieje realnie nawet, gdy nie jest obserwowana, i ma wszelkie swoje właściwości, podobnie jak istnieje każdy inny byt, który przestajemy w pewnej chwili obserwować⁵³. Niektórzy fizycy jednakże twierdzą, powołując się na dualizm korpuskularno-falowy, że cząstka istnieje realnie w taki sposób, w jaki ją badamy (gdy badamy jako falę – istnieje jako fala, gdy jako cząstkę – istnieje jako cząstka)⁵⁴.

Pozostając na gruncie fizyki, zauważamy, że także podstawowe pojęcia logiki załamują się, gdy wkraczamy w subatomowy świat. W pierwszym przypadku, gdy określamy stany i zachowania układów, należy stwierdzić, że nie sposób każdemu kwantowemu wydarzeniu przypisać wartości prawda lub fałsz. Te wartości bowiem odpowiadają prawdopodobieństwu $1 = \text{prawda}$ lub $0 = \text{fałsz}$. Wiemy natomiast, że prawdopodobieństwa mogą rozkładać się dowolnie w zbiorze $P = \langle 0, 1 \rangle$. Dobrze ilustruje to eksperyment interferencyjny z dwiema szczelinami wykonany po raz pierwszy przez Thomasa Younga, a zinterpretowany na nowo przez Louisa de Broglie'a. Badano w nim światło oraz cząstki przechodzące przez szczeliny i padające na ekran. To, że pojedyncze elektrony powodują powstanie prążków interferencyjnych, nie oznacza, że każdy z nich przeszedł przez jedną lub drugą szczelinę, takie stwierdzenie nie jest uprawnione w świecie kwantowym. Heisenberg nie obalił klasycznej logiki, lecz pokazał, że w świecie mikro panuje logika wielowartościowa⁵⁵.

Dowodzono, że „prawa kwantowe muszą być natury statystycznej”⁵⁶. Przykładem ilustrującym tę prawidłowość jest też znany wcześniej rozpad pierwiastków promieniotwórczych. Każdy z nich ma określony czas połowicznego rozpadu, jednak nie możemy dowiedzieć się dokładnie, w którym momencie wyemitowana zostanie cząstka α (alfa). Co więcej, podobnie jak w relacji

⁵¹ Implikacja jest fałszywa tylko wtedy, gdy poprzednik implikacji jest prawdziwy, a następnik fałszywy, tj. gdy z prawdy wynika fałsz.

⁵² Por. K. Kłósak, *Metafizyczna...*, s. 212.

⁵³ Por. R. Więckowski, *Ku ontologii obiektów kwantowych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” nr 2, 2003, s. 368.

⁵⁴ Por. B.J. Gawecki, *Zagadnienie...*, s. 52.

⁵⁵ Por. M. Heller, M. Lubański, S. Ślaga, *Zagadnienia...*, s. 271.

⁵⁶ W. Heisenberg, *Ponad...*, s. 134.

nieoznaczoności, nie będzie nigdy można odkryć tego momentu, gdyż prawdopodobieństwo jest istotowo związane z procesami kwantowymi. Heisenberg postuluje, że to świat makroskopowy jest przypadkiem granicznym kwantowego – jest to świat tak wielkich prawdopodobieństw (bliskich jedności), że w większości przypadków możemy mówić, że procesy w nim są zdeterminowane⁵⁷.

Teoria unifikacji i język fizyki

„Wszelkie dotychczasowe rewolucje w fizyce były związane z głębokimi zmianami pojęciowymi”⁵⁸. Mamy tutaj na myśli rewolucję Newtonowską, która przyniosła nowe pojęcia siły, pędu oraz fakt mierzalności rzeczywistości. Unifikacja to teoria, która także ma swoje źródła w starożytności, jest jednak cały czas obecna w dyskusjach fizyków.

Wszystkie, bez wyjątku, starożytne doktryny filozoficzne, które zawierały w sobie wskazanie na elementarną zasadę rzeczywistości *arche* mogą być uznane za pierwsze teorie unifikacji. Nie opierały się one, co prawda, na wiedzy eksperymentalnej, lecz bazowały na refleksjach rozumowych. Nie były też całkowicie unifikujące, ponieważ obejmowały tylko to, czego tamtejszy człowiek mógł doświadczyć: świat wokół siebie. Nie obejmowały całego wszechświata, a prawa, które zawierały, odnosiły się tylko do kilku znanych procesów oraz do relacji między poszczególnymi *archai*⁵⁹.

Dalszy rozwój, choć nie można odmówić mu ważności, był jedynie powiększaniem wiedzy i formułowaniem coraz to nowszych praw rządzących przyrodą. Były to prawa oparte na mechanice, na tamten czas rozumiane jako uniwersalne. Dlaczego nie można nazwać mechaniki teorią ostateczną? „Mechanika nie mogła być teorią ostateczną, bowiem właściwie nie jest teorią zjawisk fizycznych, lecz ogólnym schematem tworzenia teorii fizycznych”⁶⁰. Na jej podstawie można tworzyć nowe teorie, ale nie wszystkie są do końca z nią zgodne. Ponadto wiele twierdzeń biologii czy chemii, które rozwijały się w oderwaniu od fizyki, nie wynikało z mechanicyzmu lub nie zgadzało się z nim. Co prawda Newton twierdził, że jego prawa są uniwersalne, ale nie znał rozmiarów i skali wszechświata. Od teorii ostatecznej oczekuje się też, że zdefiniuje najbardziej podstawowe definicje fizyczne, takie jak czas i przestrzeń, zasadę wielości i model wszechświata⁶¹.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ M. Heller, *Logos wszechświata*, Kraków 2013, s. 227.

⁵⁹ Por. L. Sokołowski, *W poszukiwaniu teorii ostatecznej*, w: *Przestrzenie księdza Cogito. Księgdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 89.

⁶⁰ Tamże, s. 92.

⁶¹ Por. M. Heller, *Logos...*, s. 227.

W ogóle można powiedzieć, że rozwój nauki dokonał się na drodze pewnego rodzaju unifikacji. Była to unifikacja specyficznego rodzaju – można nazwać ją pierwszego stopnia – redukująca poszczególne zjawiska do praw ogólnych, nosząca nazwę indukcji. Tak powstała nauka, która szukała wyjaśnienia dla wielości, posługując się jednym w danej kategorii stwierdzeniem. Jej konsekwencją było sformułowanie wielu praw, które co prawda nie były od siebie zależne, ale w całości obejmowały prawie wszystkie dziedziny nauk ścisłych. Drugim stopniem unifikacji można nazwać proces rozszerzania jednego prawa na różne dziedziny. Próbowano tego dokonać, rozszerzając mechanikę na inne obszary nauki, ale jak już wspomnieliśmy, zakończyło się to fiaskiem. Osiągnięcia mechaniki kwantowej, która zajmuje się najgłębszą warstwą znanego nam świata, pozwoliły na nowo zainteresować się próbą unifikacji fizyki. Dokona się ona jednak na poziomie metanaukowym, gdyż określili nie tylko same prawa, ale także sposób ich formułowania oraz kwestie języka, którym należy je opisywać⁶².

W wieku XX powstały jednak dwie znaczące teorie: względności i kwantowa. Czy nie są one pełnoprawnymi unifikacjami fizyki? Fizyka zredukowała wszelkie oddziaływania w przyrodzie do następujących: (1) elektromagnetycznego, (2) grawitacyjnego, (3) jądrowego, (4) słabego. Żadna z teorii nie wyjaśnia wszystkich czterech oddziaływań. Naukowcy spierają się co do metody unifikacji: czy wszystkie te oddziaływania zostaną ujednoczone w jednej nowej teorii, czy też z pomocą znanych zostaną wyjaśnione. Dotychczas jednak nie powstała w całości zunifikowana fizyczna teoria wszystkiego⁶³.

Heisenberg widzi możliwość unifikacji świata do kilku założeń i prostych równań. Jako przykład, który już dokonał się w historii, pokazuje on osiągnięcie pitagorejczyków. Dokonali oni odkrycia prostego w swej budowie równania dotyczącego trójkąta prostokątnego, które pozwoliło obliczać długości jego boków dla różnych wielkości. Podobnie większość praw fizycznych, choć opisuje procesy skomplikowane, redukuje się do prostych iloczynów i ilorazów matematycznych, zawierających stałe i zmienne elementy. Obliczanie i interpretacja wyników tych równań może jednak nastroczać trudności i wymagać dużej wiedzy. Podobnie może być z teorią unifikacji, która opisze cały wszechświat z pomocą prostych założeń i praw. Trudno jednak spodziewać się, że każdy z ich pomocą będzie mógł bezbłędnie obliczyć sobie stany dowolnych cząstek lub układów kwantowych⁶⁴.

Podejmując refleksję nad filozofią Heisenberga, nie sposób nie wspomnieć o problemie języka, który używany jest w dyskusjach na temat fizyki

⁶² Por. tamże, s. 228.

⁶³ Por. L. Sokołowski, *W poszukiwaniu...*, s. 93.

⁶⁴ Por. W. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 62.

kwantowej. Wydaje się, że problem języka jest ostatecznym punktem dojścia drogi tej refleksji, ponieważ o ile realne procesy zachodzą od początku istnienia świata nieprzerwanie, rolą nauki jest ich nazwanie i przedstawienie ludzkości w formie zrozumiałej i operacyjnej.

Przez wieki pytanie o język fizyki nie było tak istotne. Tworzono po prostu nowe zrozumiałe pojęcia, które odpowiadały konkretnym wielkościom, procesom, stałym fizycznym. Wszystkie one odnosiły się do świata makroskopowego, a więc do tego, w którym panuje klasyczna mechanika. Mogły być dla laików niezrozumiałe, jednak jedynie z powodu niedostatecznej wiedzy na temat określonych nowych zjawisk. Odnosiły się jednak ciągle do tych samych – możliwych do opisanego procesów. Język ten przez wieki był na tyle dokładny i dostępny, że mógł z największą dokładnością opisać najbardziej skomplikowane doświadczenia i procesy. Fakt ten wynikał z tego, że wszelkie odkrycia, których dokonała nauka do XX wieku, były bezpośrednio dostępne zmysłowemu poznaniu ludzkiemu⁶⁵.

Sytuacja zmieniła się, gdy fizycy zaczęli zajmować się obszarami, które dalekie były od percepcyjnych możliwości zmysłów człowieka. Jak wynika z powyższych rozważań, pojęcia podstawowe, takie choćby jak czas i przestrzeń, zyskały nowe znaczenia.

Heisenberg zauważa, że przed kwantową rewolucją proces przebiegał podobnie, gdy do potocznego języka wchodziły co jakiś czas matematyczno-fizyczne neologizmy. Były one jednak z powodzeniem tłumaczone za pomocą znanych struktur logicznych i językowych. Dopiero w czasach jemu współczesnych dokonano się w tym względzie „niesamowita w pewnym sensie odmiana”⁶⁶. Odtąd tłumaczenie zjawisk i tworzenie nowych pojęć stało się o wiele trudniejsze. Nie było bowiem możliwe zdefiniowanie ich za pomocą klasycznego języka. Jediną nazwą dla niektórych zjawisk, które wydają się na pozór jawnie sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, pozostała nazwa „paradoksu”⁶⁷.

Jednym z podstawowych problemów mechaniki kwantowej jest metoda prowadzenia eksperymentów. Eksperymentatorzy – ludzie są bytami funkcjonującymi w przestrzeni pośredniej między światem atomowym a kosmicznym, poza ekstremami, w których załamują się pojęcia klasycznej mechaniki. Chcąc owe ekstrema badać, muszą aranżować badania, jednak ich wyniki, aby być dla ludzi dostępne, muszą być wyrażone klasycznym językiem, gdyż innym nie potrafimy się porozumieć. Z drugiej strony nie wystarcza on do opisu procesów kwantowych. Jedinym językiem, którego można użyć, jest

⁶⁵ Por. W.P. Grygiel, *Przekroczyć nieoznaczoność: relacje nauka – religia w myśli Wernera Heisenberga*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Kraków 2011, s. 90.

⁶⁶ W. Heisenberg, *Ponad...*, s. 148.

⁶⁷ Por. tamże.

formalizm matematyki, jednak nie ten prosty, który znamy ze szkolnych lekcji (łatwo przekładalny na klasyczny), lecz formalizm matematyki nieeuklidesowej oparty na wielowartościowej logice⁶⁸.

Pewnym kompromisem jest uznanie komplementarności praw i wyjaśnień. Komplementarność oznacza sposób mówienia o danej rzeczywistości za pomocą różnych, wzajemnie wykluczających się teorii. Każda z nich w swoim układzie odniesienia wystarczająco określa mierzalne własności tej samej rzeczy, jednak logiczne warunki wykluczają jednoczesne ich stosowanie. Gdy dwie własności rzeczy są komplementarne, nie można jednocześnie ich zmierzyć. Jeżeli elektron potraktujemy jako cząstkę, nie będziemy mogli zbadać długości jego fali, a jeżeli przyjmiemy, że jest falą, nie będziemy mogli określić jego masy⁶⁹.

Fizycy są więc w stanie opisać w sposób matematyczny formalizm teorii kwantów, jednak istnieje on jako taki sam dla siebie. Aby aranżować eksperymenty, należy dokonać redukcji niejako transcendentnych idei do jednej z komplementarnych teorii i dopiero wtedy przeprowadzić badanie. Wybór metody zależy od cechy, którą chcemy zbadać.

Język teorii kwantów nie może więc przystosować się do tego, którego używamy na co dzień, gdyż nie znajduje w nim dobrych odpowiedników. Także i w drugą stronę przystosowanie nie jest możliwe, gdyż wymagałoby to powszechnego przyjęcia przez ludzi logiki wielowartościowej. Jest jednak ona tak sprzeczna z formami, do których przez wieki przystosował się nasz umysł, że nie można by wygodnie się nią posługiwać⁷⁰. Nie można więc postulować, że w opisie przyrody osiągnięto podobną dokładność i formalność opisu, jak w matematyce⁷¹.

Wprowadzenie zasady nieoznaczoności do fizyki było jednym z kroków milowych współczesnego przyrodoznawstwa. Jako element nowej – kwantowej mechaniki przyczyniła się do zmiany metodologii badań naukowych i interpretacji ich wyników. Wykazała niestosowalność determinizmu i konieczność komplementarnego stosowania różnych metod pomiarowych, zmieniając też podejście do epistemologii⁷². Heisenberg przyczynił się także do zmiany podejścia do języka, którym posługuje się fizyka. Wykazał, że nie można w prosty sposób wyrazić wielu osiągnięć współczesnej fizyki językiem

⁶⁸ Por. W. P. Grygiel, *Przekroczyć...*, s. 92.

⁶⁹ Por. W. Heisenberg, *Ponad...*, s. 157.

⁷⁰ Jako uzasadnienie tej tezy podaje Heisenberg przykład: „Z dwóch zdań – powiedzmy «Tutaj stoi stół» i «Tutaj nie stoi stół» – jedno musi być słuszne, a drugie fałszywe, trzeciej możliwości nie ma, tertium non datur. W logice kwantowej [...] mogą występować wartości pośrednie, na przykład 1/2, przy której zdanie jest z takim samym prawdopodobieństwem słuszne, jak fałszywe” – W. Heisenberg, *Ponad...*, s. 158.

⁷¹ Por. W.P. Grygiel, *Przekroczyć...*, s. 92.

⁷² Por. A. Łukasik, *Filozofia...*, s. 353.

potocznym, gdyż nie ma on w sobie koniecznych konstrukcji słownych i logicznych. Jego prace są przykładem ukazującym związek, jaki łączy fizykę współczesną z filozofią.

Fizyka i filozofia od wieków rozwijały się we wzajemnej symbiozie, należy jednak zwrócić uwagę na nowe rozumienie tej symbiozy, które zawdzięczamy współczesnym fizykom.

Omawiane teorie fizyczne stanowią przełom, ponieważ zakwestionowały wiele dotychczas uznawanych praw fizycznych. Samo tylko odkrycie różnych postaci praw, które rządzą przyrodą w odmienny sposób, zależny od skali przedmiotów oddziaływań, stanowiło zmianę w myśleniu o jednorodności oddziaływań. Konieczną zmianą była też ewolucja podstawowych pojęć języka, którym posługują się filozofia i fizyka.

Teoria względności zakwestionowała rozumienie natury światła jako poruszającego się z nieskończoną prędkością oddziaływania na rzecz natury korpuskularno-falowej. Materia przestała być określana jako niezmienna i niezniszczalna, zaczęto o niej mówić jako o jednej z postaci energii. Czas określono na nowo jako względny, zależny od obserwatora i układu odniesienia, zniesiono absolutny podział na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Także mechanika kwantowa wprowadziła wiele nowych teorii. Atomy – podstawowy budulec materii – mogą ulegać przemianom, rozpadowi i syntezie bez zachowania pierwotnych własności. Nie podlegają naocznym badaniom, ponieważ ich stany nie są reprezentowane przez proste równania, lecz przez funkcję statystyczną, która opisuje je tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Teoria unifikacji umożliwia redukcję fizyki do jednego systemu praw i cząstek, który na gruncie filozofii może pretendować do miana podstawowego aksjomatu. Zasada nieoznaczoności Heisenberga uniemożliwia dokładne badanie cząstek, które ze względu na małe rozmiary i podleganie licznym oddziaływaniom nie mogą być precyzyjnie obserwowane.

Mając na uwadze wszystkie te zmiany dokonane w trakcie rozwoju fizyki XX wieku, należy zauważyć następujące prawidłowości, prezentowane w dziełach Heisenberga. Fizyka współczesna dokonała wielkiego postępu, lecz stała się także bardziej indeterministyczna. Wiele procesów opiera się na względnych układach odniesienia, odkryto też takie, w których nie można określić precyzyjnego stanu badanych obiektów ze względu na ich istotę. Naukowcy zaczęli zdawać sobie sprawę z ograniczeń, które sama przyroda na siebie nakłada. W jej obrębie rozwinięto także statystykę, która o obiektach mówi tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Fizycy wobec niemożności wytłumaczenia niektórych faktów zwrócili się w stronę

filozofii, aby redefiniować podstawowe pojęcia, w zgodzie ze swoimi badaniami.

Dzieje omawianego związku na przestrzeni lat można porównać do sinusoidy. U jego początku (Newton) był bardzo ścisły, lecz począł się rozpaść, gdy oświeceniowcy usiłowali ubóstwić metodę nauką kosztem metafizyki. Za przełom uznać można właśnie omawianą fizykę XX wieku, która na gruncie neopozytywizmu dotarła w swym rozwoju do momentu krytycznego, kiedy musiano zwrócić się do zapomnianej nieco filozofii z postulatem zmiany definicji pojęć. Oczekiwany skutkiem kolejnych naukowych odkryć jest więc dalsze zbliżenie fizyki i filozofii, mogą one bowiem zakwestionować jeszcze inne powszechne przeświadczenia.

Należy jednak zauważyć, że pomimo przełomowego charakteru niektórych teorii, nie miały one wpływu na powszechne myślenie. Dzieje się tak, ponieważ na przykład załamanie determinizmu procesów w fizyce dotyczy tylko procesów w skali mikro, a co za tym idzie, w skali, której na co dzień człowiek nie doświadcza. Procesy dostępne dla zmysłów przebiegają ciągle tak samo od początku istnienia człowieka. Powierzchny odbiór osiągnięć fizyki współczesnej umacnia raczej w ludzkości przekonanie o sile rozumu i wielkości człowieka jako pana i odkrywcy świata. Dopiero zagłębienie się w interpretację fizyki przez filozofów może pomóc właściwiej określić ich rzeczywiste znaczenie, a co za tym idzie, dowartościować filozofię jako konieczny element warsztatu fizyka.

Jak dotąd fizyka nie zdołała stworzyć spójnego systemu, który całkowicie wyjaśniłby wszystkie procesy wszechświata. Nie oznacza to jednak, że on nie istnieje, gdyż odebrałoby to wszelką nadzieję poświęcającym całe swoje życie badaniom naukowcom. Także „filozofowie mają prawo snuć domysły, lecz tylko Bóg wie, co się zdarzyło na Samym Początku, i – jak dotąd – skutecznie strzeże swej tajemnicy”⁷³.

RELATIONS BETWEEN PHILOSOPHY AND MODERN SCIENCE ON THE EXAMPLE
OF THE WRITINGS OF WERNER HEISENBERG

SUMMARY

The article aims at presenting the relationship between science and philosophy based on the works of Werner Heisenberg. It deals with the influence of the scientific breakthrough on the understanding of physical concepts such as matter, time and

⁷³ L. Lederman, D. Teresi, *Boska cząstka*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa 2012, s. 13.

causality. It also contains a discussion on the process of creating a new branch of science – quantum mechanics, and shows how the work and views of Heisenberg contributed to it. The relationship between physics and philosophy is presented here with particular emphasis on showing the results of research and philosophical reflections on the concepts of matter, the philosophy of the language of science, the theory of unification and the flagship work of Heisenberg: the principle of uncertainty.

Keywords: Werner Heisenberg; physics and philosophy; philosophy of science; time; causality; matter; Heisenberg uncertainty principle

Słowa kluczowe: Werner Heisenberg; fizyka a filozofia; filozofia nauki; czas; przyczynowość; materia; zasada nieoznaczoności Heisenberga

BIBLIOGRAFIA

- Dirac P.A.M., *Matematyczne podstawy teorii kwantów*, tłum. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XII/1997, s. 107-112.
- Gawecki B.J., *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969.
- Grygiel W.P., *Przekroczyć nieoznaczoność: relacje nauka – religia w myśli Wernera Heisenberga*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Kraków 2011, s. 85-104.
- Heisenberg W., *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.
- Heisenberg W., *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1962.
- Heisenberg W., *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979.
- Heller M., *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, Kraków 2014.
- Heller M., *Logos wszechświata*, Kraków 2013.
- Heller M., Lubański M., Ślaga S., *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki – wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992.
- Katz R., *Wstęp do szczególnej teorii względności*, tłum. A. Blinowska, Warszawa 1967.
- Kłósak K., *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1/1948, s. 198-213.
- Lederman L., Teresi D., *Boska cząstka*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa 2012.
- Łukasik A., *Atomizm dawniej i dziś. O niewspółmierności ontologicznej klasycznego i kwantomechanicznego pojęcia elementarnych składników materii*, „Studia Philosophiae Christianae” 45 (2009) 1, s. 133-162.
- Łukasik A., *Filozofia nauki Wernera Heisenberga*, w: *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski i D. Sagan, Zielona Góra 2015, s. 345-362.
- Pabjan T., *Czas*, hasło internetowej Encyklopedii Filozofii Przyrody KUL, http://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/pabjan_czas.pdf [dostęp: 08.08.2018].
- Przechowski A., „Równoczesność” a „teraźniejszość” – fizyka i metafizyka czasu, „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. LXII, 4/2014, s. 181-204.
- Sokołowski L., *W poszukiwaniu teorii ostatecznej*, w: *Przestrzenie księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Wszółek, Tarnów 1996, s. 88-113.
- Stachewicz K., *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, „Filozofia Chrześcijańska” 6 (2009), s. 7-16.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, 3, Warszawa 2005.
- Tempczyk M., *Czas we współczesnej fizyce*, „Ethos” nr 3(99) 2012, s. 231-244.

- van Melsen A., *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1963.
- von Weizsäcker C.F., *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” II / 1979/80, s. 1-17.
- von Weizsäcker C.F., *Wernerowi Heisenbergowi in memoriam*, w: W. Heisenberg, *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 5-10.
- Wróblewski A.K., *Słowo wstępne*, w: W. Heisenberg, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 5-12.

Sebastian Sobkowiak MSF – magister, misjonarz Świętej Rodziny, prezbiter, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, na Wydziale Teologicznym UAM. Interesuje się filozofią oraz współczesną nauką i technologią. Pochodzi z Poznania.

