

OSOBA
I DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE (3)

CHRISTIAN
PHILOSOPHY
VOL 15 / 2018

PERSON
AND MYSTICAL
EXPERIENCE (3)

EDITED BY
KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ | FACULTY OF THEOLOGY

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 15 / 2018

OSOBA
I DOŚWIADCZENIE
MISTYCZNE (3)

REDAKTOR
KRZYSZTOF STACHEWICZ



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu | Wydział Teologiczny

RADA WYDAWNICZA

Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, Mieczysław Polak,
Andrzej Pryba, Paweł Wygalałak – 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: zsfch@amu.edu.pl
ADRES INTERNETOWY: www.filozofiachrzescijanska@amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

RECENZENCI TOMU 15

dr hab. Dariusz Barbaszyński (UWM), ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga (UPJPII),
prof. dr hab. Janina Gajda-Krynicka (UWr), prof. dr hab. Mieczysław Jagłowski (UWM),
dr hab. Grażyna Jarząbek-Bielecka (UMP), prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (KUL),
dr hab. Waldemar Kmiecikowski, prof. WSH, dr hab. Krzysztof Polit, prof. UMCS,
ks. prof. dr hab. Jan Sochoń (UKSW), prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (APS),
dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. AJD

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

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

ISSN 1734-4530

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

DRUK: perfekt

SPIS TREŚCI

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU.

ASPEKTY FILOZOFICZNE

MACIEJ MANIKOWSKI

Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity.
Ujęcie filozoficzne 9

AGNIESZKA KIJEWSKA

Eriugeny koncepcja powrotu: dzieło natury czy łaski? 31

JAN GRZESZCZAK

Czy Joachim z Fiore był mistykiem?
Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata 59

VARIA

KAROL TOEPLITZ

Chrześcijaństwo pozakonfesjonalne i Søren Kierkegaard 85

MAREK SZULAKIEWICZ

Religia a poszukiwania metafizyczne współczesnego człowieka 107

SERGIUSZ NIZIŃSKI

Polemika Xaviera Zubiriego z fenomenologiczną koncepcją religii 129

CONTENTS

MYSTICAL EXPERIENCE IN THE EARLY MIDDLE AGES.

PHILOSOPHICAL ASPECTS

MACIEJ MANIKOWSKI

The Conditions of the Mystical Experience by Pseudo-Dionysius the Areopagite.
An Philosophical Attempt 9

AGNIESZKA KIJEWSKA

Eriugena's Concept of Return: a Work of Nature or Grace? 31

JAN GRZESZCZAK

Was Joachim of Fiore a Mystic? A Few Observations
on the Apocalyptic Spirituality of the Calabrese Abbot 59

VARIA

KAROL TOEPLITZ

The Beyond-Confessional Christianity and Søren Kierkegaard 85

MAREK SZULAKIEWICZ

Religion and the Metaphysical Search of Modern Man 107

SERGIUSZ NIZIŃSKI

Xavier Zubiri's Polemics with Phenomenological Concept of Religion 129

**Doświadczenie mistyczne
we wczesnym średniowieczu.
Aspekty filozoficzne**

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne¹

Pseudo-Dionizy Areopagita, do początków XX wieku wciąż zwany Dionizym Areopagitą, należy do grona najciekawszych myślicieli filozoficzno-teologicznych średniowiecza. I choć wiemy już dziś z całą pewnością, że nie jest on tym, za którego w swych dziełach się podaje², to nadal pozostaje on dla nas osobą tajemniczą, a poprzez tę tajemniczość – jeszcze bardziej frapującą. Nie znamy nie tylko jego danych osobowych, ale również dokładnego czasu jego naukowej aktywności, co skutkuje nieznanymi źródłami, które miały na niego wpływ. Wiemy na pewno, że jego myśl filozoficzno-teologiczna jest neoplatońska, a biorąc pod uwagę pojawienie się jego pism w obiegu (około roku 500), możemy jedynie domniemywać, iż jest to neoplatonizm późny, szkoły Proklosa lub Damaskiosa (o czym jeszcze będę wspominał). I choć apostołskość jego osoby, ortodoksyjność jego nauki, zwłaszcza chrystologii, oraz opisy sytuacji, do których się odwołuje, to zręczna mistyfikacja, to – podobnie jak w średniowieczu i wiekach późniejszych – jego traktaty są nadal czytane i analizowane. Jest tak dlatego, że jego praca na trwałe weszła do kultury europejskiej jako ważna składowa. Najczęściej przywołuje się jego traktat *Teologia mistyczna*, uważając Pseudo-Dionizego Areopagitę za ojca chrześcijańskiej mistyki, jednak nie mniej cenne są jego prace po-

¹ Niniejszy tekst jest zmienioną wersją wcześniejszego mojego artykułu: *Istota doświadczenia mistycznego. Pseudo-Dionizy Areopagita*, w: *Filozofia Religii*, t. 5: *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, red. J. Baniak, Poznań 2009, s. 125-137

² Nie jest on ani tajemniczym Dionizym nawróconym na chrześcijaństwo przez Pawła z Tarsu na ateńskim Areopagu (Dz 17,34), ani pierwszym chrześcijańskim biskupem Aten, ani tym Dionizym, który był biskupem Paryża i spoczywa w opactwie Saint-Denis pod Paryżem.

kazujące hierarchiczność rzeczywistości i ludzkiego poznania – zwłaszcza w *Hierarchii kościelnej* i *Hierarchii niebiańskiej*.

Neoplatońskie źródła myślenia Pseudo-Dionizego Areopagity są dziś powszechnie uznawane³. Z jednej strony zasadne jest poszukiwanie teologicznych źródeł myślenia Pseudo-Dionizego w tradycji monofizyckiej, a więc wśród takich myślicieli, jak m.in. Piotr Iberyjczyk, Piotr Foluszniak czy Sewer z Antiochii, ponieważ akcenty chrystologiczne proveniencji monofizyckiej są bardzo wyraźne, stąd – być może – odwołanie się do Pawła z Tarsu ma być zabiegiem obronnym przed zarzutem nieortodoksyjności. Z drugiej jednak strony warstwa filozoficzna dzieła Pseudo-Dionizego wyraźnie kieruje nas ku neoplatonizmowi, a tutaj ku takim myślicielom jak Proklos (może Pseudo-Dionizy to kontynuator, a może krytyk, a może umiejętny eklektyk) czy Damaskios. To ostatnie skojarzenie jest o tyle ważne, o ile zwrócimy uwagę na pewne szczegóły. Po pierwsze, w dziele tym postrzegamy ewidentne elementy syryjskie (np. opis świątyni odsyła do chrześcijan w Syrii), a Damaskios to przecież Damaskios z Damaszku, po drugie – teologiczny mistrz Pseudo-Dionizego Areopagity to – zagadkowy – Hieroteusz, autor *Elementów teologii*. Z historii neoplatonizmu wiemy, że autorem *Elementów teologii* był Proklos, a jego uczniem właśnie Damaskios. Czy zatem Pseudo-Dionizy jest kimś ze szkoły Proklosa, jego uczniem, rówieśnikiem Damaskiosa, czy może jest kimś z późniejszego kręgu uczniów Damaskiosa, czy może – choć tej sugestii nie można wesprzeć żadnym historycznym dowodem – to sam Damaskios, polemizujący z neoplatonizmem z punktu widzenia chrześcijaństwa?⁴ I choć to pytanie nie musi w tym miejscu być rozstrzygnięte, jest ono jednak bardzo ważne, choćby ze względu na właściwe odczytywanie wielu fragmentów traktatów Pseudo-Dionizego Areopagity.

Innym istotnym zagadnieniem jest to, na ile możemy syryjskiego myślicielela nazywać ojcem chrześcijańskiej mistyki. Warto zwrócić uwagę na fakt, że podstawy teologii apofatycznej w znanej nam dzisiaj postaci, podstawy nauki o mistycznym doświadczeniu Boga, jak również o istocie tego doświadczenia, rzeczywiście odnajdujemy w pracy Pseudo-Dionizego Areopagity, zwłaszcza w jego niewielkim dziełku *Teologia mistyczna*⁵. Nie jest

³ W języku polskim mamy dwie pozycje omawiające to zagadnienie, odwołujące się do bogatej literatury przedmiotu: T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010² i M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006. Odsyłam do tych dwóch pozycji zarówno po szerszy kontekst prezentowanych w tekście ustaleń, jak i po przegląd bibliografii.

⁴ Por. M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania*, s. 47-61.

⁵ Odwołuję się tutaj do tytułów zaproponowanych przez polską tłumaczkę, Marię Dzielską, w polskim wydaniu jego dzieł, do którego odwoływał się będę przy cytowaniu, stosując następującą zasadę: po polskim tytule dzieła, cyfra rzymska oznaczać będzie księgę/rozdział, cyfra arabska

on jednak autorem w pełni oryginalnym. Thomas Merton, znawca teologii mistycznej, nie ma w tym względzie wątpliwości, kiedy pisze:

Św. Grzegorz [z Nyssy] jest prawdziwym ojcem chrześcijańskiej mistyki apofatycznej, lecz to jego własne rozróżnienie zostało zapomniane wraz z pojawieniem się pewnego chrześcijańskiego platonisty V wieku, którego dzieła zostały fałszywie przypisane Dionizemu [...]. Ten Pseudo-Dionizy, jak go nazywają, wywodził się od Proklosa, ostatniego z wielkich neoplatoników (V stulecie n.e.), ale w samym godzeniu platońskich idei z wiarą chrześcijańską wstępował również w ślady św. Grzegorza z Nyssy, który zmarł w IV wieku. Ponieważ uważano prace Pseudo-Dionizego za pochodzące z czasów apostołskich, cała apofatyczna chrześcijańska mistyka, która po nich nastąpiła, opierała się na Pseudo-Dionizym. Faktycznie Grzegorz z Nyssy był nie tylko prawdziwym źródłem tej mistycznej tradycji, lecz także był chyba większym filozofem i teologiem niż Pseudo-Dionizy. Dwaj wielcy następcy św. Grzegorza z Nyssy dzielą z nim zaszczyt kładzenia fundamentów pod teologię mistyczną. [...] Jeden z nich to św. Makary z Aleksandrii, drugi to Ewagriusz z Pontu⁶.

Ta ważna wypowiedź amerykańskiego teologa i mistrza życia duchowego domaga się krótkiego komentarza.

Podkreślanie przez Mertona jedynie czynnika historycznego prowadzi do niepełnego przedstawienia tego zagadnienia. Po pierwsze, przypisywanie pierwszeństwa Grzegorzowi z Nyssy, a po nim Makaremu i Ewagriuszowi, zapoznaje ważną rolę, jaką w teologii mistycznej odegrali przede wszystkim Klemens z Aleksandrii i Orygenes, a wcześniej również i Filon z Aleksandrii. Po drugie, o ile faktycznie Grzegorz z Nyssy był większym filozofem i teologiem, o tyle to właśnie Pseudo-Dionizy Areopagita bardziej „ufilozoficzył” teologię mistyczną, a ona sama dzięki niemu stała się bardziej radykalna i bardziej apofatyczna. To właśnie wraz z traktatem *Teologia mistyczna* pojawia się trojaki kontekst rozumienia doświadczenia mistycznego: biblijny, filozoficzny i teologiczny. Wraz z analizami syryjskiego myśliciela otrzymujemy nie tylko opis mistycznego spotkania z Bogiem (zawsze osobisty i trudno komunikowalny), ale również teoretyczne rozważania nad jego naturą, nad jego możliwością, o koniecznych warunkach zaistnienia czy – metafizycznych, epistemologicznych, antropologicznych – konsekwencjach. Mówiąc o doświadczeniu mistycznym, Pseudo-Dionizy prowadzi nas przez cztery ważne zagadnienia, które staną się też główną osią interpretacyjną poniższego tekstu: (1) wizje

paragraf. W nawiasie będzie odwołanie do strony polskiego wydania: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005².

⁶ Th. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1988, s. 223.

Mojżesza wraz z filozoficzno-teologicznym komentarzem, (2) omówienie fundamentalnych cech mistycznego doświadczenia, (3) analiza trzech poruszeń duszy człowieka oraz (4) wprowadzenie kategorii przebóstwienia jako zwieńczającej proces mistycznego wstępowania do Boga.

Wizja Mojżesza, wizja Hieroteusza, wizja Dionizego

Pomimo że tradycyjnie, przynajmniej od czasów Orygenes⁷, w biblijnej *Pieśni nad pieśniami* upatrywano wzorca mistycznego doświadczenia Boga, za sprawą m.in. Grzegorza z Nyssy, a wcześniej Filona z Aleksandrii, ważnym nurtem analiz było zwracanie uwagi na doświadczenia spotkania Boga przez Mojżesza⁸. Patriarcha był, wedle wielu myślicieli, postacią, która najpełniej wyrażała ideał mistyka i w którego życiu doświadczenie mistyczne w pełni się zrealizowało. Jego spotkania z Bogiem na pustyni, na górze Synaj czy w Namiocie Spotkania ukazywane były jako wzorcowe dla chrześcijańskiej duchowości, a wielu próbowało je naśladować. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że nie chodzi jedynie o sam biblijny opis życia patriarchy czy też jego parafrazowanie, ale o jego teologiczny, filozoficzny i duchowy komentarz. Patrząc na traktat Grzegorza z Nyssy, widzimy, że część analityczno-interpretacyjna jest prawie czterokrotnie większa od faktograficznego przedstawienia życia Mojżesza.

Starotestamentowa Księga Wyjścia przedstawia nam trzy główne, a jednocześnie trzy różne, spotkania Mojżesza z Najwyższym, które mają miejsce na górze Synaj. Pomijam tutaj – całkowicie świadomie – pierwsze spotkanie Mojżesza z Bogiem, to u stóp góry Horeb (Wj 3,1-15), ponieważ traktuję je jedynie jako inicjacyjne, prowadzące do tych trzech najważniejszych w życiu Mojżesza spotkań.

Pierwsze z nich, mające również charakter inicjacyjny, odbywa się przede wszystkim ze względu na Izraelitów. Ma ono na celu, po pierwsze, utwierdzenie posłannictwa i bycia wybranym przez Mojżesza, po drugie, ukazanie relacji między Bogiem a wybranym ludem. Wędrujący z Egiptu do Ziemi Obiecanej Izrael zatrzymuje się na pustyni, a w tle ma ogromną górę Synaj. Bóg nakazuje Mojżeszowi wejść na nią i tam się z Nim spotkać. Jednak zanim Mojżesz to uczyni, musi – zarówno on sam, jak i cały lud Izraela – odpowiednio się przygotować. Po pierwsze, mają dokonać oczyszczenia poprzez wypranie swego odzienia. Nie chodzi tutaj jedynie o względy czysto higie-

⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

⁸ Por. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009.

niczne, czyli o brud i kurz pustyni, ale również o względy symboliczne, jest to bowiem oczyszczenie rytualne, ponieważ znika to wszystko, co Izraelici wynieśli ze sobą z pogańskiego Egiptu. Po drugie, mają oczekiwać przez trzy dni na wezwanie Mojżesza przez Boga. Wezwaniem będzie głos trąby. Należy to odczytywać jako wskazówkę, że to od Boga wychodzi wszelka inicjatywa spotkania. Po trzecie wreszcie, Mojżesz ma wytyczyć granicę, nieprzekraczalną granicę, która oddzieli górę Synaj od obozu Izraela. Granicy tej nie wolno nikomu przekraczać pod groźbą śmierci. Symbolizuje to oddzielenie Boga od swego stworzenia. Po spełnieniu tych wszystkich wymogów i po trzech dniach oczekiwania na głos trąby Mojżesz wstępuje na górę Synaj, rozmawia z Bogiem, a lud stoi poza granicą i patrzy – patrzy na górę, czyli na Boga, którego i tak nie widzi (Wj 19,3-25).

Drugie spotkanie Mojżesza z Najwyższym jest kontynuacją czy dopełnieniem pierwszego, to znaczy pojawia się specyficzny rezultat tego spotkania (Wj 20,18-21). Jest ono zazwyczaj wydzielane tylko dla interpretacji, bo – faktycznie – mamy do czynienia z jednym spotkaniem. Po rozmowie Mojżesza z Bogiem, po ustaleniu – powiedzielibyśmy dziś mapy drogowej – Bóg zawiera z Izraelem przymierze. Znakiem tego przymierza jest Dekalog, Dziesięcioro Słów, a nie tylko kamienne tablice (te są późniejsze). Po tym wydarzeniu lud Izraela nadal stoi wpatrzony w dymiącą górę Synaj, a Mojżesz zostaje zaproszony do bardziej intymnego spotkania z Bogiem, i – jak powiada objawienie – „zbliżył się do ciemnego obłoku, w którym był Bóg” (Wj 20,21). Spotkanie z Bogiem to zbliżenie się do Ciemnego Obłoku⁹, czyli wyjście na spotkanie z Tajemnicą, bo przecież Ciemność tylko to oznaczać może.

Trzecie spotkanie (Wj 33,12-23), najważniejsze, ale jednak będące kontynuacją dwóch już opisanych, ma miejsce po istotnych wydarzeniach w życiu Izraela (Wj 20,20-33,11). Pierwszym z nich jest otrzymanie całościowego prawa, regulującego wszystkie aspekty życia Izraelitów, drugim jest bunt Izraela, który przejawia się niecierpliwością w oczekiwaniu na Mojżesza, a potem uczynieniem bożka w postaci złotego cielca i oddaniem mu pokłonu. To spotkanie jest najważniejsze – egzystencjalnie dla samego Mojżesza, teologicznie dla samej koncepcji Boga i filozoficznie dla zrozumienia istoty poznania mistycznego. Przed wyruszeniem w dalszą podróż do Kanaanu Izrael, zgodnie ze wskazówkami Mojżesza, wprowadza w życie Prawo otrzymane od Boga i buduje Namiot Spotkania, co jest równoznaczne z uznaniem Boga za jedynego. Po tym wszystkim Mojżesz, w modlitewnej prośbie, zwraca się do Najwyższego, by mógł zobaczyć Jego Chwałę i Jego Majestat. Ważne

⁹ Stosowana w niniejszym artykule pisownia niektórych terminów dużymi literami jest nawiązaniem do polskojęzycznych tłumaczeń pism Pseudo-Dionizego Areopagity oraz do znaczącej literatury przedmiotu – przyp. red.

jest w tym miejscu zwrócenie uwagi na to, co chce zobaczyć Mojżesz, i na odpowiedź Boga. Mojżesz bardzo wyraźnie mówi, że chciałby zobaczyć Chwałę i Majestat Boga, Bóg natomiast zwraca uwagę, że będzie to mógł zobaczyć, ale – i to jest najważniejsze – nie będzie mógł zobaczyć twarzy Boga. Tu Bóg, objawienie, mówi wprost, na czym polega doświadczalne spotkanie z Bogiem – na niezobaczeniu Jego twarzy. Zgodnie z poleceniem Mojżesz ma stanąć w skalnej rozpadlinie i czekać. Stojąc tam, słyszy (sic!) przechodzącego Boga, i zostaje z tej rozpadliny uwolniony dopiero po przejściu Boga, a wychodzący z rozpadliny Mojżesz widzi jedynie tył Boga. Owe plecy są jedyną możliwą wizją Boga, jakiej doświadczył za życia Mojżesz, jakiej może doświadczyć mistik czy każdy człowiek. Po tym wydarzeniu Mojżesz przygotowuje kamienne tablice Przymierza, drugie, bo pierwsze roztrzaskał, widząc kult złotego cielca, organizuje Izraela według wskazówek Boga i rusza do Kanaanu, ziemi opływającej w mleko i miód.

Komentując te fragmenty biblijnego objawienia, Pseudo-Dionizy Areopagita tak je przedstawia, by zaznaczyć to, co, jego zdaniem, ale nie tylko, jest tu najważniejsze – etapowość mistycznego doświadczenia. Ta opowieść pokazuje trzy fundamentalne momenty takiego doświadczenia, w późniejszej tradycji myślenia mistycznego nazywane oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem. Te trzy stopnie, te trzy wydarzenia, to trzy elementy, które musi mieć każde doświadczenie, by mogło być nazywane mistycznym.

Pierwszym takim etapem jest zawsze warunek *sine qua non* mistycznego doświadczenia, czyli oczyszczenie. Jest ono w zasadzie podwójne – fizyczne i duchowe. Tak, jak dokonał tego – na polecenie Boga – sam Mojżesz, a wraz z nim cały lud Izraela, tak też musi go dokonać każdy chcący spotkać się z Bogiem. Oczyszczenie, tego uczy i biblijne objawienie, ale i filozofowie i teolodzy, jest warunkiem koniecznym do otrzymania zaproszenia na spotkanie z Bogiem. Nieoczyszczeni, czytaj: nieprzygotowani – nie mają żadnych szans na spotkanie z Najwyższym. Po nim musi nastąpić etap odseparowania czy wręcz odłączenia od tych, którzy nie mogą w pełni uczestniczyć w spotkaniu, nie zostali wybrani czy zaproszeni lub nie są z różnych powodów godni takiego zaproszenia. Pseudo-Dionizy ujmuje to tak: „Nie można więc tego lekceważyć, że boskiemu Mojżeszowi nakazano, by najpierw się oczyścił [*apokatharthenai*], a następnie odsunął [*aphoristhenai*] od nieczystych; i dopiero po wszystkich oczyszczeniach [*apokatharsin*] usłyszał trąby o wielu dźwiękach, i zobaczył wiele błyszczących i czystych światła, obficie rozlewających swe blaski”¹⁰.

Oczyszczenie, o czym świadczy odwołanie się w cytowanym fragmencie do wielu światła, prowadzi do drugiego etapu mistycznego spotkania

¹⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3 (326-327).

z Bogiem, do oświecenia. Mojżesz, ale również wybrani ze starszych Izraela, zanurzeni w blasku tych światła, uzyskują wiedzę dotyczącą tego, co ludzkie, dotyczącą świata stworzonego, człowieka, a – pośrednio – również i samego Boga. Dane bowiem jest im zobaczyć (sic!) zupełną inność Boga, zobaczyć Jego transcendencję, Jego przekraczanie tego świata – przekraczanie nie tylko tego, co materialne czy stworzone, ale przekraczanie wszystkiego. Jednakże – i tu tkwi istota tego poznania – to, co widzą, nie jest samym Bogiem, a jedynie Jego obecnością, tym, co – za objawieniem – nazywamy miejscem, gdzie przebywa Bóg (Wj 24,9-11). To prowadzi Pseudo-Dionizego do ważnej dla późniejszego pojmowania Boga i Jego poznania konstatacji: Bóg sam w sobie jest dla człowieka osiągalny w zupełnie inny sposób niż poznawanie tego, co stworzone, nie tylko zmysłowe, ale również intelektualne. W jego komentarzu czytamy:

Po tym [Mojżesz – przyp. M.M.] odsunął się od tłumu i wraz z wybranymi kapłanami wniósł się na szczyty boskich wierzchołków. A jednak nawet wtedy nie dostąpił spotkania z Bogiem; nie oglądał Boga [*theorei de ouk auton*] – ponieważ jest On niewidzialny [*atheatos gar*] – lecz tylko miejsce, w którym Bóg przebywa [*alla ton topon, ou esti*]. To oznacza, jak sądzę, że rzeczy najbardziej boskie i najwznioślejsze, które się widzi i pojmuje, są pewnymi hipotetycznymi pojęciami wszystkiego, co podlega Temu, który przekracza wszystko; za ich pomocą jednak odślania się nam przechodząca wszelkie pojmowanie obecność [*parousia*] Tego, który stąpa po szczytach tych najświętszych miejsc, do jakich intelekt może się wznieść¹¹.

Opisane doświadczenie, w całej swej szerokości, jest doświadczeniem przekraczania granic. Z jednej strony tylko Mojżesz, ewentualnie wybrani starsi, może przekroczyć granicę wyznaczoną u podnóża góry Synaj, z drugiej tylko sam Mojżesz może przekroczyć granicę Ciemnego Obłoku. Jest tam miejsce, gdzie nie ma, bo być nie może, żadnych różnic (w ciemności przecież różnic, choćby były, nie widać), w tym nie ma najważniejszej różnicy, jaką jest różnica między podmiotem (ten, który doświadcza) i przedmiotem (Ten, który jest doświadczany). Jest tutaj tylko zjednoczenie, jedność, zamieszkanie, bycie obecnym w Bożej obecności. Po przekroczeniu tej granicy człowiek zostaje oświecony i oświetlony przez Boga, dzięki czemu sam staje się światłem, choć przecież istotowo jest nim jedynie sam Bóg, a człowiek staje się nim przez uczestnictwo, czyli bycie oświetlonym. Dlatego czytamy u Pseudo-Dionizego:

I wtedy dopiero Mojżesz opuścił tych, którzy widzą, i to, co jest widzialne, i wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niewiedzy [*ton gnophon tes agnosias eis-*

¹¹ Tamże, I, 3 (327).

dynei ton mystikon], w której wykluczył wszystko, co pojmowalne przez wiedzę, i zanurzył się w tym, co całkowicie nieuchwytnie i niewidzialne, należąc cały do Tego, który jest ponad wszystkim, a jednocześnie do niczego w ogóle; nie będąc ani sobą, ani kim innym, najwznieślej zjednoczony przez absolutną bierność niewiedzy z Tym, który jest całkowicie niepoznawalny, i poznający ponad intelektem, przez absolutną niewiedzę¹².

Z przytoczonych fragmentów traktatu *Teologia mistyczna*, a zwłaszcza tego ostatniego, wynika, że mistyczne doświadczenie Boga, mistyczne wstępowanie na wierzchołki, dokonuje się na trzech poziomach: (1) oczyszczenia (tak fizycznego, jak i duchowego – do tego jeszcze powrócę), (2) oświecenia i (3) zjednoczenia (uczestniczenia). Z jednej strony postrzegamy zjednoczenie jako końcowy etap procesu wznoszenia się człowieka ku Bogu, a z drugiej – jako pewien konkretny stan dostępny jako finalny człowiekowi – specyficzny efekt mistycznego doświadczenia Boga. Każde doświadczenie, nie tylko mistyczne, może być rozumiane jako swoiste dotarcie do celu. Karl Albert pisze:

Termin „doświadczenie” wiąże się mianowicie pierwotnie z czasownikiem „jechać”, przez co rozumie się tyle co „wszelkiego rodzaju poruszanie się”, w dzisiejszej wszakże frazeologii znaczy to przeważnie poruszanie się w jakimś „pojeździe”, w każdego rodzaju wozie. Przedrostek „er” [*Erfahrung*] oznacza, że to, co dąży poprzez ruch do jakiegoś celu, dotarło do tego celu. Można „przewędrować” [*erwandern*] przez jakiś kraj, „wspiąć się” [*ersteigen*] na jakąś górę, coś „osiągnąć” [*erreichen*] lub „zdobyć” [*erlangen*]. W kontekście filozoficznym doświadczenie oznacza wtedy tyle co przemierzenie drogi poznania aż do osiągnięcia celu¹³.

Przed przedstawieniem dalszych analiz warto postawić jedno ważne pytanie: Czy opisanie charakteru doświadczenia mistycznego ma u Pseudo-Dionizego jakieś uwarunkowania egzystencjalne? Ufając objawieniu, powiedzieć możemy, że to, co czytamy w Księdze Wyjścia, odnosi się do faktycznego Mojżesza i jego doświadczenia. Podobnie można powiedzieć o wielu innych, na przykład o Plotynie, Proklosie czy Orygenesie i Grzegorz z Nyssy. A Pseudo-Dionizy? W rozdziale III traktatu *Imiona boskie* możemy przeczytać o świętym mężu Hieroteuszu i jego stopniach wtajemniczenia teo-

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3 (327).

¹³ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 22-23. Rozważania Alberta dotyczą przede wszystkim języka niemieckiego, gdzie doświadczenie (*Erfahrung*) odwołuje się do owego przedrostka *er* oraz czasownika *fahren*, czyli ‘jechać’. W tym miejscu wykorzystałem to po to, by pokazać, że doświadczenie mistyczne to podróż do celu.

logicznego¹⁴. Wracając na moment do uwag wstępnych, można powiedzieć, że Pseudo-Dionizy albo opisuje tu doświadczenia Proklosa (odwołanie się do *Elementów teologii* czy też do wtajemniczenia, czyli u Proklosa – *teourgii*), albo opisuje swoje własne doświadczenia. Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia, chyba jak w przypadku każdego myśliciela mistycznego, do odwoływania się – wprost lub nie wprost – do własnego doświadczenia egzystencjalnego.

W tak zarysowanym schemacie mistycznego wstępowania do Boga osiąga ono swój cel czy też kres w tym, co powszechnie nazywa się u n i ą m i s t y c z n ą, będącą przeobstwieniem człowieka, a dokładniej – przeobstwieniem jego ludzkiej natury. Zanim jednak spróbuję naszkicować to zagadnienie u Pseudo-Dionizego Areopagity, przeanalizowane być powinny trzy zagadnienia, które pośrednio już się pojawiały, a które bliżej charakteryzują tak pojmowane doświadczenie mistyczne. Te elementy to: (1) ograniczenie tego typu doświadczenia jedynie do wtajemniczonych (i specyficzne rozumienie w t a j e m n i c z e n i a), (2) negatywny charakter mistycznego doświadczenia oraz (3) jego pozaintelektualny wymiar, nazywany tutaj, ale nie tylko, niewiedzą, *agnosia*.

Niezbywalne cechy doświadczenia mistycznego

Dotychczasowe analizy mogłyby wskazywać, że doświadczenie mistyczne jest w pewnym sensie poznaniem elitarnym, ponieważ jest dostępne jedynie nielicznym, których, podobnie jak w tradycji neoplatońskiej (czy w tradycji greckich misterii), Pseudo-Dionizy Areopagita nazywa w t a j e m n i c z o n y m i. Można tutaj dostrzec dwa poziomy. Po pierwsze, owi w t a j e m n i c z e n i, to oczywiście ci, którzy są wtajemniczeni w misterium Jezusa Chrystusa, czyli zostali ochrzczeni w Kościele chrześcijańskim, a dzięki temu mogą uczestniczyć w pełni w liturgicznych obrzędach sakramentalnych. Po drugie, ci wtajemniczeni to – filozoficznie – przygotowani do tego wyższego poznania poprzez praktyki t e o r e t y c z n e, w greckim rozumieniu terminu *theoria*, więc ci, którzy prowadzą życie teoretyczne, czyli kontemplacyjne, kontemplując – wnikając w tajemnice. W traktacie *Teologia mistyczna* niewtajemniczonymi nazywani są ci, którzy, jak Platońscy k a j d a n i a r z e, by użyć tutaj pięknego sformułowania Władysława Witwickiego¹⁵, cały czas są uwięzieni w bytach postrzeganych jedynie zmysłowo, a poprzez to nie chcą lub nie mogą dostrzegać innej rzeczywistości. To ci, za Platonem, którzy cały czas pozostają w ja-

¹⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, III, 1-3 (239-243).

¹⁵ Por. Platon, *Państwo*, VII, 515a. Podaję za polskim wydaniem: Platon, *Państwo*. Prawa, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 220.

skini, patrzą na cienie na skalnej ścianie i te cienie, bo nic innego nie widzą, uznają za jedyną rzeczywistość. Pseudo-Dionizy Areopagita, odwołując się – świadomie czy nieświadomie – do tej metafory, wyjaśnia to tak:

Bacz jednak na to, by nikomu z niewtajemniczonych [*amyeton*] nie ujawnić tych rzeczy. Mówię tu o tych, którzy tkwiąc w bytach [*tois ousin enischemenous*], nie mogą wyobrazić sobie niczego, co istnieje nadsubstancjalnie, ponad bytami [*ouden hiper ta onta hyperousios einai*], i twierdzą, że są zdolni poznać siłą własnej wiedzy Tego, który wybrał „ciemność za swoje schronienie”. Skoro nawet dla tego typu ludzi dostęp do boskich wtajemniczeń nie jest możliwy, to cóż dopiero można powiedzieć o jeszcze większych profanach, którzy opisują wzniosłą Przyczynę wszystkich rzeczy za pomocą najpośledniejszych bytów i zaprzeczają jej wyższości nad swymi bezbożnymi idolami, którym przydają różnorodne formy, gdy tymczasem należy Jej, jako przyczynie wszystkiego, przypisać i o Niej stwierdzić to wszystko, co się mówi o bytach; a bardziej dokładnie, winno się zaprzeczyć tym wszystkim twierdzeniom, jako że Ona w swej nadsubstancjalności jest ponad wszystkim¹⁶.

Z przytoczonego powyżej fragmentu wynika, że niewtajemniczeni to ci, którzy (1) zawsze pozostają jedynie na poziomie bytów zmysłowych (w platońskim i neoplatońskim rozumieniu tego świata bytów), (2) nie potrafią sobie wyobrazić istnienia czegoś, co jest ponad światem bytów zmysłowych, czyli czegoś, co jest czy bytuje prawdziwiej i pełniej niż świat bytów zmysłowych, (3) na podstawie swej własnej wiedzy, wynikającej raczej z wyuczenia, a nie z doświadczenia bezpośredniego, twierdzą, że znają i rozumieją Boską Zasadę rzeczywistości, i uważają, że ich wiedza jest pełna i wystarczająca, (4) i uważają wreszcie, że Pierwszą Przyczyną wszystkiego jest jakikolwiek byt, który oni poznali w świecie bytów zmysłowych. Do tego dochodzi, jako konsekwencja takiego myślenia, odrzucenie realności Boskości, gdyż uważają ją jedynie za dowolny wytwór ich umysłu czy wyobraźni. Tak rozumiani niewtajemniczeni nigdy nie mają możliwości wejścia na drogę mistycznego doświadczenia, bo sami się już w punkcie wyjścia ograniczają. Jednak w t a j e m n i c z e n i nie są prostym zaprzeczeniem tak ujmowanych niewtajemniczonych. By stać się wtajemniczonym, muszą oni przejść proces wtajemniczenia, który – jak zaznacza Pseudo-Dionizy Areopagita – zaczyna się od odrzucenia wszystkiego.

Odrzucenia wszystkiego nie należy rozumieć jedynie, jak w przypadku Kartezjańskiego wątpienia, jako pewnego zabiegu metodologicznego, lecz musi to być postawa praktyczna, odnosząca się do życia danego człowieka, czyniąca z niego, mówiąc obrazowo, puste naczynie, do którego może zostać wlane mistyczne doświadczenie. To, co Boskie, może się odnaleźć

¹⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 2 (325-326).

w tym, co stworzone, tylko wtedy, kiedy to, co stworzone, uczyni w sobie miejsce dla tego, co Boskie. Oczyszczenie, o którym mówi syryjski myśliciel, dotyczy czterech poziomów: zmysłów, umysłu, świata zmysłowego, świata umysłowego. W konsekwencji mamy do czynienia nie tylko z całkowitym oczyszczeniem czy odrzuceniem wszystkiego, ale również z całkowitym wy-czyszczeniem człowieka. Czytamy:

Odrzuć od siebie wszystkie postrzeżenia zmysłowe [*tas aistheseis apoleipe*] i intelektualne działania [*tas noeras energeias*], i całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych intelektem [*panta aistheta kai noeta*], i wszystkie niebyty [*panta ouk onta*] i wszystkie byty [*onta*], tak ażebyś w niewiedzy wzniósł się, tak dalece, jak to możliwe, do zjednoczenia z tym, co jest ponad wszelką substancją i ponad wszelką wiedzą¹⁷.

Odrzucamy zatem i byty, i niebyty, i sposoby ich ujmowania, tak zmysłowe, jak i umysłowe – *de facto* odrzucamy wszystko.

Odrzucenie wszystkiego, czyli świata bytów i niebytów oraz samego poznawania, prowadzi człowieka do niewiedzy (*agnosia*) albo – co jest tutaj koniecznie podkreślane – do wyższej formy wiedzy, swoistej *nadwiedzy*, będącej ponad każdym rodzajem wiedzy, czyli niewiedzy niewynikającej jedynie z jakiegoś niedostatku wiedzy, ale raczej z jej nadmiaru, która, zdaniem znawcy teologii patrystycznej Georges’a Florovsky’ego, nazywana być winna właśnie *nadwiedzą*¹⁸. Rozpoznajemy tutaj tradycję platońską, zwłaszcza tą powiązaną z jego *Listem VII*. To radykalne oczyszczenie, a więc usunięcie z siebie, ze swego poznania, wszystkiego, uczynienie się pustym *naczyniem*, przypominające Platońskie *ujawnienia*¹⁹, stawia człowieka na progu mistycznego doświadczenia, choć jeszcze nie samej unii mistycznej czy ekstazy, ale już na granicy, po przekroczeniu której mamy do czynienia ze zjednoczeniem z tym, co Boskie. Kontynuując niejako myśl Platona, Pseudo-Dionizy Areopagita napisze: „Przez to bowiem niepohamowane i doskonale niezależne opuszczenie samego siebie i wszystkich rzeczy zostaniesz pociągnięty w górę do nadsubstancjalnego promienia boskiej ciemności, wyzbyty wszystkiego i ze wszystkiego oswobodzony”²⁰. Zatem, doświadczenie mistyczne jest dla syryjskiego myśliciela poznaniem bardzo specyficznym, dziejącym się bowiem poza poznaniem, poza wiedzą, poza doświadcze-

¹⁷ Tamże, I, 1 (325).

¹⁸ Por. G. Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, The Collected Works, vol. 10, Vaduz 1987, s. 213.

¹⁹ Por. Platon, *List VII*, 342a-344a. Podaję za polskim wydaniem: Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 52-55.

²⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 1 (325).

niem, poza widzeniem czy – dokładniej – poza tym wszystkim, co jest wiązaniem człowieka z czymś innym niż to, co Boskie. Dalej napisze:

Modlimy się, aby wejść do tej wyższej nad wszelkie światło ciemności i przez nasz brak widzenia i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać, nie widząc i nie poznając, Tego, który znajduje się ponad wszelkim widzeniem i wiedzą. Tylko bowiem zaprzeczając wszystkiemu, co jest, można prawdziwie zobaczyć i poznać, i nadsubstancjalnie uwielbić Tego, który jest nadsubstancjalny²¹.

Omawiając czy komentując ten sposób poznania, Pseudo-Dionizy Areopagita wykorzystuje znany neoplatonicki obraz rzeźbiarza tworzącego swój posąg. Można rzeźbić na dwa sposoby. Ten najczęściej spotykany polega na tym, że mamy w pierw pewną ideę, pomysł, jakiś praobraz czy pierwowzór, a potem próbujemy z różnym skutkiem przenieść to na materiał rzeźbiarski, czyli odtworzyć tę ideę czy wzór w materiale. Jest jednak i drugi sposób, znany nam z historii jako stosowany m.in. przez Michała Anioła, polegający na zobaczeniu posągu oczami duszy w dostępnym nam materiale (np. bryle marmuru), a potem, po odrzuceniu tego, co zbędne, na wydobywaniu go na zewnątrz. To właśnie ten drugi sposób, zdaniem syryjskiego myśliciela, najlepiej pasuje do zobrazowania opisanego wcześniej sposobu poznawania ponad poznaniem, ponieważ polega on na tym, by odrzucać wszystko to, co jest obce naturze Boskiej Zasady, a po tym odrzuceniu wszystkiego (*panton ton onton aphairesis*) na ujrzaniu w niewidzeniu Boskiej Zasady niejako w Jej czystości. W tym miejscu Pseudo-Dionizy Areopagita prawie dokładnie wykorzystuje obraz przywołany przez Plotyna:

I jeżeli zobaczysz, że nie jesteś jeszcze piękny, to tak jak rzeźbiarz posągu, który ma być piękny, jedno usuwa, a inne oskrobie, jedno wygładzi, a inne oczyści, aż objawi piękne oblicze na posągu, tak i ty usuwaj wszystko, co zbędne, prostuj, co opaczne, czyść i rób, by załśniło, co ciemne, i nie ustawaj w pracy nad własnym posągiem, aż ci rozbłyśnie boskie światło cnoty, aż zobaczysz powściągliwość, stającą na świętej ostoi oczyszczenia!²².

Warto raz jeszcze przypomnieć, że ten opisywany proces oczyszczania nie ma być rozumiany jako jedynie pewien postulat metodologiczny, ale jako postawa duchowa człowieka: ma to prowadzić do przemiany człowieka, a nie tylko do poznania tego, co Boskie. Ten, kto dostępuje tego specyficznego epistemologicznego „przewyższenia”, tego przekroczenia swoich własnych

²¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, II (328).

²² Plotyn, *Enneady*, I, VI, 9. Podaję za polskim wydaniem: Plotyn, *Enneady I-III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 140.

granic poznawczych, nie jest już tym samym człowiekiem, jakim był całkiem niedawno, rozpoczynając drogę poznawania tego, co Boskie. Ten sposób poznawania jest nie tylko zanurzaniem się coraz głębiej w tajemnicę Boskiej Ciemności, jak pisze już na samym początku *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizy Areopagita, lecz również procesem przebóstwiania natury człowieka, polegającego – obrazowo – na stawaniu się światłem w niestworzonym świetle Boskiej Zasady. Dlatego zazwyczaj przebóstwiony człowiek ma świetlane oblicze. Można powiedzieć, że w tym momencie człowiek nie tylko wchodzi w światłość, ale staje się na tyle, na ile dla niego jako bytu stworzonego możliwe, światłością, a dzieje się to nagle i niespodziewanie. Jest to zasadnicza cecha charakterystyczna doświadczenia mistycznego. Można byłoby to opisać, często przywoływanym przeze mnie, obrazem: Wstępujący po schodach człowiek zmierza, mozolnie się wspinając, ku drzwiom, które są u szczytu schodów, a gdy je osiąga, spostrzega, że nie mają one klamki i nie będzie ich mógł otworzyć, albo przekonuje się, że otworenie tych drzwi możliwe jest tylko od drugiej strony; nie może zrobić nic, tylko czekać, aż drzwi zostaną otworzone, a dzieje się to zwykle nagle, czyli bez naszego wpływu na bieg spraw. U Pseudo-Dionizego czytamy: „«Nagle» [*eksaiphnes*] oznacza to, co zdarza się wbrew oczekiwaniu, jest niespodziewanym ujawnieniem się tego, co dotychczas było ukryte”²³.

Doświadczenie mistyczne, tak jak je ujmuje Pseudo-Dionizy Areopagita, może być odczytywane na dwa sposoby. Po pierwsze, jest ono kontemplacją albo poznaniem kontemplacyjnym, w greckim rozumieniu terminu *theoria*; po drugie, jest ono przebóstwieniem albo poznaniem przebóstwiającym, w greckim rozumieniu terminu *theosis*. Oba przywołane tutaj greckie terminy, z powodzeniem zaadoptowane przez myśl patrystyczną, mają w języku greckim ten sam rdzeń, pochodzą bowiem, jeśli tak można powiedzieć, od czasownika *theomai*, oznaczającego ‘patrzeć’, ‘oglądanie’, nie tylko w aspekcie czynności, ale i wytworu tej czynności, co wyraźnie wskazuje na odwoływanie się do analogii zmysłu wzroku. Doświadczenie mistyczne nie jest zatem w żadnym przypadku poznaniem dyskursywnym, ale właśnie doświadczeniem, doświadczeniem obecności (*parousia*) Bożej Rzeczywistości, doświadczeniem Jej duchowym okiem, uczestniczeniem w tej Rzeczywistości, byciem w tym samym miejscu, gdzie przebywa Bóg (odwołując się do biblijnej historii Mojżesza) czy też byciem tym samym, co Bóg²⁴. Jednak to nie wszystko. By jeszcze dokładniej wyjaśnić rozumienie doświadczenia mistycznego, trzeba odwołać się do dwóch koncepcji filozoficznych, proponowanych przez

²³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List III*, (336). Ponownie odkrywamy powiązania z *Listem VII* Platona, gdzie tzw. piąte ujawnienie jest nagle. Por. przyp. 17.

²⁴ Por. D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995, s. 296.

syryjskiego myśliciela: ruchu ludzkiej duszy oraz pojmowania samego procesu i stanu przebóstwienia ludzkiej natury.

Ruch ludzkiej duszy

Podmiotem mistycznego doświadczenia jest ludzka dusza, utożsamiana tutaj, jak w całej tradycji platońsko-neoplatońskiej, z człowiekiem. Dlatego teraz trzeba podjąć wątek ruchów duszy jako elementu składowego koncepcji doświadczenia mistycznego. Pseudo-Dionizy Areopagita rozwija tę naukę w traktacie *Imiona boskie*, w czwartym rozdziale, gdzie omawia pierwsze opatrności (*pronoiai*) wypływające z Boskiej Zasady (*Thearchia*). Wskazuje tutaj na: Dobro, Światło, Piękno, Miłość i Żarliwość. Cztery pierwsze ewidentnie odwołują się do tradycji platońsko-neoplatońskiej, ostatnia może być, choć nie musi, pewnym chrześcijańskim naddatkiem. W literaturze przedmiotu bardzo często wskazuje się, że te fragmenty traktatu *Imiona boskie* odnoszą się – poprzez ich kontekst epistemologiczny – do istoty poznania kontemplacyjnego.

Ronald F. Hathaway zdecydowanie opowiada się za tym, że Pseudo-Dionizemu Areopagicie chodziło tutaj o trzy poruszenia miłości w ludzkiej duszy, to znaczy *erosa*, *agape* i *philanthropia*, zdecydowanie od siebie odróżnialne²⁵. Innego zdania są Étienne Hugueny i Ambroise Gardeil, którzy uważają, że mamy w tym wypadku do czynienia z trzema stopniami tego samego poznania kontemplacyjnego²⁶. Natomiast wybitny znawca neoplatonizmu, Stephen Gersh oraz Alfredo Brontesi twierdzą, że kontekst tej koncepcji jest nieco szerszy, ponieważ widzieć tutaj trzeba trzy różne typy poznania²⁷.

Warto zauważyć, że sama koncepcja trzech poruszeń duszy w traktacie *Imiona boskie* pojawia się w dość nieoczekiwanym miejscu i kontekście. Zostaje ona umieszczona po rozważaniach dotyczących Piękna, a przed rozważaniami dotyczącymi Miłości, a poprzedzona analizami ruchu Boskich Inteligencji. Pseudo-Dionizy Areopagita, analizując ruch Boskich Inteligencji (*theioi noes*), podobnie jak wcześniej w analizach *nous* u Plotyna, dostrzega

²⁵ Por. R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the „Letters” of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969, s. 57.

²⁶ Por. É. Hugueny, *Circulaire, rectiligne, hélicoïdale. Les trois degrés de la contemplation*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 8 (1924), s. 327-331; A. Gardeil, *Les mouvements direct, en spirale, circulaire de l’âme et les oraisons mystique*, „Revue Thomiste” 30 (1925), s. 321-340.

²⁷ Por. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978, s. 251-252; A. Brontesi, *L’incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Brescia 1970, s. 42.

ich skierowanie do dwóch różnych światów – tego n a d i tego p o d – poprzez co widzi także dwie różne ich funkcje. Czytamy:

O boskich intelektach [*theioi noes*] mówi się, że poruszają się ruchem kołowym [*kyklikos*], kiedy jednoczą się ze światłami bez początku i bez końca, które promieniują z piękna i dobra; ruchem prostym [*kath' eutheian*], gdy kierują swą opatrność do istot im podporządkowanych, nadając swemu działaniu prosty kierunek; ruchem spiralnym zaś [*helikoeidos*], kiedy sprawując opiekę nad niższymi, trwają niewzruszenie w swej identyczności, obracając się nieustannie wokół piękna i dobra, które jest przyczyną ich niezmienności²⁸.

Próbując zinterpretować tę koncepcję, zacząć trzeba od wskazania, że ruch kolisty w tradycji myśli greckiej zawsze był uważany za przejaw czy uobecnienie boskości i doskonałości, takim ruchem poruszały się m.in. ciała niebieskie na nieboskłonie i taki ruch przeciwstawiany był innym rodzajom ruchów. Według syryjskiego myśliciela ruch kolisty kieruje – poprzez Dobro i Piękno – Boskie Inteligencje ku górze, ku jedności z Boską Zasadą; ruch po linii prostej, najczęściej spotykany w przyrodzie, będący domeną fizyki, kieruje Boskie Inteligencje ku dołowi, czyli ku temu, co bezpośrednio od nich zależne, ku światu innemu, niż ten Boski, czyli ku światu bytów od nich zależnych i im poddanych; natomiast ruch spiralny, to ruch rozwijający się wokół siebie samego, wokół własnej osi, pozostawiający tym samym Boskie Inteligencje zawsze w tym samym miejscu czy stanie, sprawiając niejako, że stają się zapatrzone w siebie same, a może raczej w to, co jest w ich środku, czyli w Dobro i Piękno. Taki ruch, pomimo że jest ruchem, czyli zmianą, pozostawia je niezmiennymi, czyli takimi, jakimi są. Takie rozumowanie zostaje teraz przeniesione na ludzką duszę, która porusza się trzema ruchami. Czytamy:

Dusza porusza się również ruchem kołowym [*kyklike*] wtedy, gdy wchodząc w samą siebie, opuszcza świat rzeczy zewnętrznych i zbiera wszystkie moce intelektualne w jedność. W tym ruchu kołowym [*kyklo*], zabezpieczającym ją przed pobłądzeniem, odwraca się od wielości rzeczy, które są na zewnątrz, i skupia się najpierw na sobie, a potem, gdy staje się jedną formą, tworzy doskonałą jedność ze swoimi zjednoczonymi mocami. W ten sposób jest prowadzona do piękna i dobra, wyższego ponad wszystkie byty, zawsze jednego i tego samego, bez początku i bez końca. Ruchem spiralnym [*helikoeidos*] porusza się dusza, gdy otrzymuje, sposobem dla siebie właściwym, światło boskiego poznania, nie intelektualnie i pojedynczo, lecz rozumowo i dyskursywnie, zgodnie ze swą różnorodną i zmienną aktywnością. Jej ruch prosty [*kat' eutheian*] wreszcie ma miejsce, kiedy dusza wchodzi w siebie i nie koncentruje się na jednym akcie intelektual-

²⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, IV, 8 (251).

nym (to bowiem, jak powiedziałem, należy do ruchu kołowego), lecz raczej, gdy w tym ruchu oddala się od tego, co na zewnątrz niej, do tego, co ponad nią, tak jakby była prowadzona od licznych i różnorodnych symboli do prostych i zjednoczonych kontemplacji [*theorias*]²⁹.

Trzy poruszenia duszy, o których pisze syryjski myśliciel, to jednak trzy różne stopnie poznania, ponieważ – czytając literalnie fragment tekstu *Imion boskich* – na każdym z nich dusza wykonuje niejako inną czynność poznawczą. Można powiedzieć, że trzy ruchy duszy, to jej trzy różne aktywności poznawcze, czyli trzy różne czynności prowadzące do poznawania Boskiej Zasady i całej rzeczywistości. Na pierwszym poziomie dusza oczyszcza się, całkowicie oddzielając się od świata zewnętrznego, zmysłowego, od wielości bytów będących poza nią, poprzez co ratuje się ona przed pobłędzeniem czy ugrzęźnięciem w bytach, jak wymownie mówi Pseudo-Dionizy w *Teologii mistycznej*, a poprzez to – skupia się na sobie i wchodzi w siebie. Po takim oczyszczeniu ludzka dusza – i to jest drugi poziom jej aktywności – doznaje oświecenia, kiedy to otrzymuje Boskie poznanie pod postacią światła, które pochodzi spoza niej samej, i jest do duszy wlewane jak do pustego naczynia. Jest to jednak proces stopniowy, dlatego zatem ten sposób poznawania nie jest jeszcze bezpośrednim widzeniem Boskich Tajemnic. Musi niejako nastąpić kolejny krok, trzeci ruch czy poziom jej aktywności, kiedy dusza wychodzi poza siebie i właśnie poza sobą jednoczy się z Boską Zasadą, która – metafizycznie i ontycznie – jest poza światem, a więc także poza duszą. W ten sposób mamy do czynienia z czystą kontemplacją (*theoria*), czyli z bezpośrednim i czystym, bo niezapośredniczonym, poznawaniem Boskości. Kontemplacja, tak wynika z tej interpretacji, wieńczy cały proces doświadczenia mistycznego. Pokazuje to, że takie poznanie jest jedynym i najdoskonalszym sposobem dotarcia do Boga, który jest *Deus Absconditus*. Tu, na szczytach mistycznego zjednoczenia, by posłużyć się językiem Pseudo-Dionizego Areopagity, dokonuje się jeszcze jeden akt mistycznego doświadczenia – przebóstwienie natury człowieka.

Przebóstwienie ludzkiej natury w mistycznym świetle

Koncepcja przebóstwienia (*theosis* czy *theopoiesis*, rzadziej w łacińskiej wersji *deificatio*) pojawiła się jako filozoficzne rozwiązanie sporów teologicznych w XIV wieku w Bizancjum, szczególnie pomiędzy greckim mnichem, a później arcybiskupem Salonik, Grzegorzem Palamasem a kalabryjskim

²⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, IV, 9 (251-252).

mnichem Barlaamem³⁰. Pomijając bardzo bogatą historię tej koncepcji, jej teologiczne i filozoficzne źródła, wspomnieć trzeba, że u Pseudo-Dionizego Areopagity występuje w wyraźnym nawiązaniu do poznania kontemplacyjnego, jak również do fragmentów biblijnych, na które syryjski myśliciel często się powołuje. Rozpoczynając swe analizy o hierarchii kościelnej, czyli ziemskiej, będącej swoistym lustrzanym odbiciem hierarchii niebiańskiej³¹, czyli ponadziemskiej, wiąże on cel hierarchii z poznaniem kontemplacyjnym, a tym samym – jako konsekwencja – z przebóstwieniem człowieka³². W traktacie *Hierarchia kościelna* podkreśla:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy boskich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede wszystkim celem tym jest całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości przeciwne; jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i poznanie świętej prawdy, natchnione uczestnictwo, na miarę naszych zdolności, w doskonałości o jednej formie i w samym Jednym; radosne świętowanie boskiej kontemplacji, która syci inteligibilnie i przebóstwiała tych wszystkich, którzy się ku niej wznoszą³³.

Tekst Pseudo-Dionizego Areopagity jest w tym miejscu niezwykle precyzyjny i jasny: kontemplowanie Boskiej Zasady, uczestniczenie w doskonałości i w Boskości, zjednoczenie mistyczne z Bogiem, powoduje przebóstwienie, odmienny, bo zupełnie nowy (inny), stan ludzkiej natury, nie tożsamy z naturą Boga, gdyż jest to dla stworzenia niemożliwe, ale tożsamy z przebywaniem w Bogu. Trzeba w tym miejscu podkreślić dwa momenty. Po pierwsze, czynną zasadą przebóstwienia jest sama Boska Zasada, ponieważ w tym aspekcie człowiek jest całkowicie bierny. Po drugie, przebóstwienie jest darem, jest łaską, choć nie łaską jednej Osoby Trójcy Świętej, jak ma to miejsce w teologii łacińskiej (Duch Święty), ale jest łaską całej Trójcy. A bycie łaską oznacza, że otrzymuje się ją całkowicie niezasłużenie, nie można sobie jej zagwarantować uczynkami. Łaska jest całkowicie darmowa³⁴. Czym więc jest przebóstwienie? To moc pochodząca od samego Boga, obdarzająca każdego przygotowa-

³⁰ Por. G. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 18-45; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 57-92; Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 35-54.

³¹ Używam tutaj sformułowania niebiańska, a nie niebieska, by wyraźniej wskazać, że chodzi o niebo jako rzeczywistość ponadziemską.

³² Por. M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania*, s. 131-137, 177-184.

³³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* I, 3 (142).

³⁴ Por. tamże.

nego człowieka siłą czy zdolnością, aby przestał być jedynie człowiekiem, a stał się dziedzicem Boga, by stał się Bogiem (w patrystycznym rozumieniu tej możliwości), tak jak Bóg stał się człowiekiem. To stanie się Bogiem jest oczywiście nieistotowe, nie z natury, ale poprzez energie, dokładniej: poprzez przebóstwiający energie³⁵. Powołując się na swego mistrza, św. Pawła i jego *Pierwszy List do Tymoteusza* (1 Tm 4), syryjski myśliciel mówi o darze, jakim dla człowieka jest przebóstwienie. Czytamy: „Bóg jest miłosierny dla mieszkających na ziemi i we własnej, przyrodzonej dobroci z racji szczególnej miłości do ludzi i dla zjednoczenia ich z sobą raczył zniżyć się do naszej kondycji i, na podobieństwo pochłaniającego ognia, uczynił jednym w sobie tych wszystkich, którzy okazali się godni dostąpienia przebóstwienia (*theosin*)”³⁶. We fragmencie tym pojawia się, choć w nieco innej wersji, przypisywana tradycyjnie św. Atanazemu z Aleksandrii, teologiczna zasada mówiąca o tym, że Bóg po to stał się w swym Synu człowiekiem (wcielenie), aby człowiek mógł stać się Bogiem (prebóstwienie), nie Bogiem poprzez naturę, ale właśnie Bogiem poprzez przebóstwienie, Bogiem w przebóstwiających energiach³⁷. We wcieleniu Bóg schodzi ze szczytu swego absolutnego i transcendentnego – bytowo i poznawczo – poziomu do poziomu człowieka, do poziomu stworzenia. W analogiczny sposób, człowiek, wznoszący się poprzez etapy mistycznego doświadczenia ku Boskim Tajemnicom, dostępuje – u celu swej wspinaczki – stanu przebóstwienia swej ludzkiej (stworzonej) natury, choć Pseudo-Dionizy Areopagita nie potrafi dokładnie, jak chyba wszyscy filozofowie i teolodzy tym się zajmujący, wyjaśnić, na czym polega nie tylko samo przebóstwienie, ale i owa ontycznie istotna zmiana w naturze człowieka. Mówiąc językiem Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, a odnoszącym się do przeistoczenia, podczas przebóstwienia istota człowieka pozostaje niezmienną, zmieniają się natomiast przypadłości (np. jaśniej jego oblicze).

Analizując niektóre z metafizycznych rozstrzygnięć syryjskiego myślicie-la, interpretator jego teologii, Alexander G. Golitzin, podkreśla, że zjednoczenie z Bogiem, które jest celem każdej hierarchii (jest celem bycia w każdej hierarchii), a poprzez to również i samo przebóstwienie, nie oznacza jednak zjednoczenia z Bogiem samym, raz jeszcze to podkreślam, lecz właśnie z Jego energiami czy działaniami, co zawsze jest przywoływaniem przemienienia Je-

³⁵ Por. M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania*, s. 199-203.

³⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, II, II, 1 (146).

³⁷ Por. M. Manikowski, *Źródła bizantyjskiego rozróżnienia między istotą a działaniami* (Grzegorz z Nyssy), „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), s. 75-91; tenże, *Istota i działania: Filon z Aleksandrii i Pseudo-Dionizy Areopagita*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 4 (2008), s. 31-52; tenże, *The Unknown God and His Theophanies*, „Forum Philosophicum. International Journal of Philosophy” 15 (2010), s. 161-174. Odsyłam do znajdującej się w tych tekstach literatury przedmiotu.

zusa na górze Tabor³⁸. W konsekwencji, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej, oznacza to, że zjednoczenie nie jest zjednoczeniem z naturą czy istotą, nie jest zjednoczeniem z jedną z Boskich Osób, bo unia hipostatyczna jest tylko w przypadku Jezusa Chrystusa, lecz właśnie z energiami (działaniami), czyli tym, w czym Bóg *ad extra* daje się człowiekowi i światu poznać. Ta nauka jest fundamentem zarówno teologii patrystycznej, jak i – późniejszej – teologii bizantyjskiej i prawosławnej³⁹. Zatem, tak dla Pseudo-Dionizego Areopagity, jak i dla Alexandra G. Golitzina, a zapewne i dla wielu innych filozofów i teologów orientacji prawosławnej, przebóstwienie to uczestniczenie przez człowieka w Boskich Energiach. George Habra podkreśla, że to Boska Energia, a poprzez nią sam Bóg, pracuje w człowieku, czyli działa w nim i jego wnętrzu⁴⁰. W ten sposób przebóstwienie jest zanurzeniem człowieka w Boskim Świecie. Wypływa ono z Boskiego Źródła, będącego źródłem wszystkiego, i skierowane jest w stronę każdego bytu pochodzącego od Boga na mocy stworzenia. W konsekwencji oznacza to, że taki sposób poznania, jakim jest doświadczenie mistyczne kulminujące w przebóstwieniu, jest jedynym możliwym sposobem poznania Pierwszej Zasady – raz jeszcze: nie w istocie, ale w działaniach, a rozumieć to trzeba tak, że poznaje się Boga jedynie tak, jak On sam daje się nam poznać, jedynie tak, jak On sam pozwala się nam poznać.

THE CONDITIONS OF THE MYSTICAL EXPERIENCE
BY PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE.
AN PHILOSOPHICAL ATTEMPT

Summary

Pseudo-Dionysius the Areopagita is one of the most interesting theologians and philosophers of the Middle Ages. He was, probably, a Christian neoplatonist, a Syrian monk, who lived and worked in a circle of the latest neoplatonist school, e.g. Proclus and/or Damascius. He was called the Father of Christian apophatic mystics. His concept of mystical experience shows two fundamental aspects. Pseudo-Dionysius points (and this is traditional to mystical experience), that this kind of experience starts from

³⁸ Por. A.G. Golitzin, *Mystagogy: Dionysius Areopagita and His Christian Predecessors*, Oxford 1980, s. 202.

³⁹ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 59-90; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 150-155.

⁴⁰ Por. G. Habra, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, „The Eastern Churches Quarterly”, vol. 12, no. 6, 1958, s. 244-252, odnośny fragment na s. 250.

the purification, and through the illumination, culminates in union with the First Principle. The mystical experience, in Pseudo-Dionysius also compatible with contemplation, is – on the one hand – triple movement of the soul (the straight, the circle, and the spiral) and – on the other hand – is the deification of man, the union with God in His Energies, but not in His Essence. The deification is the transformation of the human nature – he is still a human, a creation, but is transformed like – in patristic tradition – God became the man, so the man can become God, but only in deification.

Keywords: Pseudo-Dionysius the Areopagite; mystical experience; deification; essence; energies; God; man

Słowa kluczowe: Pseudo-Dionizy Areopagita; doświadczenie mistyczne; przebóstwienie; istota; energie; Bóg; człowiek

BIBLIOGRAFIA

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Brontesi A., *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Brescia 1970.
- Carabine D., *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995.
- Florovsky G., *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, The Collected Works, vol. 10, Vaduz 1987.
- Gardeil A., *Les mouvements direct, en spirale, circulaire de l'âme et les oraisons mystique*, „Revue Thomiste” 30 (1925), s. 321-340.
- Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.
- Golitzin A.G., *Mystagogy: Dionysius Areopagita and His Christian Predecessors*, Oxford 1980.
- Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009.
- Habra G., *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, „The Eastern Churches Quarterly”, vol. 12, no. 6, 1958, s. 244-252.
- Hathaway R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the „Letters” of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969.
- Hugueny E., *Circulaire, rectiligne, hélicoïdale. Les trois degrés de la contemplation*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 8 (1924), s. 327-331.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Manikowski M., *Istota i działanie: Filon z Aleksandrii i Pseudo-Dionizy Areopagita*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 4, (2008), s. 31-52.
- Manikowski M., *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006.
- Manikowski M., *The Unknown God and His Theophanies*, „Forum Philosophicum. International Journal of Philosophy” 15 (2010), s. 161-174.
- Manikowski M., *Źródła bizantyjskiego rozróżnienia między istotą a działaniami (Grzegorz z Nyssy)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), s. 75-91.
- Mantzaris G., *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997.
- Merton Th., *Wspinaczka ku prawdzie*, w: Th. Merton, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1988.

- Meyendorff J., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Plotyn, *Enneady I-III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005².
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010².

MACIEJ MANIKOWSKI – prof. dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, filozof i teolog. Zainteresowania naukowe: mistyka chrześcijańska, mistyka niemiecka XIV i XVII wieku, filozofia religii, filozofia dialogu, antropologia filozoficzna. Autor trzech monografii: *Filozofia w obronie dogmatu* (Wrocław 2002), *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania* (Kraków 2006) oraz *Bóg z perspektywy człowieka* (Wrocław 2012).

AGNIESZKA KIJEWSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Eriugeny koncepcja powrotu: dzieło natury czy łaski?¹

1. Zarys struktury systemu metafizycznego Eriugeny

1.1. Neoplatoński opis struktury rzeczywistości

Dla ukazania Eriugenowskiej wizji powrotu w aspekcie mistycznym najpierw należy przedstawić jego naukę o powrocie jako takim (*reditus*) i jego miejscu w strukturze systemu oraz omówić wyróżnione przez niego typy powrotu². Doktryna powrotu stanowi istotny element neoplatońskiej wizji rzeczywistości, choć w sposób najpełniejszy nauka ta znalazła swój wyraz w systemie Proklosa. Giovanni Reale tak to przedstawia:

Na pierwszym miejscu trzeba postawić to, że Proklos dokładnie określił ogólne prawo rządzące powstawaniem wszystkich rzeczy, pojęte jako kołowy proces ustanowiony przez trzy momenty: 1) „przebywanie” (*mone*), czyli pozostawanie czy trwanie zasady w sobie; 2) „wychodzenie” (*proodos*), czyli wyjście z zasady; 3) „powrót” lub „nawrócenie” (*epistrophe*), czyli ponowne złączenie się z zasadą. Widzieliśmy, że już Plotyn wyróżnił te trzy momenty i że w jego systemie odgrywają one rolę o wiele bardziej złożoną, niż się zwykle uważa. Proklos jednak idzie dalej niż Plotyn i wynosi to triadyczne prawo na poziom niezwykle wyrefinowania spekulatywnego. Prawo obowiązuje nie tylko w sposób ogólny, ale

¹ Poniższy tekst został przygotowany w ramach grantu badawczego OPUS: *Filozoficzna dyskusja wokół problemu determinizmu od św. Augustyna do Alvina Plantingi. Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, NCN: UMO-2014/2015/B/HS1/00406.

² Istnieje znacząca literatura na ten temat. Tutaj omawiam ten wątek w sposób niezwykle skrótowy dla przedstawienia kontekstu nauczania Eriugeny.

i w szczególności: wyraża ono bowiem *sam rytm rzeczywistości zarówno wziętej jako całość, jak i we wszystkich jej pojedynczych momentach*³.

Zgodnie z nauczaniem Proklosa ta triadyczna struktura może zostać odniesiona zarówno do przyczyny, jak i skutku: przyczyna „przebywa w sobie”, gdy w procesie przyczynowania skutków pozostaje w sobie nieumniejszona⁴, a jako zasada twórcza za sprawą swojej doskonałości i nadmiaru mocy (*dynamis*) wychodzi (*proodos*) w kierunku innych bytów⁵. Natomiast każdy skutek trwa pierwotnie w swojej przyczynie (*mone*), wyodrębnia się z niej i następnie, w postaci wzbogaconej i rozwiniętej, powraca (*epistrophe*) do swojej przyczyny⁶, gdyż pożąda jej bytu (*kat'ousian oreksin*)⁷. W tym powrocie skutku do przyczyny w istocie przyczyna powraca do samej siebie w postaci wzbogaconej i rozwiniętej.

W powyższym opisie z triadą *mone-proodos-epistrophe* krzyżuje się inna triada: *ousia-dynamis-energeia*⁸. Najwyższa Zasada, która jest tym, co jest, ujawnia swoją substancję za sprawą swojej aktywności (*energeia*), zrodzonej z nadmiaru mocy (*dynamis*)⁹. Ta triada pozwalała na opis struktury rzeczywistości w kategoriach dynamicznych. Innym ujęciem rzeczywistości jest opisanie jej w kategoriach stopnia jedności (złożenia z części) i partycypacji. Najwyższa Zasada wszystkiego jest tym, co niepartycypowalne, jest najwyższą i bezwzględną jednością, wcześniejszą względem wszelkiej wielości, tj. Monadą. Porzucając swoją transcendencję, Zasada rzeczywistości konstytuuje się w swoim partycypowalnym aspekcie (jedność w wielości), w którym – przez nadmiar mocy (*dynamis*) – staje się przyczyną tego, co od niej pochodzi, a co

³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 668.

⁴ Por. Proklos, *Elementy teologii* 26, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 44-45. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 35 i n.

⁵ Por. Proklos, *Elementy teologii* 27, s. 45.

⁶ Por. tamże 35, s. 49: „Wszystko to, co spowodowane przez przyczynę zarówno trwa w swojej przyczynie, emanuje z niej, jak i ku niej na powrót się zwraca”.

⁷ Por. tamże 34, s. 48.

⁸ W systemie Proklosa były trzy techniczne terminy na określenie bytu: *hypostasis*, *hyparksis*, *ousia*. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 38-40.

⁹ Por. Proklos, *Elementy teologii* 27, s. 45; „Wszystko to, co stwarza, ma zdolność stwarzania bytów wtórnych dzięki doskonałości i nadmiarowi mocy”. W odniesieniu do świata duchowego, o którym mówi Proklos, terminu substancja nie należy rozumieć jako podmiotu dla przypadłości, gdyż w świecie duchowym wszystko jest substancją. Natomiast termin *dynamis* oddaję jako ‘moc’, nie zaś ‘możność’, gdyż Proklos używał tego terminu w sensie Arystotelesowskiej możliwości czynnej, która jest zasadą dokonywania zmiany, w odróżnieniu od możliwości biernej, która jest podatnością na zmianę. Por. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1973, s. 33; M. Głowala, *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Wrocław 2016, s. 11 i n.; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 39-40.

– aby mogło istnieć – w niej partycypuje, będąc wielością albo całością złożoną z części¹⁰.

Takie ujęcie rzeczywistości powoduje, że jest ona opisywana jako dynamiczna, a zarazem hierarchicznie ustrukturowana całość, zależna – w aspekcie wertykalnym (*taksis*) – w sposób bezpośredni lub pośredni od pierwszej najwyższej Zasady. Miejsce danego bytu w tej hierarchii określa stopień jego oddalenia od pierwszej Przyczyny, choć każdy element w tej strukturze w większym lub mniejszym stopniu odzwierciedla w sobie to, co go poprzedza, oraz pozostaje w związku z tym, co znajduje się na jednym z nim poziomie, konstytuując w ten sposób poprzez pomniejszenie (*hypobasis*) porządek w aspekcie horyzontalnym¹¹.

To dynamiczne ujęcie rzeczywistości ukazuje ją jako układ powiązanych ze sobą przyczynowo elementów, które zstępują od pierwszej Zasady (Jedni) w kierunku świata podpadającego pod zmysły, istniejącego w sensie najslabszym. Ta struktura obejmuje jako swój istotny, pośredniczący element hipostazę Intelaktu, który sytuując się w bliskości źródłowego Pryncypium, reprezentuje swoistą jedność w wielości. Intelakt wyłania się ze swego źródła w postaci nieuformowanej i „to coś zostaje następnie zdeterminowane i staje się światem form, gdy zwraca się do Jednego, gdy ogląda i kontempluje Jedno i kiedy przez Jedno zostaje zapłodnione oraz wypełnione dzięki takiej «kontemplacji»”¹². Ten proces kontemplacyjnego powrotu (*epistrophe*) dopełnia konstytucji tej hipostazy i jest źródłem jej dalszej, twórczej aktywności. W ten sposób w świecie inteligibilnym moc przyczynowania jest wprost proporcjonalnie zależna od siły kontemplacji. W systemach neoplatońskich można opisywać strukturę rzeczywistości jako ciąg przyczyn i skutków (aspekt ontologiczny), ale można ją także ująć jako hierarchię różnych typów i przedmiotów poznania (aspekt epistemologiczny)¹³. Te dwa ujęcia warunkują się wzajemnie, choć realizują się jakby w różnych „kierunkach”: przyczynowanie skierowane jest ku temu, co w jakimś sensie stoi niżej, a kontemplacja, jako warunek aktywności kauzalnej, jest skierowana zawsze ku temu, co poprzedza. Ujmując w tych dwóch aspektach hipostazę Intelaktu i opisując ją za pomocą powyższych triad, można powiedzieć, że stanowi on strukturę obejmującą te trzy elementy: Byt – Życie – Myśl. Byt jest monadą (*monē*), elementem niepartycypowalnym, a jego aktywność przyczynowa (*dynamis*, życie) prowadzi do wyłonienia aktu poznania (*energia / intelligere*) i ukonstytuowania się intelektu jako podmiotu poznającego (*intellectus*), który ujmując swój przedmiot

¹⁰ Por. Proklos, *Elementy teologii* 24, s. 43; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 37.

¹¹ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 42-48.

¹² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 532.

¹³ Por. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, s. 112.

(byt – idea) w akcie kontemplacji, powraca (*epistrophe*) w ten sposób do swego źródła, konstytuując się jako jedność w wielości.

1.2. Chrześcijańskie modyfikacje nauczania neoplatoników

Neoplatonizm dostarczył pojęciowej struktury dla takich systemów myśli starożytności chrześcijańskiej, jak myśl Orygenesusa, ojców kapadockich, św. Ambrożego, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego czy Maksyma Wyznawcy. Wszyscy ci autorzy w mniejszym lub większym stopniu wpłynęli na kształtowanie się systemu Eriugeny. Wskazując na pewne modyfikacje, którym w chrześcijaństwie uległo neoplatonickie ujęcie struktury rzeczywistości, zwrócę uwagę na te elementy, które miały znaczenie dla filozofii Jana Szkota Eriugeny.

Jedną z zasadniczych modyfikacji jest ta, która wprowadza radykalną przepaść pomiędzy transcendentnym Bogiem–Stwórcą a wszystkim tym, co jest Jego dziełem. W pewien sposób w chrześcijańskim neoplatonizmie zostaje częściowo zniwelowana przepaść pomiędzy rzeczywistością inteligibilną a światem podpadającym pod zmysły, gdyż oba te obszary rzeczywistości sytuują się po stronie tego, co stworzone¹⁴.

Rzeczywistość stworzona, będąca dziełem Boga-Stwórcy, jest znakiem, manifestacją, przejawem Jego niedostępnego Bytu. Chrześcijański Bóg nie jest wyłącznie najwyższą Zasadą i pierwszą Przyczyną, filozoficznym Absolutem, ale jest Osobą, obdarzoną wolą i intelektem, która wchodzi w relację z człowiekiem¹⁵. Wprawdzie w systemie Plotyna Jednia nie jest pozbawiona np. jakiejś formy myślenia, gdyż z niej pochodzi rzeczywistość Intelaktu, niemniej nie można przypisać jej osobowego charakteru, gdyż koncepcja osoby ukształtowała się w pełni dopiero w nauce chrześcijańskiej na kanwie sporów chrystologicznych¹⁶.

Pochodzenie (*proodos*) całości rzeczywistości z pierwszej Zasady określało w literaturze poświęconej neoplatonizmowi mianem emanacji. Ujęcie tych systemów jako emanacjonistycznego monizmu sugerowało, że prowadzi to wprost do panteizmu, a także do jakichś form determinizmu, skoro całość rzeczywistości w sposób konieczny i racjonalny pochodziła od najwyższej Za-

¹⁴ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 93 i n.

¹⁵ Por. W. Otten, *Platonism*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, wyd. J.A. Lamm, Oxford 2013, s. 63: „Accordingly, in Platonism we do not find a personal God who created the world and all its creatures through divine will”. Por. L.P. Gerson, *Plotinus*, London–New York 1994, s. 21.

¹⁶ Por. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011, s. 57 i n.

sady. Giovanni Reale w swojej *Historii filozofii starożytnej* polemizuje z takim emanacjonistycznym ujęciem systemu samego Plotyna¹⁷. Chrześcijańscy neoplatonicy, przedstawiając pochodzenie świata od Boga, formułowali to nauczanie w terminach *creationis ex nihilo*¹⁸ i wskazywali na istotne pośrednictwo Bożej Woli i Intelaktu w procesie stwarzania świata.

Doktryna o stworzeniu świata z niczego, kluczowa dla myśli chrześcijańskiej, zmieniła także zasadniczo negatywną ocenę rzeczywistości materialnej, która – choć w nieco osłabionej postaci – była w neoplatonizmie dziedzictwem platońskiego idealizmu. Święty Augustyn nadał wyraźną postać obecnemu w myśli Plotyna nauczaniu o złu jako braku dobra, co przeciwstawiało się zdecydowanie manichejskiemu dualizmowi, który ujmował rzeczywistość w kategoriach walki dobra ze złem, światłości z ciemnością. W myśli chrześcijańskiej całość rzeczywistości materialnej, pochodząc od dobrego Stwórcy, jest strukturalnie i pierwotnie dobra.

Starożytne systemy filozoficzne, w tym neoplatonizm, odznaczały się kosmocentryzmem: wszechświat – co sugeruje samo słowo *kosmos* – stanowił uporządkowaną strukturę, która jest nadrzędna wobec każdego ze swoich elementów, w tym człowieka. Jeśli człowiek jest istotą myślącą i czującą, to własności te przysługują także Wszechświatu jako całości. Tymczasem chrześcijańska wizja świata i człowieka ewoluowała zdecydowanie w kierunku antropocentryzmu: to człowiek jest koroną całego stworzenia. Ten prymat człowieka był przedstawiany w różny sposób i różnorako ujmowano wzajemną relację człowieka do kosmosu. Grzegorz z Nyssy, powołując się na „filozofów”, określał człowieka mianem mikrokosmosu ze względu na fakt, że człowiek i wszechświat składają się z tych samych elementów. Dla Grzegorza jednak nie jest to wystarczającym uzasadnieniem wyjątkowej pozycji człowieka, ale jest nim to, że „człowiek stanowi obraz natury Stwórcy”¹⁹.

W kontekście chrześcijańskiego nauczania o stworzeniu świata z niczego nowego sensu nabiera zarówno cała triada: trwanie – wylew – powrót, jak i każdy z jej elementów, jeśli rzeczywistość pochodzi od Boga na mocy wolnego aktu stwórczego i celem tego procesu jest powrót do Boga, w którym szczególne miejsce przypada właśnie człowiekowi. Proces pochodzenia świata od Boga został jednak „zakłócony” przez grzech pierworodny człowieka²⁰,

¹⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 604 i n. Por. A. Kijewska, *Anagogiczna funkcja piękna w filozofii neoplatońskiej*, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, Lublin 2013, s. 28-30.

¹⁸ Por. Orygenes, *O zasadach* II, I, 4-5, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 142-143.

¹⁹ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* XVI, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 91.

²⁰ W systemach platońsko-neoplatońskich pojawia się także idea pierwotnej „winy” (*Fajdros* 246 D-E), tendencji do separacji (*tolma*), choć niewątpliwie nie ma ona takiego znaczenia jak idea grzechu pierworodnego w nauce chrześcijańskiej. Por. Plotyn, *Enneady* V, I, 1, tłum. A. Krokiewicz,

co – w kontekście antropocentryzmu myśli chrześcijańskiej – ma fundamentalne znaczenie dla całości dzieła stworzenia. Powrót człowieka, a wraz z nim całego stworzenia (*epistrophe*), do źródła jest zatem traktowany jako odzyskanie stanu pierwotnej doskonałości (*apokatastasis*), odnowienie, przywrócenie stanu, który przysługiwał człowiekowi w pierwotnym momencie stworzenia. Według Ilarii Ramelli jako pierwszy użył tego terminu w tym właśnie sensie Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* (1, 16, 91), wzbogacając nauczanie o powrocie zapowiedzią całkowitego zniszczenia zła i śmierci i powszechnego odnowienia wszystkich rzeczy w momencie zmartwychwstania²¹. Grzegorz z Nyssy pisze o tym następująco: „Łaska zmartwychwstania ukazuje się nam jako powrót do pierwotnego stanu (*ten eis to archaion apokatastasin*) tych, którzy upadli. Ta oczekiwana [przez nas] łaska jest jakimś powrotem do pierwotnego życia, sprowadzeniem na powrót do rajy tych, którzy zostali zeń wygnani”²².

W tym świetle neoplatońska idea pierwotnego trwania skutków w przyczynie (*mone*), niemożliwa do pogodzenia z doktryną *creationis ex nihilo*, została zastąpiona ideą finalnego zjednoczenia wszystkich rzeczy z Bogiem, stanowiąc cel procesu powrotu²³.

1.3. Patrystyczne źródła Eriugeny

Jan Szkot Eriugena zajmuje poczesne miejsce wśród autorów tworzących w ramach tzw. renesansu karolińskiego przede wszystkim ze względu na głębię i subtelność swoich spekulacji oraz na stopień asymilacji patrystycznych źródeł. Eriugena, rozpoczynając swoją karierę jako przełożony szkoły pałacowej od nauczania sztuk wyzwolonych, posiadał dogłębną znajomość tradycji zachodniej, w tym pism takich autorów, jak św. Augustyn, Boecjusz, Marcjan Kapella, św. Grzegorz Wielki czy Alkuin. W czasach, gdy dostęp do greckiej literatury starożytnej, w tym patrystycznej, był dość ograniczony, Eriugena, dzięki swej biegłości w grece, przyswajał językowi i kulturze łacińskiej wybitne dzieła ojców greckich. Początkiem jego intelektualnej przygody było tłumaczenie pism Dionizego Areopagity, które obejmowało *Imiona boskie*, *Hierarchię niebiańską*, *Hierarchię kościelną*, *Teologię mistyczną* oraz zbiór

Warszawa 1959, s. 209: „Początkiem tedy zła była dla nich [tj. dusz] śmiałość (*tolma*) i powstanie, pierwsza «różność» i wola, żeby należeć do siebie”.

²¹ Por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriguena*, Leiden–Boston 2013, s. 3. Por. Orygenes, *O zasadach* I, VI, 2, s. 108–110.

²² Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* XVII, s. 98.

²³ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 126–128.

10 listów, a które ukończył w roku 862. Do postaci św. Dionizego Eriugena wielokrotnie powracał w swoich poezjach, uważając go – zgodnie z sugestią samego autora *Corpus Dionysiacum* – za ucznia św. Pawła, którego ponadto utożsamiał ze św. Dionizym – męczennikiem i pierwszym biskupem Paryża²⁴.

Praca nad tłumaczeniem pism Areopagity wprowadziła Eriugenę w problematykę, język i styl myślenia typowy dla chrześcijańskiego neoplatonizmu i dostarczyła mu narzędzi do ujęcia struktury rzeczywistości. Przekład Eriugeny spotkał się z dość ambiwalentną oceną Anastazego, papieskiego bibliotekarza, który z jednej strony wyraził zdziwienie, jak ten barbarzyńca, mieszkający na krańcach cywilizowanego świata, był w stanie przełożyć tak trudne dzieło jak dzieło Areopagity, z drugiej jednak przyrównał efekt pracy Eriugeny do labiryntu. Aby rozjaśnić trudniejsze fragmenty tego tłumaczenia, Anastazy zaopatrzył je glossami wziętymi z tekstu Maksyma Wyznawcy i Jana ze Scytopolis i przesłał tak wzbogacony manuskrypt królowi Karolowi²⁵. W ten sposób Jan Szkot miał niepowtarzalną okazję zapoznania się przede wszystkim z myślą Maksyma Wyznawcy, który prawdopodobnie wywarł największy wpływ na Eriugenę. Jan Szkot przełożył Maksymowe *Quaestiones ad Thalassium* oraz *Ambigua ad Iohannem*, które to dzieło doprowadziło go z kolei do tekstu Grzegorza z Nyssy.

W latach 862-864 Eriugena przetłumaczył dzieło Grzegorza z Nyssy *O stworzeniu człowieka*, które nazwał mową *O obrazie (De imagine)*²⁶. Stało się ono dla niego źródłem wielu istotnych doktryn, w tym nauki o apokatastazie czy o pierwotnym stworzeniu człowieka w stanie niepodzielenia na płci²⁷.

Według opinii Édouarda Jeauneau oraz Ilarii Ramelli Jan Szkot Eriugena miał również okazję zapoznania się z fundamentalnym dziełem Orygenesza *O zasadach (Peri archon)*. W bibliotece przyjaciela Eriugeny, opata Wulfada, któremu dedykował on swoje zasadnicze dzieło *Periphyseon*, były dzieła Orygenesza, w tym właśnie tekst *O zasadach*²⁸. Sam tytuł *Periphyseonu* wyraźnie nawiązuje do *Periarchon* Orygenesza, a ponadto w piątej księdze tego dzieła

²⁴ Por. Scoto Eriugena *Carmi* 21, Milano 2014, s. 146-148; *App.* 8, s. 172.

²⁵ Anastasii ad Carolum Calvum literae, PL 122, 1027-1028 Por. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga I* (dalej: PP I), tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 26-28.

²⁶ Por. M. Cappuyns, *Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 32 (1965), s. 205-206.

²⁷ Por. É. Jeauneau, *La division de sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, w: É. Jeauneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 343-364; A. Kijewska, « *Homo melior est quam sexus* ». *Metafizyczny i biblijny kontekst Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21: 3 (1993), s. 67-83.

²⁸ Por. É. Jeauneau, *From Origen's "Periarchon" to Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenan Studies held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 144. Por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 777 i n.

zawiera się istotny cytat z dzieła Orygenesesa, choć i w wielu innych miejscach można odnaleźć ślady wpływu Aleksandryjczyka, którego Eriugena określa mianem „wielki” (*magnus*), „błogosławiony” (*beatus*)²⁹. Dla Eriugeny Orygenes jest przede wszystkim wzorem egzegety i Szkotowa tendencja do egzegezy alegorycznej jest modelowana właśnie na Orygenesie³⁰.

2. Eriugeny nauka o powrocie

2.1. „Fizjologia” Eriugeny

Sam Eriugena określa swój system filozoficzny mianem fizjologii, to jest nauki o naturze. Na początku czwartej księgi *Periphyseonu* ustami Wychowawcy (*Nutritor*) definiuje charakter i zadania tej nauki w sposób następujący:

Najważniejszym celem naszej nauki o naturze i zasadniczym jej tematem było wykazanie, że stwórcza, lecz niestworzona Przyczyna wszystkiego, co istnieje i co nie istnieje, będąca jedyną zasadą, jedynym początkiem, jedynym i powszechnym źródłem wszystkich rzeczy, które znikąd nie wypływa, podczas gdy z niego wypływa wszystko, jest nadistotową (*hyperousiades*). I jest ona współistotną Trójcą w trzech substancjach, będąc *anarchos*, czyli bez początku, jest początkiem i końcem, jedynym Dobrem, jedynym Bogiem który jest *homoousios* i *hyperousios*, to jest współistotny i nadistotowy³¹.

Fizjologia poszukuje zatem pierwszej przyczyny natury, którą Eriugena pojmuje jako najbardziej ogólne pojęcie obejmujące zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje. W pierwszej księdze *Periphyseonu* Wychowawca wyróżnia kilka sposobów rozumienia tego, co istnieje, i tego, co nie istnieje³², ale wydaje się, że zasadnicze jest to rozumienie, które podaje również w *Homilii do Prologu Ewangelii św. Jana*: „Mówię zaś „to, co jest” o tym, co nie wymyka się całkowicie pojmowaniu człowieka czy anioła, gdyż znajduje się po Bogu, w liczbie tego, co zostało stworzone przez jedną Przyczynę wszystkich

²⁹ Por. Eriugena *Periphyseon. Liber quintus* 929 A-D (dalej: PP V), wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2003, s. 98-100; por. É. Jeauneau, *From Origen's "Periarchon" to Eriugena's "Periphyseon"*, s. 142-145.

³⁰ Por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 777 i n.

³¹ Eriugena, *Periphyseon. Księga czwarta* (dalej PP IV) 742 C, tłum. A. Kijewska, Kęty 2012, s. 57; por. Eriugena *Periphyseon. Liber quartus* 742 C, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2000, s. 3.

³² Por. Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza* (dalej: PP I) 443 A i n., tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 63; por. Eriugena *Periphyseon. Liber Primus*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 1996, s. 4-5.

rzeczy. Tym zaś „co nie jest”, jest zaiste to, co przekracza siły wszelkiego pojmowania”³³.

Ta definicja sugeruje wyraźnie, że tak fundamentalne w systemie Eriugeny kategorie, jak byt i niebyt, będą definiowane w perspektywie epistemologicznej. Ta perspektywa poznawcza będzie także podstawą wyróżnienia czterech form tak pojętej natury, na którą składają się odmienne *theoriae* – tj. różne sposoby poznawczego odniesienia do rzeczywistości, konstytuujące się za sprawą określonego sposobu pojmowania (*mirabili intelligentiae modo* 444A):

[W] Wydaje mi się, że podział natury przybiera cztery formy z powodu czwórnego zróżnicowania. Pierwszym z nich jest zróżnicowanie na tę formę, która stwarza i nie jest stworzona, drugim na tę, która stwarza i jest stworzona, trzecim na tę, która jest stworzona i nie stwarza, czwartym na tę, która ani nie stwarza, ani nie jest stworzona. Spośród tych czterech form wyłaniają się pary przeciwieństw. Albowiem trzecia forma przeciwstawia się pierwszej, czwarta zaś drugiej, ale czwarta forma podpada pod kategorię tego, co niemożliwe, ponieważ jej bytem jest to, że nie może być³⁴.

Natura pierwsza – niestworzona, stwarzająca – stanowi ujęcie Boga jako Pierwszej Przyczyny wszystkich rzeczy. Natura druga – stworzona i stwarzająca – obejmuje obszar przyczyn prymordialnych (*causae primordiales*) wszystkiego, ustanowionych w Chrystusie–Logosie. Natura trzecia – stworzona i niestwarzająca – obejmuje skutki przyczyn prymordialnych wszystkich rzeczy, które ze stanu doskonałej jedności, którą miały w Bożej Mądrości (*Virtus Gnostica*)³⁵, przeszły w stan największego rozproszenia, charakteryzującego się opisaniem czasem i przestrzenią. Ta natura będąca najdalszą konsekwencją Bożego aktu stwórczego jest przeciwstawiona tutaj naturze pierwszej – Bogu jako Pierwszej Przyczynie. Tymczasem natura czwarta – niestworzona i niestwarzająca – odnosi się do Boga jako transcendentnego celu wszelkiego stworzenia. Eriugena umieszcza tę naturę w kategorii „tego, co nie może istnieć” z tej racji, że Bóg w tym ujęciu zostaje określony jako „Nicość z racji wzniosłości” (*Nihil per excellentiam*)³⁶, wymykająca się wszelkim ujęciom

³³ Eriugena, *Homilia do Prologu Ewangelii Jana I*, w: tenże, *Komentarz do Ewangelii Jana (wraz z Homilią do prologu Ewangelii Jana)*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2010³, s. 185; por. Eriugena, *Homilia super 'In principio erat Verbum' et Commentarius*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2008, s. 4.

³⁴ PP I 441A-442A, s. 59-60 (É. Jeauneau, s. 3-4).

³⁵ Por. J. Trouillard, *Jean Scot Érigène. Études édition et présentation des textes par Frédéric Berland*, wyd. F. Berland, Paris 2014, s. 166 i n.

³⁶ Por. PP I 443 A-B, s. 63 (É. Jeauneau, s. 5): „To zaś, co z racji wzniosłości swojej natury (*per excellentiam suae naturae*) wymyka się nie tylko ujęciu wszelkiego zmysłu, ale i wszelkiego intelektu i rozumu, słusznie wydaje się nie być (*videri non esse*), a co w sposób właściwy pojmowane

poznawczym: „Albowiem jak sam Bóg, ujęty w sobie samym poza wszelkim stworzeniem, nie może być pojęty przez żaden intelekt, tak jest równie niepojęty, gdy jest rozważany w największej głębi stworzenia, które przez Niego zostało stworzone i w nim istnieje”³⁷.

Tego typu sformułowania wyrażają skomplikowaną relację pomiędzy Bożą transcendencją a immanencją: Bóg–Stwórca, odciskając ślad swojej obecności na każdym stworzeniu, pozostaje absolutnie transcendentny, niepojmowalny i niewyraźalny. Ten radykalny ontologiczny apofatyzm³⁸ sprawia, że szczególnego znaczenia w nauce Eriugeny nabiera doktryna powrotu wszystkich rzeczy do ich źródła (*epistrophe/reditus*), powrotu realizującego się w człowieku i przez człowieka.

2.2. Człowiek jako kuźnia stworzenia (*officina omnium*)

Eriugenowska doktryna powrotu ma rys wyraźnie antropocentryczny, podobnie jak cała jego wizja Bożej kreacji. Jeśli nauka o powrocie jest jakby równoważnikiem nauczania o pochodzeniu wszystkich rzeczy od Boga, to należy powiedzieć najpierw kilka słów o koncepcji *creationis ex nihilo* Eriugeny. W *Homilii* Jan Szkot pisze:

*Wszystko przez Nie się stało. Dzięki samemu Bogu, który jest Słowem, albo dzięki samemu Słowu, które jest Bogiem, wszystko się stało. I cóż znaczą [słowa]: Wszystko przez Niego się stało, jeśli nie to, że wraz z Jego narodzinami z Ojca, przed [powstaniem] wszystkich rzeczy, wszystko z Nim i przez Niego się stało? Albowiem Jego narodziny (*generatio*) z Ojca są stworzeniem (*conditio*) przyczyn wszystkich rzeczy oraz wytworzeniem i rozdzieleniem tego wszystkiego, co z przyczyn przechodzi w rodzaje i gatunki. Otóż przez zrodzenie Boga–Słowa z Boga–Początku stało się wszystko. [...] Substancja Syna jest współwieczna Ojcu; substancja tego wszystkiego, co przez Niego się stało, zaczęła w Nim istnieć przed wszystkimi wiekami, nie w czasie, ale wraz z czasem*³⁹.

Ten moment nauczania Eriugeny rodzi wiele problemów, o których pisa-
no już wiele⁴⁰. Tutaj zwrócę jedynie uwagę na fakt, że według Jana Szkota

jest jedynie w odniesieniu do samego Boga, materii oraz racji i istot wszystkich rzeczy, które przez Boga zostały stworzone”.

³⁷ PPI 443 B, s. 65 (É. Jeauneau, s. 5).

³⁸ Por. D. Carabine, *Apophysis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, “Philosophical Studies” 32 (1988-1990), s. 64.

³⁹ Eriugena, *Homilia VII*, s. 192-193 (É. Jeauneau, s. 13-15).

⁴⁰ Por. W. Otten, *Platonism*, s. 66. Por. A. Kijewska, *The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena’s “Periphyseon”*, “Anuario Filosófico” 44: 1 (2011), s. 30 i n.

zrodzenie Syna jest tożsame z ustanowieniem w Nim jako Bożej stwórczej Mądrości (*Virtus Gnostica*) przyczyn wszystkich rzeczy, czyli natury drugiej. Te przyczyny istniejące w jedności natury Słowa, w wieczności, poza jakimkolwiek czasem, ewangelista Jan określił mianem życia⁴¹. Natomiast przyczyny ujęte w relacji do wynikających z nich skutków reprezentują całość dzieła stworzenia, stanowiąc istotę *creationis ex nihilo*. W tym właśnie „stworzonym” aspekcie przyczyny prymordialne zostały ustanowione w ludzkim umyśle jako przedmioty poznania człowieka, który – w analogii do Słowa, Bożej Mądrości – zostaje określony jako stworzona mądrość:

Podobnie jak Stwórcza Mądrość, to jest Słowo Boże, widzi wszystko, co w niej się stało, zanim się stało, a samo widzenie tych rzeczy, które były widziane, zanim się stały, jest ich prawdziwą i niezmienną istotą, tak stworzona mądrość, którą jest natura ludzka, poznała wszystko, co w niej się stało, zanim się stało, a samo poznanie tego, co zostało poznane, zanim się stało, jest jego prawdziwą i niewzruszoną istotą⁴².

Ta doskonała natura ludzka, w której zostały ustanowione istoty wszystkich rzeczy stworzonych, została w swojej integralności i niepodzieleniu określona mianem raj. Eriugena idzie tutaj za alegoryczną wykładnię raj i stwierdza: „Wyobraź sobie zatem, że krańce ludzkiej natury są jakby dolnymi i górnymi granicami jakiegoś raj, poza którymi nie pojmuje się żadnej stworzonej natury”⁴³.

W tym raj natury ludzkiej została ustanowiona całość kreacji, to znaczy rzeczywistość inteligibilna i zmysłowa, gdyż uprzywilejowane miejsce człowieka bierze się właśnie stąd, że w swojej naturze obejmuje wszystkie te porządki rzeczywistości, jest prawdziwie mikrokosmosem⁴⁴. Ten właśnie fakt czyni z człowieka reprezentanta całego stworzenia, zwornik kreacji albo warsztat lub kuźnię, w której dochodzi do skutku Boże stwórcze dzieło:

[Człowiek] bowiem składa się z ciała i duszy: biorąc ciało z tego świata, a duszę z drugiego, tworzy jedną uporządkowaną całość (*ornatum*). I rzeczywiście ciało

⁴¹ Por. Eriugena, *Homilia X*, s. 196 (É. Jeuneau, s. 18-20); por. Orygenes, *O zasadach I*, ii, 4, s. 69: „Ten Syn zatem jest również Prawdą oraz Życiem wszystkiego, co istnieje”. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 134-138. Por. A. Kijewska, *Eriugena and the Twelfth Century: The Concept of Ratio*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 406-411.

⁴² PP IV 778 D-779 A, s. 171 (É. Jeuneau, s. 55).

⁴³ PP IV 825 C, s. 307 (É. Jeuneau, s. 119-120).

⁴⁴ Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 280 i n.

zawiera całość natury cielesnej, dusza zaś całość natury niecielesnej: gdy połączą się jednym spoiwem, tworzą doczesną, przyozdobioną całość, czyli człowieka. Człowieka przeto nazywa się całością, gdyż całe stworzenie stapia się w nim niby w jakimś tyglu⁴⁵.

Ta uprzywilejowana pozycja człowieka w całości Bożego dzieła stwórczego ma jednak również ciemniejszą stronę. Wszystkie rzeczy, istniejąc w sposób niepodzielony w Bożej Mądrości, za pośrednictwem ludzkiej stworzonej mądrości, z powodu grzechu człowieka popadły w gorszy, rozproszony sposób istnienia, opisany najróżniejszymi podziałami. Grzech pierwotny „rozsadził” pierwotną jedność natury ludzkiej i tego, co się w niej zawierało, wprowadzając do jej wnętrza bolesne rozdarcie⁴⁶. Posługując się terminologią Eriugeny, można powiedzieć, że natura druga na skutek ludzkiego grzechu przeszła w naturę trzecią, opisaną czasem i przestrzenią. Ten fakt jest źródłem wielkiego zobowiązania dla człowieka: ma on bowiem przyprowadzić ze sobą całość dzieła stworzenia z powrotem do źródła.

2.3. Typy i warunki możliwości powrotu

Nauka o powrocie stanowi istotne dopełnienie nauki o pochodzeniu całej rzeczywistości od Stwórcy i w tym kontekście należy ją odczytywać. Eriugena kształtował swój wykład tego nauczania na podstawie ujęć zarówno Maksyma Wyznawcy, jak i Grzegorza z Nyssy czy Pseudo-Dionizego Areopagity⁴⁷, co jednak nie oznacza, że jego propozycja nie zawiera elementów oryginalnych.

W początkowych partiach piątej księgi *Periphyseonu* Wychowawca zachęca Ucznia do wniknięcia w rzeczywistość podpadającą pod zmysły, aby odkrył, czy w tych niższych partiach świata opisanych czasem i przestrzenią można znaleźć jakieś przykłady obrazujące proces powrotu. Wychowawca zwraca uwagę, że niebieska sfera gwiazd porusza się i powraca zawsze do swego miejsca w ciągu 24 godzin. Podobnie jest z Księżycem, który powraca do tego samego punktu zodiaku po upływie 27 dni i 8 godzin i analogicznie ma się rzecz z ruchem planet. Tak samo jest z powietrzem otaczającym świat

⁴⁵ Eriugena, *Homilia XIX*, s. 208-209 (É. Jeaneau, s. 35-36).

⁴⁶ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 144 i n.; A. Wohlman, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris 1987, s. 32 i n.; D. Duclow, *The Sleep of Adam, the Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeaneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 239 i n.

⁴⁷ Por. É. Jeaneau, *Le theme du retour*, w: tenże, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 370-371.

materialny, które przybiera w różnym stopniu zależnie od czasu właściwości ciepła i zimna, oraz z wodami na Ziemi, które idąc za cyklem księżycowym, podlegają rytmowi odpływów i przyptywów⁴⁸. Wychowawca wskazuje także na cykle życiowe, którym podlegają rośliny i istoty żywe, i stwierdza, że zarówno części tego podpadającego pod zmysły świata, jak i jego całość, podlegają ruchowi, którego kresem jest jego początek⁴⁹.

Te i im podobne przykłady mają za zadanie unaocznić, że nawet w sferze rzeczywistości podpadającej pod zmysły powrót jest czymś wpisanym w naturę rzeczy⁵⁰. Niemniej nawet na tym poziomie powrót do źródła domaga się elementu łaski, zarówno tej, która jest jakby wpisana w strukturę rzeczywistości, umożliwiając dopełnienie cyklu, jak i tej, która jest specjalnym darem dla istoty obdarzonej rozumem i intelektem. Łaska ta została udzielona całemu stworzeniu wraz z wcieleniem Jezusa Chrystusa.

Do niedawna panowało przekonanie, że Eriugena w dość ograniczonym zakresie wypracował w obrębie swojego systemu zręby chrystologii. Ostatnio, dzięki pracom Donalda Duclowa czy Johna Gavina, można mówić o fundamentalnym znaczeniu nauki o wcieleniu Chrystusa w myśli Eriugeny⁵¹. Jan Szkot, mówiąc o wcieleniu Słowa wyróżnił w tym procesie, za Maksymem Wyznawcą, dwa aspekty, a mianowicie wcielenie Słowa w sensie ścisłym, tj. *incarnatio*, oraz przyjęcie przez Słowo natury ludzkiej – *inhumanatio*. Wcielenie Słowa stało się remedium na katastrofalne skutki grzechu pierworodnego, który zainicjował w obrębie natury ludzkiej (a z nią w obrębie całego stworzenia) proces podziału prowadzący do całkowitego rozproszenia⁵². Kres temu położyło dopiero właśnie wcielenie, które w ten sposób zatrzymało dynamikę rozpadu. Przyjęcie natury ludzkiej natomiast (*inhumanatio*) zapoczątkowało proces powrotu natury ludzkiej do Stwórcy, umożliwiając – za sprawą łaski – powrót do jedności z Bogiem i stając się tym samym paradygmatem tego powrotu⁵³. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Eriugena pisał o tym następująco, wyjaśniając, czym jest zstąpienie i wstąpienie Syna Człowieczego, o którym

⁴⁸ Por. PP V 866 A-C, s. 10-11.

⁴⁹ Por. PP V 866 C-D, s. 11: *Finis enim totus motus est principium sui. Non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat. Et non solum de partibus sensibilis mundi verum etiam de ipso toto id ipsum intelligendum est.*

⁵⁰ Por. S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, wyd. W. Beierwaltes, Heidelberg 1990, s. 110 i n.

⁵¹ Por. D. Duclow, *Dialectics and Christology in Eriugena's "Periphyseon"*, "Dionysius" 4 (1980), s. 99-117; J. Gavin, *The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena*, "Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology" 10 (2013), s. 47-69; J. Gavin, *A Celtic Christology: The Incarnation According to John Scottus Eriugena*, [Eugene, USA, Oregon] 2014.

⁵² Por. PP IV 791 A, s. 207 (É. Jeaneau, s. 71).

⁵³ Por. PP V 894 A, s. 49: *Et hoc totum dominus et salvator noster Jesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit et exemplum omnium quae futura sunt praemonstravit.*

piisał Jan w swojej Ewangelii (3,13-15): „Jego zatem wyjściem od Ojca jest przyjęcie ludzkiej natury (*inhumanatio*), a Jego powrotem do Ojca – przebóstwienie oraz podniesienie do wyżyn boskości człowieka, którego przyjął”⁵⁴.

A zatem tak, jak upadek człowieka, a wraz z nim całego stworzenia, dokonał się w pierwszym człowieku – Adamie, tak wcielenie, przyjęcie ludzkiej natury, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stają się warunkiem możliwości powrotu człowieka, a wraz z nim całego stworzenia, do pierwotnej jedności z Bogiem⁵⁵. Eriugena wyróżnia cztery zasadnicze typy powrotu⁵⁶. Pierwszy powrót, który dokonał się w określonym momencie czasu, jest wyznaczony śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Ten powrót jest warunkiem możliwości wszystkich pozostałych typów powrotu, gdyż dzięki niemu stało się możliwe przywrócenie człowieka do raju. Drugim powrotem jest powrót, którego dokonują ludzie wiodący święte życie, wstępując częściowo do raju, nawet pozostając jeszcze w ciele, i ten właśnie typ powrotu stanowi istotę doświadczenia mistycznego. Zmarli, którzy osiągnęli kres podziału, jakim jest rozpad materialnego ciała na elementy, i oczekują na zmartwychwstanie, spodziewają się realizacji trzeciego typu powrotu. Czwartym typem powrotu jest ten, który zostanie osiągnięty u kresu czasów, gdy natura ludzka powróci do raju, to jest do integralności swojej natury. Obrazem trzech ostatnich typów powrotu jest egzegeza przemienienia Pańskiego na górze Tabor. Symbolem tych, którzy pozostają wciąż ciele – jest Elias, tych zaś, którzy oczekują na zmartwychwstanie – Mojżesz, natomiast sam Pan jest typem tych, którzy doszli już zmartwychwstania⁵⁷.

W tym ostatnim typie powrotu, który będzie miał miejsce u kresu czasów, a zatem jest powrotem o charakterze eschatologicznym, należy wyróżnić jeszcze dwa dodatkowe, niezwykle istotne etapy⁵⁸. Pierwszą fazę stanowi powrót powszechny (*reditus generalis*), którego istotą jest powrót natury trzeciej do natury drugiej, albo powrót człowieka do raju. Ten typ powrotu będzie dotyczył wszystkich ludzi, w których zostaną odnowione dobra, które posiadał człowiek z natury, oraz te, które wynikały z Bożego obrazu wyciś-

⁵⁴ Eriugena, *Komentarz III*, 5, s. 124 (É. Jeuneau, s. 80).

⁵⁵ Por. PP V 912 A, s. 74: *Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.*

⁵⁶ Por. S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's "Periphyseon"*, s. 116 i n.

⁵⁷ Por. PP V 999C, s. 194-195: *Tribus autem modis sancti in puritate contemplationis cum Christo et in Christo fieri intelliguntur. Fiunt enim et adhuc in carne detenti, fiunt a corpore soluti, fiunt corporibus receptis. Horum trium modorum manifestissima exempla in transformatione domini in monte manifestata sunt. Vivetium siquidem in carne Helias, solutorum corpore Moyses, resurgentium ipse dominus typum gestabat.*

⁵⁸ Por. PP V, 1001 B, s. 197: *Reditus omnium, quae in suas causas reversura sunt, quando mundus iste sensibilis solvetur et mundus ille intelligibilis, qui super nos est, in Christo implebitur, dupliciter intelligitur. Est enim generalis et est specialis.*

niętego w człowieku. W ten sposób zostanie zachowana powszechność dobroczynnych skutków, które wypływają z wcielenia i śmierci Chrystusa, jak i naturalna powszechność procesu powrotu⁵⁹. Ten powrót wszystkich ludzi do raju, a zatem do integralności pierwotnej natury, nie jest jeszcze kresem drogi. Niektórzy, ci, którzy są odpowiednio tego godni, nie tylko powrócą do raju, ale będą jeść owoce z Drzewa Życia, którym jest Chrystus. Jest to powrót wybranych (*reditus specialis*), którego kresem jest nie tylko powrót do integralności natury, ale przebóstwienie (*deificatio*)⁶⁰. Ten typ powrotu jest dziełem wyłącznie łaski.

3. Powrót mistyczny

3.1. Wiara – początek drogi wstępowania

Tradycja patrystyczna zarówno Wschodu, jak i Zachodu, wypracowała nauczanie o trzech zasadniczych etapach drogi mistycznego wstępowania, na którą składało się: (1) oczyszczenie pojmowane zarówno negatywnie, jako uwolnienie się od błędu i grzechu, jak i pozytywnie, jako zdobycie moralnych cnót; (2) oświecenie tożsamy z nabywaniem sprawności teoretycznych; oraz (3) udoskonalenie, czy też zjednoczenie z Bogiem, co jest celem tego całego procesu⁶¹. Eriugena dobrze zna to nauczanie i poddaje je swoistej modyfikacji, wprowadzając jednak do tego schematu, jako niezbywalny pierwszy element, moment wiary. Liczni ojcowie Kościoła, w tym na przykład św. Augustyn, wiele rozprawiali na temat wiary, wskazując, że choć przeciwstawia się ona rozumowi, to jednak nie jest aktem nieracjonalnym. Augustyn określa akt wiary jako pewną formę myślenia, której towarzyszy przyzwolenie woli (*credere est cum assensione cogitare*)⁶². Eriugena włącza się do tej linii tradycji patrystycznej, która nie odcina wiary od rozumu, a ponadto czyni moment wiary koniecznym etapem wstępnym na drodze mistycznego wstępowania. Komentując prolog Ewangelii św. Jana, pisze: „*Tym, którzy wierzą w imię Jego, to jest tym, którzy wierzą, że w tym życiu otrzymają [dar] poznania i zrozumie-*

⁵⁹ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 174-177.

⁶⁰ Por. PP V 978 D- 979 A, s. 165-166: *Qui reditus duobus modis consideratur. Quorum unus est qui totus humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero qui non solum ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam forum qui in ipsum deum ascensuri sunt beatitudinem et deificationem. Aliud enim est in paradysum redire, aliud de ligno vitae comedere.*

⁶¹ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, s. 185; B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 237.

⁶² Por. Augustyn, *Przeznaczenie świętych II, 5*, w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 268.

nia (*intelligere*) Go dzięki wierze, a w życiu przyszłym bezpośrednio, w widzeniu (*per speciem*)⁶³.

W sposób typowo Augustyński Eriugena przyjmuje czasowy prymat wiary nad zrozumieniem, prezentując to w swojej nietypowej egzegezie fragmentu Ewangelii św. Jana opisującej Piotra i Jana, gdy biegną do Grobu Chrystusa w poranek zmartwychwstania.

Tymczasem [Jan i Piotr] obaj biegną do Grobu. Chrystusowym Grobem jest Pismo Święte. Nieprzenikliwość [jego] litery, niby jakaś skała, chroni tam tajemnice Jego Bóstwa i człowieczeństwa. Ale Jan przybywa szybciej niż Piotr. Albowiem moc oczyszczonej wewnątrz kontemplacji głębiej i szybciej przenika wewnątrz tajemnic Bożych słów niż [czyni to] moc działania, które powinno się wciąż oczyszczać. Jednakże pierwszy wchodzi do Grobu Piotr, następnie Jan. Otóż obaj biegną [do Grobu] i obaj wchodzi. Piotr jest mianowicie symbolem wiary, Jan oznacza intelekt. I ponieważ zostało napisane: „Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”, przeto wiara z konieczności wchodzi jako pierwsza do Grobu Pisma Świętego, a za nią podąża intelekt, który ma dostęp przygotowany dzięki wierze⁶⁴.

Ta piękna i zaskakująca egzegeza ewangelicznej perykopy wprowadza kilka istotnych motywów interpretacyjnych. Eriugena czyni ze św. Jana symbol dwóch ostatnich etapów mistycznego wstępowania, a mianowicie wiedzy / / oświecenia i kontemplacji / przebóstwienia. Święty Piotr natomiast jest typem dwóch pierwszych etapów: wiary i działania, czyli fazy moralnego doskonalenia się (oczyszczenia). Ten fragment pokazuje, że celem mistycznego wstępowania, a zarazem celem wszelkiej egzegezy, jest Jezus Chrystus w swoim bóstwie i człowieczeństwie. Chrystus Logos – druga osoba Trójcy Świętej w określonym momencie przyjęła ciało i naturę ludzką i ten właśnie stan rzeczy rozpoznał św. Piotr, który „dostrzega – za sprawą mocy wiary i działania – Syna Bożego, który w cudowny i niewypowiedziany sposób przyjął na siebie ciało”⁶⁵. Eriugena, mając niewątpliwie predylekcję do alegorycznego odczytywania sensu całej rzeczywistości stworzonej i sensu wcielenia Chrystusa, wskazuje tutaj wyraźnie na prymat historycznego odczytania osoby Jezusa Chrystusa.

Wiara, której ucieleśnieniem jest św. Piotr, stanowi niezbywalną podstawę dalszego postępu na drodze chrześcijańskiej, ten postępek dokonuje się dzięki wierze i w wierze. Wyjaśniając, co znaczą słowa ewangelisty o pełni łaski mieszkającej w Chrystusie, Eriugena stwierdza: „z Jego pełni wszyscy-

⁶³ Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana I*, 20, s. 72 (É. Jeauneau, s. 47).

⁶⁴ Eriugena, *Homilia III*, s. 187-188 (É. Jeauneau, s. 6-7).

⁶⁵ Tamże, s. 188 (É. Jeauneau, s. 7).

śmy otrzymali»: łaskę przebóstwienia w zamian za łaskę wiary, dzięki której w Niego wierzymy, oraz [w zamian za łaskę] działania, dzięki któremu zachowujemy jego przykazania”⁶⁶.

To, co jest celem procesu wstępowania, a mianowicie przebóstwienie, można osiągnąć wyłącznie na drodze wiary, która antycypuje to, co zostanie osiągnięte dzięki widzeniu (*theoria*).

3.2. Droga oczyszczenia

Wiara rozpoczyna drogę wstępowania, a jej konsekwencje są tak daleko siężne, że zostały określone mianem powtórnych narodzin, narodzin według Ducha. Te narodziny zaczynają się realizować za sprawą łaski chrztu i wprowadzają człowieka w świat niewidzialny, świat, który jest w „górze”, odsuwając go od „tego świata”. Owego świata nie należy jednak bezpośrednio utożsamiać z rzeczywistością podpadającą pod zmysły, która – jako stworzona przez Boga – jest fundamentalnie dobra. Dlatego Eriugena doprecyzowuje:

Aby przypadkiem ktoś, kto jest zwolennikiem manichejskiej herezji, nie sądził, że świat podpadający pod zmysły został stworzony przez diabła, a nie przez Stwórcę wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, Teolog dodaje: *Na świecie było, czyli Ten, który zawiera wszystkie rzeczy, istnieje na tym świecie, a świat stał się przezeń*. Albowiem Stwórca wszechświata zamieszkuje nie w obcych dziełach, ale we własnych, [w tych], które uczynił⁶⁷.

Ten właśnie moment „ucieczki” ze świata złych czynów, porzucenia go, odejścia od niego jest typowy dla etyki neoplatońskiej, która w swoim katalogu cnót umieszczała na wstępie cnoty obywatelskie, które miały oczyścić relacje człowieka z otaczającą go rzeczywistością, ale wyżej stawiała cnoty katarskie (oczyszczenia), które miały za zadanie uwolnić człowieka od namiętności i od wszelkich odniesień do materii⁶⁸. W cytowanym poniżej fragmencie Eriugena używa wprawdzie terminologii Janowej, ale kryjąca się za tym myśl jest podobna: powtórne narodziny oznaczają porzucenie świata grzechu, śmierci, niewiedzy, a rozpoczęcie drogi ku rzeczywistości Prawdy. Tych, którzy narodzili się z Boga, charakteryzuje on następująco:

[Oni to] gardząc narodzinami według zniszczalnego ciała, wybierają narodziny według Ducha; wzgardziwszy światem, który jest w dole, wstępują ku światu,

⁶⁶ Eriugena, *Homilia XXIII*, s. 213 (É. Jeauneau, s. 41-42).

⁶⁷ Eriugena, *Homilia XVIII*, s. 207-208 (É. Jeauneau, s. 34).

⁶⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 591.

który jest w górze; porzucając mroki niewiedzy i śmierci, pożądamy światła mądrości i życia; przestając być synami ludzkimi, zaczynają się stawać synami Bożymi; odrzucając za siebie i niszcząc w sobie samych świat występków, stawiają przed oczyma swego umysłu świat cnót, który starają się osiągnąć ze wszystkich sił. Przeto światłość prawdziwa oświeca tych, którzy przychodzą na świat cnót, a nie tych, którzy pogrążają się w świecie występków⁶⁹.

W tych słowach wyraźnie przebija typowo neoplatoński intelektualizm Szkotowej etyki. Odrzucenie złych czynów, odcięcie się od świata zdominowanego przez zło prowadzić ma do „postawienia przed oczyma umysłu świata cnót”, a Plotyn mówiłby tutaj o osiągnięciu poziomu archetypów cnót, na których modelowane są cnoty duszy⁷⁰. W antropologii Eriugeny najdoskonalszą strukturą w obrębie bytu ludzkiego jest intelekt (umysł), gdyż w nim streszcza się cały człowiek: zarówno człowiek zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Praktykowanie dobrych czynów (*actio*)⁷¹ dla osiągnięcia stanu trwałej dyspozycji (*habitus*) realizuje się na drodze naznaczonej sukcesami i upadkami, czego symbolem jest św. Piotr. Natomiast oko kontemplacji, gdy już osiągnie swój przedmiot, nie odwraca się od niego ani nie daje się niczym zwieść, gdyż dostrzega to, co naprawdę istnieje, a symbolem tego procesu jest św. Jan:

Piotr jest uważany za model wiary i działania, natomiast Jan reprezentuje obraz wiedzy i kontemplacji. Jeden mianowicie spoczywał na piersi Pana, co oznacza misterium kontemplacji. Drugi natomiast często się chwiał, co jest jakby symbolem lekkiego działania. Albowiem nim działanie [nakierowane na zachowywanie] Bożych nakazów osiągnie stan trwałej dyspozycji (*habitus*), niekiedy dostrzega czyste piękno cnoty (*virtus*), a niekiedy jego osąd zawodzi, zamroczony chmurami cielesnych myśli. [Inaczej jest w wypadku] doskonałej kontemplacji: jeśli jej wzrok raz dojrzał oblicze Prawdy, to już nigdy się od niej nie odwraca, nigdy się nie myli, żadna ciemność jej nie oślepi na wieki⁷².

Pomimo wyraźnego intelektualizmu dominującego nad całą filozofią Eriugeny nie zapomina on o niezwykle istotnym elemencie w strukturze bytu ludzkiego, a mianowicie o woli. Jego zdaniem, jest to władza zdecydowanie niższa od intelektu, gdyż sam fakt jej zmienności czyni ją podatną na zło, a zła wola „jest ukrytym grzechem”⁷³. To właśnie w aspekcie woli dokonuje się na świecie podział pomiędzy tymi, którzy są dla Słowa „swoimi”, i tymi, którzy Je odrzucili:

⁶⁹ Eriugena, *Homilia XVII*, s. 206-207 (É. Jeuneau, s. 32-33).

⁷⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 592.

⁷¹ Por. J. Gavin, *The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena*, s. 64 i n.

⁷² Eriugena, *Homilia II*, s. 186-187 (É. Jeuneau, s. 6).

⁷³ PP IV 808 D, s. 257 (É. Jeuneau, s. 95).

[Oto w obszar] rozumnego świata, którym jest człowiek, zostaje już wprowadzony podział, który nie dotyczy człowieczeństwa, ale woli. Zostają oddzieleni ci, którzy przyjmują Słowo Wcielone, od tych, którzy je odrzucają [...]. Tym, którzy [je] przyjęli, dał moc stania się dziećmi Bożymi. Tym, którzy [go] nie przyjęli, wciąż daje sposobność przyjęcia [Go]. Nikt bowiem nie jest pozbawiony możliwości uwierzenia w Syna Bożego i możliwości bycia synem Bożym: to bowiem zostało ustanowione w obszarze wolnej woli człowieka przy współdziałaniu łaski⁷⁴.

W tym fragmencie w duchu prawdziwie Augustyńskim Eriugena odrzuca ideę predestynacji i wszelkiego determinizmu, a samego człowieka czyni odpowiedzialnym za otwarcie się na łaskę i przyjęcie Słowa. Przyjęcie Chrystusa „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka” jest warunkiem tego, aby postąpić dalej na drodze wstępowania ku próbie „rozwiązania rzemyka u sandałów Chrystusa”.

3.3. Droga oświecenia

W taki obrazowy sposób, przy okazji egzegezy Ewangelii Janowej, Eriugena mówi o oświeceniu umysłu ludzkiego, które dokonuje się na dwojakiej drodze: poprzez Pismo Święte i stworzenie:

Sandał Chrystusa może również oznaczać widzialne stworzenie oraz Pismo Święte, w których pozostawił On swoje ślady (*vestigia*), niby [odciśnięcie] swoich stóp. Widzialne stworzenie jest w istocie odzieniem Słowa, gdyż otwarcie Je głosi, ukazując nam swoje piękno. Odzieniem Słowa stało się również Pismo Święte, gdy zawiera w sobie Jego tajemnice [...]. Słowo [Boże] ma dwie stopy: jedną jest naturalne dociekanie przyczyn rzeczy widzialnych, drugą – duchowa interpretacja Pisma Świętego. Jedna [stopa] okryta jest podpadającymi pod zmysły formami świata materialnego, druga ukryta jest pod osłoną Bożej litery, czyli pod zasłoną Pisma Świętego⁷⁵.

Ten fragment wyraźnie pokazuje funkcje, jakie pełni oświecenie księgi Pisma i księgi natury: mają one prowadzić ludzkiego ducha od percepcji tego, co zewnętrzne, ku ujęciu wewnętrznego znaczenia. W przypadku księgi natury zmysłowe formy rzeczy widzialnych mają prowadzić myśl ku Pierwszej

⁷⁴ Eriugena, *Homilia XX*, s. 209-210 (É. Jeauneau, s. 37-38).

⁷⁵ Eriugena, *Komentarz I*, 29, s. 94-95 (É. Jeauneau, s. 65). Inną metaforą wskazującą na to podwójne oświecenie jest metaforyka odzienia Chrystusa w momencie przemienienia; por. *Komentarz I*, 29, s. 95 (É. Jeauneau, s. 65): „Widzialne stworzenie jest w istocie odzieniem Słowa, gdyż otwarcie Je głosi, ukazując nam swoje piękno. Odzieniem Słowa stało się również Pismo Święte, gdyż zawiera w sobie Jego tajemnice”.

Przyczynie – ku Stwórcy, a w przypadku Biblii, sens literalny ma prowadzić do odkrycia sensu alegorycznego. W ten sposób racjonalne zgłębianie tajemników natury oraz odsłanianie różnych warstw możliwych interpretacji Pisma Świętego staje się etapem w procesie anagogicznego wznoszenia się ku Bogu. To itinerarium ludzkiego ducha niezależnie od tego, czy człowiek postępuje drogą zgłębiania natury czy interpretacji Pisma, realizuje się przez analogiczne etapy. Podstawą tego jest fakt, że wszelkie badanie naukowe dokonuje się z zastosowaniem reguł dialektyki, które są wrodzone ludzkiemu umysłowi, a zarazem są prawem rozwoju rzeczywistości. Jest tak, bo ich źródłem jest Boży Umysł – Wzór określonego porządku natury i Dawca Pisma Świętego⁷⁶, który ze względu na człowieka stworzył te dwie księgi: Biblię i naturę⁷⁷.

Wzorem pełnej realizacji mistycznego *ascensus* jest św. Jan Ewangelista, któremu tradycja chrześcijańska przypisała symbol orła⁷⁸. Na przykładzie osoby św. Jana Eriugena następująco prezentuje paralelizm świata natury i Biblii:

Oto orzeł zstępuje powolnym lotem ze wzniesłego szczytu góry teologii ku głębokiej dolinie historii. Rozpościerając skrzydła wzniosłej kontemplacji [zstępuje] z nieba ku ziemi duchowego świata. Albowiem Pismo Boże jest pewnym inteligibilnym światem złożonym z czterech części, jakoby z czterech elementów. Ziemią [tego świata położoną] najniżej i pośrodku, na wzór centrum, jest historia. Wokół niej, na podobieństwo wód, rozlewa się ocean moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać etyką (*ethike*). Wokół historii i etyki, niby wokół dwóch niższych części wspomnianego świata, krąży owo powietrze wiedzy naturalnej, którą Grecy nazywają fizyką (*physike*). Natomiast poza i ponad wszystkim rozwija się ów eteryczny i ognisty płomień empirejskiego nieba, czyli najwyższej kontemplacji Bożej natury, poza którą nie wzniesie się żaden intelekt. Grecy nazywają ją teologią⁷⁹.

Eriugena pokazuje fundamentalne znaczenie podejścia historycznego realizującego się czy to w dosłownym odczytaniu tekstu, czy w ujęciu rzeczywistości w jej konkretności tu i teraz, poprzez przyrównanie tego etapu do elementu ziemi, który w strukturze świata uważany był za najbardziej stabilny.

⁷⁶ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 190 i n.

⁷⁷ Por. Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* II, 1, wyd. J. Barbet, Turnhout 1975, s. 24: *Non enim animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius Nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animuj humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, que prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem.*

⁷⁸ Por. A. Kijewska, *The Eriugenan Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, w: *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven 1996, s. 180 i n.

⁷⁹ Eriugena, *Homilia XIV*, s. 202-203 (É. Jeuneau, s. 26-27).

Egzegeza moralna przyrównana jest do wód, a towarzyszy jej „powietrze wiedzy naturalnej”, czyli fizyka, która jest próbą odczytania zasadniczej struktury rzeczywistości. Odczytanie księgi natury i księgi Pisma ma jednak prowadzić dalej, inicjując kontemplację Bożego bytu, co stanowi istotę teologii⁸⁰. Wzorem takiego postępowania, teologiem *par excellence*, jest św. Jan Ewangelista: „Przeto wielki Teolog, myślę o Janie, dotyka na początku swojej Ewangelii najwznioślejszych szczytów teologii i – wznosząc się ponad wszelką historię i etykę, i fizykę – przenika tajniki mistycznych niebios”⁸¹.

3.4. Misteria i symbole

Powrót natury ludzkiej do jedności z Bogiem, czy to ten w wymiarze metafizycznym, który będzie miał miejsce u kresu czasów, czy ten w wymiarze mistycznym, jest niewątpliwie dziełem łaski. Przytaczane przez Eriugena przykłady przemawiające na rzecz cykliczności procesów w naturze pokazują, że bez wydarzenia wcielenia proces rozpadu nieustannie by postępował, uniemożliwiając dopełnienie cyklu. Równie wielkie znaczenie ma fakt wcielenia dla realizacji indywidualnej drogi powrotu wraz ze wszystkimi jej etapami. Eriugena wyjaśnia to przy okazji egzegezy fragmentu Ewangelii Jana mówiącego o Betanii, gdzie Jan udzielał chrztu:

Albowiem Betania za Jordanem w sposób mistyczny obrazuje naturę ludzką, która przed grzechem została ustanowiona jako „dom posłuszeństwa”. Została ona bowiem stworzona po to, aby wewnątrz raju, czyli w obrębie [udzielonych jej] naturalnych dóbr, była posłuszna przekazanym jej Bożym nakazom i aby nigdy nie porzuciła kontemplacji i miłości swego Stwórcy, na którego obraz została stworzona, lecz by zawsze przy Nim trwała. Betania położona poza Jordanem [oznacza] naturę ludzką pozostającą poza strumieniami bożej łaski, które zostały na nią wylane po Wcieleniu Słowa [...]. Natomiast Betania położona w Judei, z tej strony Jordanu, niedaleko Jerozolimy, jest tą samą naturą ludzką która – oswobodzona dzięki Wcieleniu Słowa Bożego i za sprawą strumieni Bożej łaski, które najpierw wylewają się w sakramencie chrztu – została jakby doprowadzona do Judei, czyli do prawdziwego wyznania wiary oraz do wiedzy i działania⁸².

Eriugena zaprezentował tu trzy stany natury ludzkiej symbolizowane przez różnie usytuowaną Betanię – dom posłuszeństwa. Dwa ostatnie stany obejmują

⁸⁰ Eriugena przez pośrednictwo tekstów Boecjusza, w typowo neoplatonicki sposób łączy tu różne podziały wiedzy zarówno te znane z tradycji platońskiej, jak i arystotelesowskiej.

⁸¹ Eriugena, *Homilia XIV*, s. 203 (É. Jeauneau, s. 27).

⁸² Eriugena, *Komentarz I*, 30, s. 96-97 (É. Jeauneau, s. 65-67).

ją kondycję natury ludzkiej po wcieleniu Chrystusa, a fundamentalną różnicę między nimi wyznacza akceptacja bądź odrzucenie łaski Bożej, która w sposób najbardziej zasadniczy przejawia się w sakramentach.

Jan Szkot wprowadza jako swoisty klucz interpretacyjny rozróżnienie pomiędzy misteriami / sakramentami a symbolami. Określa je następująco:

Misterium w sensie właściwym [nazywamy to], co przekazywane jest [pod postacią] alegorii faktów, gdyż należy do porządku zdarzeń, które miały miejsce, oraz [alegorii] słów, gdyż [fakty te zostają] opowiedziane [...]. Także i w Nowym Testamencie misteria chrztu oraz Ciała i Krwi Pańskiej, a także [misteria] namaszczenia [olejem] dokonują się w rzeczywistości i zostają przekazane oraz wyrażone na piśmie [...]. Inna forma alegorii, której właściwą nazwą jest symbol, nazywa się alegorią wypowiedzi, nie faktów, ponieważ polega wyłącznie na objaśnieniu duchowego nauczania, nie zaś na faktach podpadających pod zmysły⁸³.

To właśnie udział w tych misteriach i odczytywanie znaczeń symboli umożliwia wstąpienie wraz z Chrystusem na górę kontemplacji. Eriugena przedstawia to w mistrzowskiej egzegezie fragmentu z Ewangelii św. Jana mówiącego o cudownym rozmnożeniu chlebów (J 6,1-14). Uczniowie każą ludziom usiąść na trawie, co oznacza, że przed rozpoczęciem drogi na wyżyny kontemplacji ludzie muszą być pouczeni „niby w najniższych miejscach, w prostocie litery i widzialnego stworzenia”. Tłum, który zajął miejsce na trawie, liczy pięć tysięcy mężczyzn. Każdy z najmniejszych fragmentów tej perykopy ma ukryte znaczenie, które Eriugena wyluskuje zgodnie z symbolizmem liczbowym:

Pięć tysięcy [mężczyzn oznaczało] liczbę tych, którzy żyli pod Prawem litery, albo [liczbę] tych, którzy wciąż jeszcze są poddani cielesnym zmysłom. W istocie liczba tysiąc jest [liczbą] doskonałą. [Jest] również [liczbą] sześcienną: dziesięć razy po dziesięć dziesiątek daje w sumie tysiąc. Liczba ta pomnożona przez pięć wskazuje na wielość tych, którzy żyją w sposób cielesny. [Oni wszyscy], gdy zostaną pouczeni przez historię świętą i obraz rzeczy widzialnych, przejdą ku wyżynom rzeczy duchowych⁸⁴.

Chrystus bierze do rąk pięć chlebów i dwie ryby oznaczające sakramenty i symbole i rozdaje je nauczycielom i zarządcom Kościoła, aby nakarmili nimi tłumy, łamiąc je – tj. oddzielając od sensu historycznego duchowe zna-

⁸³ Eriugena, *Komentarz VI*, 5, s. 177 (É. Jeuneau, s. 132). Por. J. Pepin, „*Mysteria et Symbola*” dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean, w: *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973, s. 16.

⁸⁴ Eriugena, *Komentarz VI*, 3, s. 172 (É. Jeuneau, s. 127).

czenie. Ludzie cielesni karmią się tym, co cielesne, czyli sensem dosłownym, historycznym, ludzie duchowi idą ku odczytaniu duchowych znaczeń, które będą ich prowadzić ku szczytom teologii. Eriugena podąża tutaj za tym rozumieniem teologii, które wyznaczone zostało przez Boecjusza i tradycję neoplatońską; teologia to *theoria* – kontemplacja niedostępnego Boga, którego Szkotowa fizjologia ujęła w kategorię natury czwartej⁸⁵. Tymczasem uczniowie, rozdzielając tłumom chleb i ryby, zbierają także ułamki, aby nic nie pozostało.

Nie może tam pozostać żadnych ułamków, ponieważ nie ma tam nic, co dałoby się rozumieć w porządku historycznym, a odnosi się wyłącznie do teologii, która przekracza wszelką myśl i intelekt. Ci, którzy czytają – czytają oczyma, ci, którzy słuchają, słuchają uszami. Jedno i to samo teologiczne zdanie z Ewangelii odbierane jest dwoma zmysłami i dlatego daje się porównać do dwóch ryb⁸⁶.

Przez odczytanie sensu symboli oraz udział w misteriach możliwe jest przejście od kondycji człowieka cielesnego do duchowego, tego, którego droga kulminuje w teologicznej kontemplacji.

3.5. Przebóstwienie – kres powrotu wybranych

Teologiczna kontemplacja, której wzorem jest św. Jan Ewangelista, prowadzi do przebóstwienia (*deificatio*). Realizacja tego celu jest możliwa dzięki wcieleniu Chrystusa, który przyjmując ludzką naturę, uratował ją od całkowitego rozproszenia, nadał jej formę i odnowił ją dzięki łasce przebóstwienia⁸⁷. O Janie Ewangelistcie Szkot pisze: „Przeto mistyczny ptak o szybkim locie, Boga oglądający – mówię o Teologu Janie – przewyższa wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przenika wszelkie znaczenie i przebóstwiony wstępuje ku Bogu, który go przebóstwia”⁸⁸.

Nieco dalej, przypatrując się bliżej temu Janowemu wznoszeniu się, Eriugena wyjaśnia bliżej naturę tego zjednoczenia:

⁸⁵ Por. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* V, 4, tłum. G. Kurylewicz, Kęty 2016, s. 122: „Oko pojmowania umysłowego wznosi się jeszcze wyżej, daleko przekraczając krąg rozważania ogólnego, czystą mocą umysłu pojmuje samą prostą Formę”. Por. A. Kijewska, *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, w: *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8-12 juin 1999*, wyd. A. Gallonier, Louvain-la-Neuve-Paris 2003, s. 628 i n.

⁸⁶ Eriugena, *Komentarz* VI, 6, s. 182 (É. Jeaneau, s. 137).

⁸⁷ Eriugena, *Homilia* XIII, s. 202 (É. Jeaneau, s. 26).

⁸⁸ Tamże IV, s. 188-189 (É. Jeaneau, s. 9).

Nie mógłby inaczej wznieść się ku Bogu, jeśliby wcześniej nie stał się bogiem. Podobnie jak promień naszych oczu nie może chwycić form i barw rzeczy widzialnych, jeśli wcześniej nie zmiesza się z promieniami słonecznymi, tak że stanie się z nimi i w nich jednym, tak duszom świętych nie będzie dane przyjąć doskonałego i przewyższającego wszelkie pojmowanie poznania rzeczy widzialnych, jeśli wcześniej nie staną się godnymi tego, by mieć uczestnictwo w niepojętej Prawdzie⁸⁹.

Odwołanie się do obrazu zaczerpniętego z percepcji zmysłowej nie jest przypadkowe. Tak jak w procesie widzenia na płaszczyźnie intencjonalnej dokonuje się zjednoczenie podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, tak i w teologicznej kontemplacji w podobny sposób intelekt człowieka jednoczy się z Bogiem. Jednakże warunkiem tego procesu jest uprzednie „uczestnictwo w Prawdzie” albo wszczepione w ducha ludzkiego Boże światło (*insitum divinum lumen*). W istocie to nie człowiek realizuje proces mistycznego wstępowania, ale dokonuje tego Chrystus obecny w duszach wierzących:

W podobny sposób rozumna część naszej natury, gdy jest w niej obecne Słowo Boże, wówczas poznaje rzeczy inteligibilne oraz swojego Boga nie sama przez się, ale przez wrodzone jej Boże światło. Słuchaj samego Słowa: „Gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was” [...]. To nie wy jesteście tymi, którzy świecą, lecz Duch Ojca waszego świeci w was, czyli objawia wam to, że ja świecę w was, gdyż to ja jestem światłem świata inteligibilnego, czyli światłem stworzenia obdarzonego rozumem i intelektem⁹⁰.

A nieco wcześniej stwierdza: „Światło świeci w ciemnościach dusz wierzących i świeci coraz bardziej i bardziej, zaczynając od wiary, a zmierzając ku widzeniu”⁹¹.

Trudno znaleźć bardziej dobitne świadectwa chrystocentryzmu mistyki Eriugeny. Przywołam tu jeszcze jeden fragment z jego *Komentarza*, w którym proces mistycznego wstępowania przedstawiany jest – w kontekście sformułowania z Listu do Galatów (2,19) – jako proces krzyżowania w sobie Chrystusa i bycia ukrzyżowanym z Chrystusem. Pierwszy etap, odpowiadający momentowi oczyszczenia, to bycie ukrzyżowanym grzechowi, pożądaniom tego, co czasowe, i namiętnościom, „to jest niedołącznym poruszeniem duszy, przez które najpierw w sobie samej ulega [ona] znieprawieniu, zanim zacznie działać za pośrednictwem ciała”⁹².

⁸⁹ Tamże V, s. 189-190 (É. Jeuneau, s. 10).

⁹⁰ Tamże XIII, s. 201-202 (É. Jeuneau, s. 25). Por. A. Kijewska, *The Eriugenic Concept of Theology*, s. 183-186.

⁹¹ Tamże XII, s. 200 (É. Jeuneau, s. 24).

⁹² Eriugena, *Komentarz I*, 32, s. 104 (É. Jeuneau, s. 72).

Następnym etapem jest ukrzyżowanie zmysłów, dalej myśli i pojęć, które wywodzą się z poznania rzeczy zmysłowych, a mogłyby odciągnąć człowieka od kontemplacji. To krzyżowanie w sobie kolejnych sfer owocuje wzrostem cnót, przechodzeniem na wyższe, doskonalsze sposoby poznania Boga. Ten proces jest w istocie nieskończony, „albowiem [poznanie] Tego, który jest Nieskończony, nawet w najbardziej czystych umysłach tworzy się w sposób nieskończony”⁹³.

Ten chrystocentryczny aspekt mistycznego wstępowania wzmocniony jest jeszcze przyrównaniem go do ofiary: doświadczenie mistyczne jest składaniem w swoim sercu Baranka Bożego w ofierze po to, aby otrzymać nowe życie dziecka Bożego⁹⁴.

Eriugena jednocześnie odpowiada na ewentualne wątpliwości, które mogą zrodzić się w umysłach tych, którym trudno zaakceptować fakt, że człowiek zmierza ku przeobstwieniu albo synostwu Bożemu. Podaje argument, który odwołując się do rzeczywistości jeszcze bardziej trudnej do przyjęcia, pośrednio uzasadnia to, że człowiek może stać się bogiem, skoro zrealizowało się rzeczywiście to, co bardziej niewiarogodne:

I abyś przypadkiem nie powiedział, że wydaje się czymś niemożliwym, aby śmiertelni stali się nieśmiertelnymi, zniszczalni wymknęli się procesowi zniszczenia, zwykli ludzie stali się dziećmi Bożymi, istoty ograniczone czasem posiadały wieczność, to weź mocniejszy argument, który sprawi, że wiarogodne będzie mogło stać się to, w co wątpisz: *A Słowo stało się ciałem*. Jeśli przeto dokonało się już poza wszelką wątpliwością to, co jest bardziej niewiarogodne, to dlaczego wydaje się czymś niesłychanym, że może z tego wyniknąć to, co mniej niewiarogodne? Jeśli Syn Boży stał się człowiekiem – w co nie wątpi nikt z tych, którzy go przyjmują – cóż dziwnego, że człowiekowi, który wierzy w Syna Bożego, będzie dane stać się synem Bożym?⁹⁵

4. Wnioski

Filozofia Eriugeny, opierając się w znacznej mierze na rozwiązaniach ojców Kościoła Wschodniego (Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego), w niezwykle oryginalny sposób łączy całość ich nauczania w spójny system metafizyczny, w którym nauka o powrocie całej rzeczywistości do źródła odgrywa fundamentalną rolę.

⁹³ Tamże, s. 105 (É. Jeauneau, s. 73).

⁹⁴ Tamże, s. 106-107 (É. Jeauneau, s. 74).

⁹⁵ Eriugena, *Homilia XXI*, s. 211 (É. Jeauneau, s. 39-40).

Powrót całej rzeczywistości do stanu „przed upadkiem” człowieka, czyli tzw. powrót powszechny, jest w pewnym sensie procesem naturalnym, ale warunkiem jego możliwości było wcielenie Chrystusa. To wydarzenie zatrzymało proces erozji rzeczywistości i jej dalszego rozpraszania się i dzielenia.

Powrót powszechny, określany przez Eriugenę jako powrót do raju, nie jest w istocie podtrzymaniem nauki o powszechnym zbawieniu. Ten powrót charakteryzuje się odnowieniem wszystkich dóbr, które miał człowiek „w naturze drugiej”. Cały byt człowieka streszczał się tutaj w swoim najdoskonalszym elemencie, którym jest intelekt, czyli władza ze swej istoty nakierowana na kontemplację prawdy.

Pełne widzenie prawdy (*theoria*) staje się dostępne dopiero na drodze powrotu wybranych, choć w sposób momentalny może być udziałem tych, którzy doszli do kresu doświadczenia mistycznego. Ci, którzy tego dostępują, muszą odznaczać się określonymi przymiotami moralnymi i intelektualnymi, a paradygmatem tego powrotu i medium, w którym się on dokonuje, jest człowieczeństwo Chrystusa.

ERIUGENA'S CONCEPT OF RETURN: A WORK OF NATURE OR GRACE?

Summary

This paper tackles upon John Scottus Eriugena's concept of the return while presenting it against the background of the Neoplatonic teaching about return (*epistrophē*). The return belongs to the conceptual triad: *mone-proodos-epistrophē* which used to serve Neoplatonic thinkers to describe the structure of reality and its dependence on the First Cause. In the system of Eriugena who bequeathed that very teaching from the Christian Neoplatonists (Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa), we talk about the return on metaphysical and mystical level in addition to the general return (*reditus generalis*) and the return of the elects (*reditus specialis*). Eriugena indicates the cyclical processes in the whole nature but at the same time he stresses that the return is caused by divine grace and the very condition of its possibility is the fact of taking flesh (*incarnatio*) and taking human nature (*inhumanatio*) by Jesus Christ.

Keywords: Eriugena; Neoplatonizm; the concept of return; Christology

Słowa kluczowe: Eriugena; neoplatonizm; koncepcja powrotu; chrystologia

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Anastasio ad Carolum Calvum literae, PL 122, 1025-1029.
 Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań–Warszawa–Lublin 1971.
 Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, Kęty 2016.
 Eriugena, *Carmi*, wyd. F. Colnago, Milano 2014.
 Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, wyd. J. Barbet, Turnhout 1975.
 Eriugena, *Homilia super 'In principio erat Verbum' et Commentarius in Evangelium Iohannis*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2008.
 Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana (z homilii do Prologu Ewangelii Jana)*, tłum. A. Kijewska, Hachette, Warszawa 2010³.
 Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
 Eriugena, *Periphyseon. Liber Primus*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 1996.
 Eriugena, *Periphyseon. Księga czwarta*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
 Eriugena, *Periphyseon. Liber quartus*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2000.
 Eriugena, *Periphyseon. Liber quintus*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2003.
 Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
 Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996.
 Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959.
 Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002.

OPRACOWANIA

- Cappuyns M., *Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* » 32 (1965), s. 205-262.
 Carabine D., *Apothesis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, “*Philosophical Studies*” 32 (1988-1990), s. 63-82.
 Duclow D., *Dialectics and Chrystology in Eriugena's "Periphyseon"*, “*Dionysius*” 4 (1980), s. 99-117.
 Duclow D., *The Sleep of Adam, the Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 235-261.
 Jeauneau É., *From Origen's "Periarchon" to Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 139-182.
 Jeauneau É., *Le theme du retour*, w: É. Jeauneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 365-394.
 Jeauneau É., *La division de sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, w: É. Jeauneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 341-364.
 Gavin J., *A Celtic Christology: The Incarnation According to John Scottus Eriugena*, [Eugene, USA, Oregon] 2014.
 Gavin J., *The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena*, “*Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology*” 10 (2013), s. 47-69.
 Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1973.
 Gersh S., *The Structure of Return in Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, wyd. W. Beierwaltes, Heidelberg 1990, s. 108-125.

- Gerson L.P., *Plotinus*, London–New York 1994.
- Głowala M., *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Wrocław 2016.
- Kijewska A., *Anagogiczna funkcja piękna w filozofii neoplatońskiej*, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, Lublin 2013, s. 27-48.
- Kijewska A., *Eriugena and the Twelfth Century: The Concept of Ratio*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 393-425.
- Kijewska A., « *Homo melior est quam sexus* ». *Metafizyczny i biblijny kontekst Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21: 3 (1993), s. 67-83.
- Kijewska A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Kijewska A., *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, w: *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8-12 juin 1999*, wyd. A. Galonnier, Louvain-la-Neuve–Paris 2003, s. 625-647.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994.
- Kijewska A., *The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's "Periphyseon"*, „Anuario Filosófico” 44: 1 (2011), s. 29-52.
- Kijewska A., *The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, w: *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, wyd. G. Van Riel, C. Steel, J. McEvoy, Leuven 1996, s. 173-193.
- Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 271-310.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.
- Pepin J., „*Mysteria et Symbola*” dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean, w: *The Mind of Eriugena*, wyd. J.J. O'Meara, L. Bieler, Dublin 1973, s. 16-30.
- Otten W., *Platonism*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, wyd. J.A. Lamm, Blackwell, Oxford 2013, s. 56-73.
- Ramelli I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Erigena*, Leiden–Boston 2013.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Trouillard J., *Jean Scot Érigène. Études édition et présentation des textes par Frédéric Berland*, wyd. F. Berland, Hermann, Paris 2014.
- Wohlman A., *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris 1987.

AGNIESZKA KIJEWSKA – kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii KUL JP II. W sposób szczególny zajmuje się dziejami starożytnego i średniowiecznego neoplatonizmu. Najważniejsze publikacje to monografie: *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994; *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999; *Eriugena*, Warszawa 2005; *Święty Augustyn*, Warszawa 2007; *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011. Jest także tłumaczką klasycznych tekstów filozoficznych, m.in. Boecjusza, Eriugeny, Mikołaja z Kuzy.

JAN GRZESZCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata

Początek tych rozważań na temat Joachimowej mistyki zabrzmiał nieco pesymistycznie. W drugim tomie *Duchowości chrześcijańskiej*, obejmującym późne średniowiecze i reformację, George Tovard poświęca dwie strony Joachimowi z Fiore. Konkluzja jego rozważań nie zachęca jednak zbyt do dalszych badań nad mistyką tego XII-wiecznego autora:

To, czy Joachim sam był mistykiem i czy jego udziałem były szczególne łaski w sferze duchowego poznania, wydaje się wątpliwe. Miał natomiast niezaprzeczalne zdolności pedagogiczne. Liczne ilustracje obecne w jego dziełach przyciągają na myśl dążenia Hildegardy do holistycznego ujęcia życia duchowego. Obrazki Joachima inspirowane są gotyckim rysunkiem architektonicznym oraz iluminacjami manuskryptów. Należą do gatunku, który można nazwać świętą geometrią: są na nich splecione okręgi, orły w kształcie drzew, trójkąty, koła, kwadraty i linie proste, wszystkie opatrzone nazwami i słowami zaczerpniętymi z Pisma Świętego. Joachim upodobał sobie rysowanie liści, ale także dzikich zwierząt – zarówno istniejących, jak i mitycznych: smoków, węży i siedmiogłowych bestii. Jego rysunki nie stanowią pokarmu dla duszy. Są raczej mnemotechnicznym wsparciem dla umysłu niż mandalą otwierającą oczy na niedostrzegane dotychczas perspektywy¹.

¹ G.H. Tovard, *Życie apostołskie i reforma Kościoła*, w: *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, współpr. B. McGinn, J. Meyendorff, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 6.

Joachim z Fiore (ok. 1135-1202), o którym Dante Alighieri napisał, że był kalabryjskim opatem obdarzonym duchem prorocstwa², jest po dziś dzień uznawany za ojca wielu pełnych rozmachu wizji odnowy świata, które spoczywają na olbrzymim cmentarzu z ciekawymi nagrobkami, do którego Mieczysław Albert Krąpiec porównał kiedyś pole historii filozofii³. Tak się składa, że wiele filozoficznych stanowisk zainspirowanych myślą Joachima z Fiore należy do tej kategorii pochówków, które – jak pisze lubelski profesor – „[...] jeszcze zatrują powietrze szkodliwymi społecznie poglądami”⁴.

Zadziwiająca rozmachem Joachimowa wizja *tertius status*, czyli epoki Ducha Świętego, poprzedzającej koniec świata, u schyłku średniowiecza i na progu czasów nowożytnych zainspirowała w większym lub mniejszym stopniu rozmaite ruchy i wspólnoty w obrębie Kościoła lub te, które znalazły się poza katolicką ortodoksją. W pewnym jednak momencie także wzrok XVIII-wiecznych niemieckich intelektualistów spoczął na średniowiecznych pergaminach zgromadzonych w tamtejszych bibliotekach i archiwach od czasu, kiedy reformacja, likwidując klasztory, wyrzuciła z nich mnichów i przejęła ich czcigodne biblioteki. Lektura tych relikwów średniowiecza, prowadzona przez ówczesnych niemieckich erudyty w zaciszu bibliotecznych czytelni, po raz kolejny roznieciła ogień „wieczystej Ewangelii”, jaki płonął w sercach średniowiecznych radykałów. Tym razem jednak fascynacji Joachimem ulegli ludzie Oświecenia.

Wydaje się, że uległ jej też Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Dnia 4 maja 1770 roku przybył do położonego w Dolnej Saksonii Wolfenbüttel z zadaniem uporządkowania tamtejszej książęcej biblioteki. Adolf Sowiński, autor *Wstępu* do trzypomowego wydania jego *Dzieł wybranych* tak wyobraża sobie to, co niemiecki myśliciel tam zastał:

Gdy dwór książęcy zdecydował się przenieść do pobliskiego Brunszwiku, nie znaleziono w tamtejszym pałacu pomieszczenia dla olbrzymiej biblioteki nagromadzonej w ciągu całych stuleci. Pozostawiono ją w opustoszałym i wziębiotnym zamku, który przestał być rezydencją. Foliały i manuskrypty zarosły kurzem, stęchlizna zagaściła się w nie przewietrzanych komnatach, po których nocami grasowały myszy, a w dzień pracowały niezmordowanie skrzętne pająki, zasnuwając coraz to nowymi sieciami grzbiety dzieł oprawnych w drewno i skórę. Biblioteka, tak niegdyś, w latach 1690-1716, kwitnąca pod mądrym i czujnym okiem Leibniza, obumierała⁵.

² „Il calavrese abate Giovacchino, /Di spirito profetico dotato” – Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Paradiso, Canto XII*, 140-141, Milano 1962, s. 448.

³ Zob. M.A. Krąpiec, *Okresy i główne nurty filozofii*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., Lublin 1996², s. 33.

⁴ Tamże.

⁵ A. Sowiński, *Wstęp*, w: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1959, s. LII.

W napisanym przez Lessinga na rok przed śmiercią *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* pobrzmiewają echa kontaktu z tym dziedzictwem dawnych epok:

Musi przyjść lepszy pedagog, który wyrwie z rąk dziecka przestarzały elementarz. – Przyszedł Chrystus [...]

Nadejdzie z pewnością czas nowej, wiecznej Ewangelii, którą nam obiecano w elementarzach Nowego Zakonu.

Niektórzy marzyciele XIII i XIV wieku pochycili, być może, jakiś promień tej nowej, wiecznej Ewangelii; pomylili się tylko, głosząc zbyt szybko jej nastanie.

Być może, ich „trzy epoki świata” nie były jedynie czczą chimera, nie mieli na pewno złych zamiarów nauczając, że Nowy Zakon stanie się tak samo przestarzały, jak Stary. I oni trzymali się ustawicznie tych samych praw tego samego Boga. Czyli – każąc im mówić moim językiem – tego samego ogólnego planu wychowania rodzaju ludzkiego⁶.

Charakterystyczne dla czasów nowożytnych przetransponowanie myślenia eschatologicznego na „rzeczy przedostatnie”, o którym pisał Karl Löwith w swojej pracy *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, spowodowało, że Joachimowa wizja nie pozostała tylko w pokrytych kurzem i pajęczynami średniowiecznych rękopisach, lecz zainspirowała, przynajmniej po części, widoczne w XX wieku zjawisko ubóstwienia świata i człowieka, którego punktem kulminacyjnym były triumfujące wówczas ustroje totalitarne⁷. Przywołany wyżej Karl Löwith tak opisuje ten złożony proces współczesnej recepcji myśli kalabryjskiego opata: „Trzeci Testament joachitów pojawił się znowu jako «Trzecia Międzynarodówka» oraz jako «Trzecia Rzesza», zwiastowany przez jakiegoś *dux* czy *führera*, który jako Zbawca był entuzjastycznie witany i pozdrawiany okrzykiem *heil*”⁸. Nic więc dziwnego, że Joachim z Fiore pojawia się zarówno w rozprawach poświęconych marksizmowi i komunizmowi, jak i u klasyków historii myśli średniowiecznej⁹.

⁶ G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, 53, 86-88, tłum. H. Kahanowa, w: tenże, *Dziela wybrane*, t. 3, s. 545, 552-553; zob. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Paris 2014, s. 266-279; W. Gould, M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Century. Revised and enlarged Edition*, Oxford 2001, s. 76-77.

⁷ Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 153; M. Scattola, *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 198.

⁸ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 153.

⁹ Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Poznań 2001, s. 105; G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, Poznań 1995, s. 35-42. Należy jednak zauważyć brak jakiegokolwiek odwołania do myśli Joachima z Fiore w klasycznym studium É. Gilsona, poświęconym historii filozofii w średniowieczu – zob. A. Tagliapietra, *Gioacchino*

Daleko idącą reinterpretację Joachimowego przesłania o epoce Ducha Świętego znaleźć można w rozważaniach na temat zasady nowożytności, widocznych w *Zachodniej eschatologii* Jacoba Taubesa¹⁰. W tej opublikowanej w 1947 roku i pełnej rozmachu rozprawie Taubes posługuje się ptolemejską i kopernikańską terminologią, którą wrywa jednak z jej pierwotnego, astronomicznego środowiska i umieszcza w kontekście teologicznym. Podczas gdy światopogląd ptolemejski, właściwy średniowieczu, zakłada, że ziemia ma nad sobą niebo

Wedle kopernikańskiego światopoglądu – pisze Taubes – świat jest ziemią pozbawioną nieba. Ziemia nie odzwierciedla już żadnego nieba, a kopernikańska ludzkość nie osiąga autentyczności świata przez to, że zbliża się do jakiegoś praobrazu, lecz przez to, że rewolucjonizuje świat ku ideałowi leżącemu w przeszłości. W ptolemejskim światopoglądzie panuje platoński Eros, który zbliża do siebie górę i dół, podczas gdy w świecie kopernikańskim panuje duch, który zmierza naprzód. Etosem człowieka kopernikańskiego jest etos przyszłości¹¹.

Nawiązując do ogólnych założeń, przyjętych już w dziele Lessinga, Taubes uważa, że początki tak rozumianego kopernikanizmu widoczne są już u Joachima z Fiore, który usunął „granicę dzielącą to, co ziemskie, od tego, co niebiańskie, umieszczając spełnienie w ściśle datowalnej, nieodległej przyszłości¹²”.

O sile oddziaływania wizji kalabryjskiego opata świadczy również widoczna u Gianniego Vattimo próba jej zestawienia z głównymi tezami, składającymi się na charakterystyczną dla tego włoskiego filozofa odmianę postmodernizmu, znaną jako *pensiero debole*:

Osiągnięty obecnie poziom cywilizacyjny, charakteryzujący się automatyzacją i informatyką, wraz z demokracją i społecznym pluralizmem, powszechną dostępnością dóbr koniecznych do zagwarantowania przeżycia, daje *chance* na realizację królestwa ducha rozumianego jako uwolnienie od ciężaru rzeczywistości i jej swoistą „poetyzację”. Twierdzę, że stwarza *chance*, ponieważ wiem dobrze, że „poetyzacja” ta pozostaje obecnie całkowicie w sferze wyobraźni. Także Joachim, kiedy mówił o początku epoki Ducha, przewidywał konieczność ciężkiej walki, poprzedzającej jej rzeczywiste nastanie w jego świecie. Tak samo spirytualizacja, która jest dzisiaj w zasięgu ręki, przynajmniej na płaszczyźnie możliwości technicznych i ewolucji idei, wymaga działania, które w żadnym wypadku nie przed-

da Fiore e la filosofia, Saonara 2013, s. 78; É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

¹⁰ Zob. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016.

¹¹ Tamże, s. 107.

¹² Tamże.

stawia się jako coś łatwego. Pozory łatwości i braku moralnego zaangażowania, jakie mogłaby wzbudzić, są związane z faktem, że ideał zbawienia lub wyzwolenia, które zapowiada, ma silne konotacje estetyczne i poetyckie. Są to jednak jedyne konotacje, które potrafią wypełnić treścią zapowiedź, w przeciwnym razie pustą, „zamknięcia” ludzkiej historii, jakkolwiek to zamknięcie chcielibyśmy sobie wyobrazić: pojmowane jako *télos* wyzwolenia, które nadałoby sens życiu każdego z nas, zawartemu w nieprzekraczalnych granicach wyznaczonych przez ziemskie narodziny i śmierć, bądź też jako stan, który nastąpi w życiu wiecznym po śmierci. Także w tym drugim przypadku – a tak nauczał Joachim i tak też podchodzi do tego (moja) filozofia – zbawienie musi się rozpocząć na tym świecie, w przeciwnym razie cały proces jego przygotowania byłby pozbawiony sensu, a inicjatywa w grze zostałaby powierzona bóstwu transcendentnemu, niezależnie od naszej zdolności do uczestnictwa w niej. [O tej ewentualności] byłoby więc lepiej w ogóle nie wspominać¹³.

To dość obszerne wprowadzenie ma na celu zapoznanie czytelnika z fenomenem Joachimowej spuścizny, której cechą charakterystyczną jest niespotykany gdzie indziej rozmach dziejowej wizji. Jej sugestywność i widoczna w kolejnych wiekach obecność nie tylko zadziwia, ale budzi też pytania o jej istotę, które warto sobie postawić, podejmując refleksję nad doświadczeniem mistycznym we wczesnym średniowieczu.

1. Apokaliptyczna duchowość w Joachimowym wydaniu

Zamknijmy jednak za sobą cmentarną furtkę i przejdźmy do właściwego tematu, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy Joachim z Fiore był mistykiem. Pogłębione badania nad Joachimem z Fiore, prowadzone już od pierwszej połowy XX wieku, zaowocowały ciekawymi syntezami myśli tego średniowiecznego autora, wydobywającymi na światło dzienne jej oryginalne elementy¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że Joachim z Fiore jest przedstawicielem tej średniowiecznej duchowości, którą należałoby opatrzyć jeszcze jednym przymiotnikiem. W jego przypadku mówimy o „duchowości apokaliptycznej”. Tak ją określa Bernard McGinn, który w swoich klasycznych już opracowaniach wskazuje na kilka stałych elementów, pozwalających na mówienie o apokaliptycznej duchowości, będącej reakcją na głębokie kryzysy, o których

¹³ G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, s. 57-58. Tłum. autora.

¹⁴ Zob. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig–Berlin 1927; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, London 1993²; B. McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985; G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma–Bari 2004.

słyszemy już w literaturze starotestamentalnej, od opisu gwałtownych prześladowań Żydów za Antiocha IV Epifanesa, stanowiących apokaliptyczny *background* dla księgi proroka Daniela¹⁵.

Pierwsze wydanie *Apocalyptic Spirituality* Bernarda McGinna ujrzało światło dzienne w 1979 roku, a więc jeszcze w czasach zimnej wojny i strachu przed atomową apokalipsą, która stanowiła wtedy ostatni z tych zasygnalizowanych wyżej gwałtownych kryzysów, będących właściwym środowiskiem rozwoju apokaliptycznej duchowości. Dzisiaj, po upływie kilku dekad, przybyło nowych kryzysów i ciągle mamy przed oczyma przerażający obraz zapadających się w ogniu i dymie dwóch wież Światowego Centrum Handlu, a następnie przesuwaną się przez nowojorską ulicę toksyczną chmurę, podążającą za uciekającymi przed nią ludźmi. Nie wdając się w szczegółowe analizy zjawiska apokaliptycznej duchowości na przestrzeni wieków, warto zauważyć za Bernardem McGinnem, że elementem wspólnym, występującym w apokaliptycznej literaturze, jest jej charakter konsolacyjny, czego najbardziej znanym i wymownym przykładem jest Janowa *Apokalipsa*¹⁶.

W jakim kryzysowym kontekście rodzi się wizja Joachima z Fiore? Warto poszerzyć w tym momencie tę badawczą perspektywę o inne elementy, tworzące tę formę życia duchowego, którą nazywamy duchowością religijną, a więc samą religijność, ascezę, charakterystyczny etos i wreszcie mistykę¹⁷. Źródła do biografii Joachima z Fiore ukazują go jako człowieka od młodości przejętego ideałami ewangelicznej doskonałości w ich średniowiecznym kształcie. Pielgrzymka do Ziemi Świętej, życie eremickie na zboczach Etny, konflikt z najbliższą rodziną, usiłującą wymóc na nim wejście na drogę świeckiej kariery, a następnie dość mozolny proces znajdowania sobie własnego miejsca w ramach XII-wiecznego cysterskiego monastycyzmu – to główne etapy pierwszego okresu duchowej formacji młodego Joachima z Fiore¹⁸. W tym czasie życie cystersów na terenie południowej Italii koncentrowało się w kalabryjskiej wspólnotie mniszej Santa Maria della Sambucina oraz w położonym w regionie Lazio opactwie w Casamari, a także w Fossanova. Wstępując do cystersów, Joachim z Fiore wszedł w żywy kontakt z duchowością

¹⁵ 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. 7-8; tenże, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998, s. 126-130; por. A.N. Wilder, *The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic*, „Interpretation” 25 (1971), s. 436-453.

¹⁶ „The observation that apocalyptic literature is a literature of consolation of those undergoing crisis, especially persecution for religious belief, is a commonplace” – B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, s. 7.

¹⁷ Zob. S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 330.

¹⁸ Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006, s. 14-17.

monastyczną, nawiązującą do najlepszych tradycji św. Benedykta i głoszącą, między innymi, konieczność zachowania właściwych proporcji pomiędzy życiem aktywnym i kontemplacyjnym¹⁹. Nie bez znaczenia był głoszony zwłaszcza przez św. Bernarda z Clairvaux prymat miłości, związany niewątpliwie z propagowanym w cysterskich klasztorach etosem, zakorzenionym w tradycji reformy kluniackiej. Jak pisze Stanisław Kiełtyka

W pojęciu Bernarda klasztory mają być prawdziwymi fortecami moralności chrześcijańskiej, niezłomnymi twierdzami wierności względem Kościoła i papieża, awangardą w walce o jego prawa, przykładem ubóstwa, bezinteresowności, poświęcenia, centrami czystości doktryny ewangelicznej. Działalność piśmiennicza Bernarda jest więc ściśle związana z ideą reformistyczną i utrwaleniem zdobytych konkordatu wormackiego, z duchem wielkiego papieża Grzegorza VII²⁰.

Dobrze nam znana mistyka i jej teoria w wydaniu św. Bernarda sytuuje się w tym charakterystycznym dla średniowiecza nurcie.

Dlaczego w takim razie opat z Fiore nie zadowolił się cysterską duchowością i od drugiej połowy lat osiemdziesiątych XII wieku zaczął się dystansować od swoich zakonnych współbraci? Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że Joachim miał już wtedy około pięćdziesiąt lat, to z osobistego punktu widzenia dokonał niewątpliwie wyraźnego zerwania z przeszłością²¹. Miały na to wpływ wydarzenia, do jakich doszło w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XII wieku. Po rozgromieniu wojsk Królestwa Jerozolimskiego, dnia 2 października 1187 roku Saladyn wkroczył do Jerozolimy²². Los miasta został przypieczętowany już wcześniej, o czym dobrze wiedziała papieska kuria, a wraz z nią Joachim z Fiore. Należy w tym miejscu przypomnieć, że bardzo ważny dla ukształtowania Joachimowych poglądów pobyt w opactwie w Casamari umożliwił mu nawiązanie kontaktów ze środowiskami kurialnymi i samym papieżem, przebywającym w pobliskim Veroli. Powodem, dla którego panujący w latach 1181-1185 Lucjusz III nie był w stanie osiąść w Wiecznym Mieście, był jego ostry konflikt z dążącymi do niezależności mieszkańcami Rzymu. Ich nienawiść do kleru Ferdinand Gregorovius, XIX-wieczny niemiecki historyk średniowiecznego Rzymu określił mianem „dzikiej i barbarzyńskiej”²³. Nic więc dziwnego, że papież, chcąc nie chcąc, prawie cały

¹⁹ Zob. M. Czubak Scholle, *Św. Bernard z Clairvaux i początki mistyki cysterskiej*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 300.

²⁰ S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, Kraków 1984, s. 90.

²¹ Zob. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 239.

²² Zob. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2: *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100-1187*, tłum. J. Schwakopf, Katowice 2009, s. 397.

²³ F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, t. 4, Brughiero-Milano 1988, s. 560.

swoj niezbyt długi pontyfikat spędził wraz ze swoim dworem w rezydencjach na terenie Państwa Kościelnego. To właśnie do Veroli kuria papieska wezwwała Joachima, by zinterpretował tajemniczo brzmiącą sybillę znaną w bibliotece zmarłego w tym czasie w Rzymie kurialnego kardynała Mateusza z Angers²⁴. Nie jest wykluczone, że prawdziwym powodem wezwania opata do papieża była chęć sprawdzenia jego egzegetycznych umiejętności przed podjęciem decyzji o udzieleniu mu *licentia scribendi*²⁵.

W 1184 roku papież wydał wraz z cesarzem Fryderykiem Barbarossą dekret wymierzony przeciwko katarom i waldensom, zmierzający do rozwiązania nabrzmiałego problemu szerzących się na Zachodzie herezji. Zgoda pomiędzy dwiema najwyższymi władzami ówczesnego zachodniego świata trwała jednak bardzo krótko. Gdy w 1186 roku następcą Lucjusza III Urban III opowiedział się przeciwko kandydatowi na stolicę arcybiskupią w Trewirze, popieranemu przez cesarza i większość tamtejszej kapituły katedralnej, wojska cesarskie najechały i spustoszyły Państwo Kościelne. Wiadomość o upadku Jerozolimy dotarła do kurii papieskiej w Weronie, gdzie Urban III i jego współpracownicy zostali praktycznie zamknięci w obrębie miejskich murów i pozbawieni przez Barbarossę możliwości kontaktu ze sprzymierzeńcami Stolicy Apostolskiej. We wrześniu 1187 roku dotarła tam do papieża rozpaczliwa prośba o ratunek dla Ziemi Świętej, skierowana przez patriarchę Jerozolimy Herakliusza.

Ab Oriente clamat mors, ab Occidente perditio („Ze Wschodu woła śmierć, z Zachodu zagłada”) – wołał Joachim z Fiore w swoim *Liście do wszystkich wiernych*, streszczając w ten sposób dramatyczną sytuację, w jakiej znalazła się średniowieczna *Christianitas*²⁶. Narastające zagrożenie ze strony ekspansywnego islamu, szerzące się herezje i polityka Barbarossy, brutalnie godząca w *libertas Ecclesiae*, będącą jednym ze sztandarowych haseł reformy gregoriańskiej, to tylko niektóre zjawiska, które musiały spędzać sen z powiek nie tylko kościelnym dostojnikom, ale i zwykłym wiernym. Jak pisze Gian Luca Potestà, „Upadek Jerozolimy stał się dla Joachima motywem do głębokich przemian ideowych: z jednej strony usiłował umiejscowić to wydarzenie we własnym scenariuszu czasów ostatecznych; z drugiej zaś przekonał się do poglądu, że ostateczne prześladowania są znacznie bliżej, niż dotychczas uwa-

²⁴ Zob. B. McGinn, *Joachim and the Sybil. An Early Work of Joachim of Fiore from Ms. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua*, „Cîteaux. Commentarii Cistercenses” 24 (1973), s. 129-138; M. Kaup, *De prophetia ignota – Eine frühe Schrift Joachims of Fiore*, MGH, Studien und Texte, 19, Hannover 1998, s. 180-224; Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e Strumenti, 10, red. M. Kaup, Roma 1999, s. 151-181.

²⁵ Zob. J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011, s. 41.

²⁶ Joachim z Fiore, *List do wszystkich wiernych*, tłum. M. Beściak, D. Budzanowska, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 29 (2014), nr 2, s. 82.

żał²⁷. Warto przypomnieć, że przypadające na lata osiemdziesiąte XII wieku Joachimowe studium obejmuje intensywną refleksję nad Janową Apokalipsą oraz popularną w średniowieczu problematyką Antychrysta²⁸. To właśnie wtedy nabiera u Joachima kształtów przerażająca idea Antychrysta, który zasiądzie na papieskim tronie, a także ewentualność wymierzonego w Kościół sojuszu „Bestii wychodzącej z morza”, czyli muzułmanów, z „Bestią wychodzącą z ziemi”, czyli zachodnich heretyków²⁹.

W tej sytuacji gorliwym mnichom nie pozostawało nic innego, jak dać posłuch Chrystusowemu wezwaniu z Ewangelii według św. Mateusza: „Gdy więc ujrzycie «ohydę spustoszenia», o której mówi prorok Daniel, zalegającą miejsce święte – kto czyta, niech rozumie – wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry”³⁰. Joachim z Fiore przekonuje się też ostatecznie, że w obliczu nadchodzącej apokalipsy piękna cysterska duchowość jest zbyt *soft* i nie będzie w stanie sprostać dziejowej burzy. Ilustracją tego przekonania niech będzie ciekawy przykład Joachimowej egzegezy tekstu niebiblijnego, jakim są *Dialogi* św. Grzegorza Wielkiego³¹. W swojej apokaliptycznej egzegezie opat z Fiore sięga do znanego nam, być może, epizodu z życia św. Benedykta, opisanego przez Grzegorza Wielkiego, a mianowicie do wzruszającego spotkania z siostrą: „Jego siostra, Scholastyka, wszechmogącemu Panu poświęcona już od najwcześniejszego dzieciństwa, zwykła raz na rok brata odwiedzać. Mąż Boży schodził do niej i przyjmował ją niezbyt daleko za bramą budynku należącego do klasztoru”³². Sam Benedykt, który już wcześniej opuścił Subiaco i udał się na górę obok miasta Cassino, aby tam prowadzić życie kontemplacyjne, teraz schodzi, aby spotkać się z siostrą. Jeśli umieścimy ten epizod w szerszym kontekście apokaliptycznej egzegezy Joachima z Fiore, w której św. Scholastyka jawi się jako obraz zakonu cysterskiego, to łatwo możemy sobie zdać sprawę z miejsca, jakie cystersi zajmują w wypracowanej przez opata wizji dziejów. „Tak więc – pisze Joachim – św. Scholastyka oznacza całą wspólnotę cysterską, która, chociaż święta i niewinna, to jednak jak słaba kobieta, nie jest w stanie wejść na tak strome górskie wzniesienia”³³.

²⁷ G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 159.

²⁸ Zob. B. McGinn, *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1998, s. 185-194.

²⁹ Zob. 2 Tes 2,3-4; Ap 13, 1, 11.

³⁰ Mt 24,15-16; por. 1 Mch 1,54; Dn 9,27.

³¹ Zob. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2007.

³² Zob. tamże, s. 191.

³³ *Igitur in beata Scolastica Cisterciensium unanimitas designatur, que licet sancta et innocens, ut imbecillis tamen femina ardua montis scandere et tam arcta nequivit* – Ioachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates*, 29, red. A. Patschovsky, Roma 2008, s. 180.

2. Doświadczenia w Casamari i ich mistyczne konotacje

Przejdźmy teraz do drugiej i ostatniej części naszej refleksji, a mianowicie próby odpowiedzi na pytanie o mistykę u Joachima z Fiore. Kalabryjski opat jest niewątpliwie człowiekiem ceniącym sobie nade wszystko kontemplację i szukającym do niej warunków, a więc ciszy i samotności. Przywołany wyżej epizod ze św. Scholastyką w roli głównej, odzwierciedla trudności, na jakie napotykali cystersi w realizacji tego ideału. Joachim, który zna ich sytuację niejako od wewnątrz, stwierdza:

Boży człowiek, Benedykt, został zmuszony przez miłość [jaką żywił do swojej siostry] zejść do niej, podobnie jak ci, którzy w zakonie mogliby znaleźć się wyżej i rzeczywiście zaczynają tak żyć, ale są zmuszeni ze względu na słabych współbraci zrezygnować z własnej gorliwości i wyjść naprzeciw tym, którzy stoją na dole, a kierując się miłością ku słabym, są także zmuszeni do wspólnego z nimi nocowania, choć nie czynią tego chętnie³⁴.

Zgodnie z obowiązującymi w zakonie cystersów zasadami, każdy dom powinien poprzez afiliację stać się częścią wielkiej rodziny zakonnej. Szukając możliwości afiliacji wspólnoty w kalabryjskim Corazzo, Joachim udał się do Casamari, gdzie przebywał około półtora roku, w latach 1183-1184. Choć próba afiliacji Corazzo do opactwa w Casamari zakończyła się niepowodzeniem, to dla Joachima czas spędzony w tamtejszej wspólnotcie był momentem przełomowym. To w Casamari mógł poświęcić się modlitewnej kontemplacji, ubogacił swoją wiedzę teologiczną w klasztornej bibliotece, spotkał się z osobami z głównego nurtu życia i działalności Stolicy Apostolskiej. Tam też redagował swoje główne dzieła.

W Casamari Joachim przeżył również dwa wydarzenia, które dość obszernie relacjonuje na kartach swoich głównych dzieł. W *Wykładzie Apokalipsy* opat z Fiore wspomina o ogromnych trudnościach interpretacyjnych, jakie napotkał w momencie, gdy doszedł do 10. wiersza pierwszego rozdziału: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański”. Chcąc nie chcąc, musiał pogodzić się z tym stanem rzeczy, opuścił ten trudny fragment i kontynuował komentowanie dalszych części Apokalipsy. Nieoczekiwany przełom nastąpił w noc paschalną, kiedy Joachim doświadczył swego rodzaju intuicji: „Ukazała się oczom mojemu umysłu pełnia tej księgi oraz cała zgodność Starego i Nowego Testamentu”³⁵. Kiedy po tym wydarzeniu wrócił do sprawiającego mu ogromne trudności fragmentu Apokalipsy, natychmiast wyszedł z egzegezyjnego impasu. Podobny charakter miało wydarzenie, o którym dowiadu-

³⁴ Joachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite...*, s. 180-181.

³⁵ Zob. *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim* [...] Venetiis 1527, f. 39c.

jemy się z relacji, jaką pozostawił na kartach swojego *Psalterium o dziesięciu strunach* (*Psalterium decem cordarum*). Joachim opisuje swój stan ducha w kategoriach przewlekłego kryzysu, na który miały wpływ także czynniki zewnętrzne w postaci zajęć administracyjnych, które rozpraszały jego umysł i odciągały od umiłowanej kontemplacji. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego opat z Fiore odczytał jako dobry moment, by pomodlić się o dar mądrości, potrzebny mu do zgłębiania treści ukrytych w Piśmie Świętym: „Miałem [...] nadzieję, że w ten dzień otrzymam coś od Tego, który *daje wszystkim chętnie i nie wymawiając*”³⁶. Niestety, zamiast obiecanych darów duchowych, niespodziewanie pojawiło się paraliżujące mnicha zwątpienie w dogmat o Bogu Jedynym w Trzech Osobach. Chcąc pokonać uczucie strachu, opat szuka schronienia w przewidzianej na tę uroczystość modlitwie psalmami. W jej trakcie doświadcza intuicji, która wywarła ogromny wpływ na jego dalszą twórczość:

Nagle ujrzałem w duchu kształt psalterium o dziesięciu strunach, a w kształcie tym ukazała mi się tajemnica Trójcy Świętej tak jasno i otwarcie, że zaraz musiałem zawołać: *który bóg dorówna wielkością naszemu Bogu? Ty jesteś Bogiem działającym cuda* (Ps 77,14-15) oraz *Pan nasz jest wielki i zasobny w siły, mądrość Jego jest niewypowiedziana* (Ps 147,5)³⁷.

Spróbujmy najpierw wydobyć z tych dwóch narracji wspólną im sekwencję zdarzeń. Wiele razy już wspomniano, że pragnieniem Joachima z Fiore była kontemplacja, rozumiana przede wszystkim w aspekcie poznawczym jako przeniknięcie poza zasłonę kryjącą całość dziejowych procesów. Aby tego dokonać, należy koniecznie wyjść poza literę i dotrzeć do duchowego znaczenia poznawanej rzeczywistości. Joachim z Fiore kładzie nacisk na stopniowy proces odsłaniania się przed człowiekiem duchowych znaczeń. W jednym z kazań, rozpoczynającym się od słów *Apocalipsis liber ultimus*, opat z Fiore roztacza przed słuchaczami obrazy zaczerpnięte z przyrody i nawiązuje do zmartwychwstania Chrystusa:

Jeśli chcemy przystąpić do słodyczy mięszu, najpierw jest konieczne, aby zdjąć zewnętrzną łupinę, następnie osłonę i wreszcie przystąpić do wnętrza. Tak właśnie tajemnica, którą chcemy tu rozważać, okryta jest jakby wełnianą oraz lnianą szatą. Pod nimi jako trzecie kryje się żywe ciało, którego poszukujemy. Gdy zdjęta zostanie tunika, odsłoni się lniana szata, a gdy ona zostanie zdjęta, ukaze się ciało. Gdy odsunięto głaz, ukazała się lniana szata Chrystusa; gdy opadła szata, Chrystus wyszedł żywy. A głaz został odsunięty, by odsłonić tę tajemnicę, która

³⁶ Zob. Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach*, tłum. M. Beściak, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia”, 29 (2014), nr 2, s. 62.

³⁷ Tamże.

zawiera w sobie wszystkie inne. Lniana szata opadła, aby umożliwić dostęp do drugiego rodzaju tajemnic, które zawarte były pod pieczęcią – a Chrystus, który sam jest Prawdą, oznacza tu poznanie duchowe³⁸.

Oczywiście pierwszym rozwiązaniem, jakie rozum podsuwa nam w tym przypadku, byłoby sięgnięcie po księgi i intensywne studium. W *Psalterium o dziesięciu strunach* Joachim wspomina, że próbował skorzystać z możliwości, jaką stwarza *exercitium lectionis*: „Niegdyś i ja także byłem niespokojny o Słowo Pańskie i usiłowałem przez badanie ksiąg dojść do poznania prawdy”³⁹. Okazało się jednak, że upragniona *notitia veritatis* oddalała się coraz bardziej, rodząc w sercu mnicha pogłębiającą się frustrację. Lekarstwem na tę ostatnią jest psalmodia. George Tovard w przywołanym na początku tego artykułu fragmencie wykluczył funkcjonalne pokrewieństwo Joachimowych figur z dalekowschodnią mandalą, otwierającą oczy na niedostrzegalne dotąd perspektywy. Wydaje się, że miał rację, ale nie dlatego, że figury miałyby do odegrania rolę podobną do tej, jaką odgrywa mandala, ale dlatego, że podobieństwo – o ile istnieje – zachodzi pomiędzy mandalą i psalmodią. Mandala jest praktyką pomagającą w odnalezieniu samego siebie i medytowaniu tego, co transcendentne⁴⁰.

Pochwała psalmodii, jaką znajdujemy w Joachimowym *Psalterium o dziesięciu strunach*, kładzie akcent na dobroczynny wpływ recytacji psalmów nie tylko na ludzką duszę, która oddaje chwałę Bogu, ale także na spotęgowanie możliwości poznawczych człowieka w tym, co dotyczy wiedzy tradycyjnie określanej mianem metafizycznej, która to wiedza przekłada się na żywą relację z Bogiem. Przykładem tej ostatniej był psalmista Dawid i stąd to właśnie on staje się dla Joachima z Fiore depozytariuszem klucza otwierającego drzwi do mądrości. Wydaje się, że w ten sposób kalabryjski opat wyraża to samo, co teoria mistyki mówi na temat oczyszczenia serca, które poprzedza jakiegokolwiek doświadczenie mistyczne.

Niespodziewana wątpliwość, jaka nasza Joachima z Fiore w oratorium, zasługuje na nieco więcej uwagi:

[...] gdy wszedłem do oratorium i pokłoniłem się Bogu Wszechmogącemu przed świętym ołtarzem, nasza mnie pewna wątpliwość, dotycząca tajemnicy Trójcy Świętej. Jest rzeczą trudną – myślałem sobie – zarówno dla rozumu, jak i dla wiary, że trzy Osoby są jednym Bogiem, a jeden Bóg jest w trzech Osobach.

³⁸ Joachim z Fiore, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 29 (2014), nr 2, s. 45.

³⁹ Zob. tenże, *Psalterium o dziesięciu strunach*, s. 61.

⁴⁰ Zob. T.R. Chopra, *Mandala*, w: *Nuovo Dizionario delle religioni*, red. H. Waldenfels, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, s. 536.

Gdy naszła mnie ta wątpliwość, zląkłem się wielce i ze strachu musiałem wzywać Ducha Świętego, którego święto przypadało tego dnia, prosząc Go, by zechciał mi objawić świętą tajemnicę Trójcy Świętej, bo w Nim właśnie obiecał nam Pan poznanie całej prawdy⁴¹.

Ten ciekawy epizod przywołuje na myśl twórczość irlandzkiego pisarza i poety Williama Butlera Yeatsa (1865-1939), rozmiłowanego w alchemii, ezoteryzmie i teozofii laureata Literackiej Nagrody Nobla, wykorzystującego w swojej twórczości wątki zaczerpnięte z Joachimowej tradycji⁴². Jednak w przeciwieństwie do ekscentrycznych bohaterów opowiadań Yeatsa, Joachim z Fiore przewycięża natychmiast pokusę, a silne uczucie strachu przynagla go do modlitewnego zwrócenia się o pomoc do Ducha Świętego. Jak pisze Beatrice Hirsch-Reich

Klucz do wizji psalterium leży w umartwieniu własnych pragnień i zapanowaniu nad emocjami, tak, by zmusić samego siebie do wykonania czynności, jaką było wyrecytowanie przewidzianej liczby psalmów. [Podjęty przez Joachima] wysiłek samodyscypliny rozjaśnił jego umysł tak, by mógł rzeczywiście otrzymać napełnienie wyższego rzędu wiedzą w postaci obrazu, który przyniósł mu rozwiązanie przeżywanych trudności i sprawił, że mógł wybuchnąć słowami najgłębszej adoracji. Objawienie w formie błysku jest charakterystyczną cechą tego rodzaju duchowego doświadczenia⁴³.

Autorka zwraca też uwagę na fakt, że opisane przez Joachima doświadczenie zostało przez niego zinterpretowane nie jako owoc silnego pragnienia, ale jako wewnętrzne przeżycie o charakterze nadprzyrodzonym, po którym nastąpił czas wyjątkowej płodności intelektualnej, o czym zaświadcza jego przyjaciel i dziejopis Łukasz z Cosenzy: „Siedząc u jego stóp bądź na terenie klasztoru, bądź też w spichlerzu w pobliskim Sant’Angelo in Corneto, posłusznie i pokornie dzień i noc zapisywałem w zeszytach to, co on sam dyktował i poprawiał na kartkach, razem z bratem Janem i bratem Mikołajem, dwoma mnichami, którzy byli jego skrybami”⁴⁴. Figury, od których rozpoczął się niniejszy tekst, a zwłaszcza trapez z okręgiem wewnątrz, nawiązujący kształtem do

⁴¹ Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach*, s. 62.

⁴² Zob. W. Gould, M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel*, rozdz. IX: *W.B. Yeats: A Noble Antinomianism*, s. 221-298; J. Grzeszczak, *Dall’Età dello Spirito Santo al New Age. Gioacchino da Fiore nella nuova religiosità*, Poznań 2008, s. 163-182.

⁴³ M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972, s. 53.

⁴⁴ „Joachim did not regard his experience as brought about by his own conscious will. For him it was of a supernatural nature, stirring the depths of his soul” – tamże; zob. H. Grundmann, *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e di Raniero da Ponza*, w: tenże, *Gioacchino da Fiore. Vita e opera*, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 8, Roma 1997, s. 191-192.

instrumentu muzycznego – psalterium o 10 strunach, stają się przedmiotem szczegółowych analiz i wyliczeń, które sam Joachim nazywa „duchową arytmetyką” (*arithmetica spiritualis*)⁴⁵. Choć mamy tu do czynienia z intensywną pracą intelektu kalabryjskiego opata, który jako wytrawny hermeneuta wydobywa ze skorupy litery pożywny i smaczny owoc duchowego rozumienia Bożego słowa, to jednak nie należy zapominać, że u początków swojej imponującej pracy egzegetycznej został przynaglony (*conterritus*) do psalmodii i medytacji⁴⁶. Wzajemne przenikanie się intelektu i elementów, będących owocem doświadczenia o charakterze mistycznym, stanowi specyficzną cechę Joachimowej twórczości.

Mając na uwadze nakreśloną wyżej charakterystykę pisarstwa Joachima z Fiore, trudno nie przyznać racji Beatrice Hirsch-Reich, która nazywa go „kalabryjskim mistykiem”, a dziesięciostrunne psalterium określa mianem „najbardziej mistycznej z Joachimowych figur”⁴⁷. Mając na uwadze postawione w tym artykule cele, nie sposób nie wydobyć na światło dzienne tych jedy-nych w swoim rodzaju cech Joachimowej spuścizny. Interesujący nas okres średniowiecza wraz z wizjonerką Hildegardą z Bingen, która, chcąc wyjaśnić *mysteria secretorum Dei*, odżegnuje się od naukowości i sięga po udzielony jej prorocki charyzmat, jest jeszcze czasem dominacji kultury monastycznej, w której obraz odgrywa niezwykle ważną rolę w przekazie treści składających się na ówczesną duchowość, zwłaszcza apokaliptyczną⁴⁸. Dotykamy w tym momencie zagadnienia niezwykle złożonego i wymagającego studium o charakterze interdyscyplinarnym z udziałem specjalistów z dziedziny cywilizacji średniowiecznej w jej różnych przejawach⁴⁹. Sam Joachim wypracował własny słownik terminów, oddających zarysowany wyżej na przykładzie dziesięciostrunnego psalterium proces ukazywania za pomocą obrazu tego, co widzi wewnętrzna intuicja⁵⁰. W jego spuściznie znaleźć można takie wyrażenia, jak

⁴⁵ Zob. Joachim Abbas Florensis, *Enchiridion super Apocalypsim*, w: *Gioacchino da Fiore sull'Apocalisse*, red. A. Tagliapietra, Milano 1994, s. 306.

⁴⁶ Zob. M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, s. 53-54.

⁴⁷ „The Psalter with ten strings is the most mystical of Joachim's figures. It is based on a vision from which sprang his third work [*Psalterium decem cordarum* – J.G.]. No other figure was introduced so elaborately by the mystic of Calabria nor in such an exalted state of mind” – tamże, s. 51.

⁴⁸ Zob. J. Łukaszewska-Haberkowa, *Wstęp*, w: Hildegarda z Bingen, *Wizje, czyli poznaj drogi Pana*, Kraków 2011, s. 11.

⁴⁹ Zob. tylko niektóre klasyczne monografie uznanych autorów, mogące odegrać rolę wprowadzeń do interesującego nas zagadnienia: J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa 2002; tenże, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 2002; A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 2004; M.M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris 1977.

⁵⁰ Zob. F. Troncarelli, *Interior acies. Immagine e intuizione in Gioacchino da Fiore*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 89.

„wzrok wewnętrzny” (*interior acies*) czy „duchowe oczy umysłu” (*spiritales mentis oculi*), które odsyłają do poznania o charakterze nie tylko intelektualnym, lecz również mistycznych intuicji. Wczesne średniowiecze oferowało niezwykle bogaty zasób figur, które zaludniały wyobraźnię ówczesnych ludzi, zwłaszcza mnichów, i mogły odegrać rolę podobną do tej, jaką odegrało dziesięciostronne psalterium w przewyciężeniu przez Joachima wątpliwości związanych z dogmatem trynitarnym.

Nie należy jednak zapominać o tym, że myślenie za pomocą figur, łączące w sobie rozumowanie i mistyczną intuicję, obciążone było niejedną słabością⁵¹. W czasach Joachima ten sposób poznania rzeczywistości odchodził w przeszłość wraz z kulturą monastyczną, która ustępowała miejsca uniwersytetom. Hipoteza, jaką podaje Fabio Troncarelli, wydaje się w tym kontekście jak najbardziej trafna: „[...] gdyby [Joachim – J.G.] wybrał drogę wyznaczoną przez logikę, zostałby nieuchronnie wciągnięty przez wir odkrycia Arystotelesa, scholastycznej logiki, która wyraźnie zrywa z dotychczasową tradycją”⁵². To jednak, co nie nastąpiło za jego życia, dotknęło spuściznę tego XII-wiecznego autora kilkadziesiąt lat po jego śmierci. W 1255 roku Stolica Apostolska zabrała głos w sprawie Joachimowych figur. Rok wcześniej poruszenie środowisku paryskiego uniwersytetu wywołał traktat Gerarda z Borgo San Donnino. Ten franciszkański radykał zapowiadał na rok 1260 nadejście nowego chrześcijaństwa, a także zastąpienie Starego i Nowego Testamentu nowym orędziem, wieczystą ewangelią, w której skład wejdą pisma Joachima z Fiore. Przekonanie o rychłym nadejściu nowych czasów zawarł w swoim traktacie, znanym jako *Introductorius in Evangelium aeternum*, który spotkał się z szybką reakcją Kościoła. Dla zbadania jego zawartości papież Aleksander IV zwołał specjalną komisję, w skład której weszli, między innymi, dwaj biegli w teologii francuscy kardynałowie: Odo z Châteauroux i Hugo z Saint-Cher, związani z uniwersytetem paryskim.

Komisja, obradująca w podrzymskim Anagni, zajęła się kompleksowo problemem wieczystej ewangelii Gerarda z Borgo San Donnino. W tym celu przeanalizowała również dzieła samego Joachima, a rezultaty prac i opinii na temat zbadanych doktryn przedstawiła w piśmie, znanym jako „Protokół z Anagni”, które w 1885 roku doczekało się wydania drukiem i stanowi cen-

⁵¹ Na temat roli i wymowy figur w spuściznie Joachima z Fiore – zob. *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, red. A. Patschovsky, Ostfildern 2003; M. Rainini, *Disegni dei tempi. Il „Liber Figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 18, Roma 2006; *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore. Atti del 7° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 24-26 settembre 2009*, Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e Strumenti, 23, red. A. Ghisalberti, Roma 2010.

⁵² F. Troncarelli, *Interior acies*, s. 93.

ne, ponieważ powstałe przeszło 50 lat po śmierci opata z Fiore, opracowanie jego doktryny⁵³. Po zapoznaniu się z zawartością Joachimowych dzieł papiescy teologowie stwierdzili w konkluzji, że zawierają one „bardzo wiele rzeczy dziwnych, niepotrzebnych i niezręcznych” (*plurima curiosa, inutilia et inepta*), a należy do nich figura nawiązująca do kształtu instrumentu muzycznego – dziesięciostrunnego psalterium⁵⁴. Obojętni na mistyczne intuicje kalabryjskiego opata, rzymscy purpuraci chłodnym i wnikliwym wzrokiem ogarnęli zarówno samą figurę, jak i przypisane jej przez Joachima znaczenie. Skoncentrowali się na szczegółach, w których dostrzegli błędy Joachimowego myślenia i pomijanie przez opata oczywistych faktów: nie można się z nimi nie zgodzić, że trapezoidalny kształt psalterium sprawia, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie z trzema, lecz czterema narożnikami, co stoi w sprzeczności z dogmatem trynitarnym⁵⁵. Nie pominęli też faktu, że sam Joachim, świadomy rzucających się w oczy różnic pomiędzy górnym narożnikiem psalterium i dwoma dolnymi, wykorzystał mimo to ten szczegół jako punkt wyjścia do dalszej refleksji na temat Osób Trójcy Świętej⁵⁶.

Krytyczny wywód papieskich teologów zamyka uwaga o charakterze metafizycznym, będąca znakiem nowych tendencji, widocznych w teologii uprawianej na uniwersytetach. W Joachimowym uciekaniu się do figur ujrzeli oni ewidentną sprzeczność, kalabryjski opat wykazał się – ich zdaniem – tępotą myślenia, przypisując wiecznym zasadom cechy przysługujące ograniczonym figurom (*obtusio seu hebetudo figure*), podczas gdy cała filozofia uczy, że im bardziej coś ma charakter wiecznej zasady, tym więcej prostoty mu przysługuje⁵⁷.

⁵³ Zob. H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885), s. 97-142.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 140.

⁵⁵ *Hec extracta sunt de libris Joachim, que satis possunt sufficere ad cognoscendum de doctrina ejus, que quamvis preter ista contineantur in eis plurima curiosa, inutilia et inepta ad ea propter que inducit ea ipse Joachim, sicut est illud de tribus cornibus psalterii musici decacordi, per quod intendit astruere fidem trinitatis apropians illud cornu, scilicet angulum obtusum, persone patris, reliquos autem duos angulos acutos filio et spiritui sancto, quamvis iste angulus obtusus non sit angulus unus, sed potius duo, sicut patet intuitu: nichilominus tamen accipit illos duos angulos, pro uno, apropians illum patri [...]* – tamże.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 140-142.

⁵⁷ *Nota quod contrarie sunt rationes iste veritati, ut scilicet ei attribuaturs obtusio seu hebetudo figure, cui primo debetur ratio principii et eternitatis, et acumen ei non competat, cum tamen omnis philosophia dictet, quod quanto plus habet aliquid ratione principii et eterni, tanto plus conveniat ei ratio simplicitatis in omni re de mundo. Principia enim simpliciora sunt in suo genere* – tamże, s. 142.

Podsumowanie

Fenomen Joachima z Fiore należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście czasów, w których ten kalabryjski opat żył i tworzył. Jego apokaliptyczna duchowość żywiła się wytrwałą medytacją treści biblijnego objawienia, która uczyniła Joachima jednym z wielkich średniowiecznych egzegetów. Twórczość Joachima z Fiore sprowadza się do wieloletniej *scrutatio Scripturarum*, której owocem są zwłaszcza trzy główne dzieła: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* i *Psalterium decem cordarum*. Niespokojne czasy, w których przyszło mu żyć, miały niebagatelny wpływ na kształt jego refleksji, mającej za punkt wyjścia dogmat trynitarny oraz ideę zgodności (*concordia*) Starego i Nowego Testamentu.

Wydaje się, że ten splot czynników należy wziąć pod uwagę przy próbie oceny Joachimowej mistyki, którą dostrzec można w pozostawionych przez tego autora opisach dwóch intuicji, odgrywających kluczową rolę w procesie formowania się jego pełnej rozmachu teologicznej wizji dziejów. Mistyka Joachima z Fiore jest osadzona w XII-wiecznej tradycji teologicznego przekazu, w którym istotne zadanie do spełnienia ma czynnik wizualny. Joachimowa mistyka prowadzi do rozumienia (*intelligentia*), otwierającego się przed hermeneutą w sposób nagły i poprzedzonego elementami, które można spotkać w teorii doświadczenia mistycznego, widocznej w refleksji współczesnych Joachimowi środowisk monastycznych.

ANEKS

1. Intuicja paschalna (*Expositio in Apocalypsim*, I, 13)

Ten fragment (Ap 1,10) jest bardzo ważny i znajduje się wewnątrz głębokiej symboliki. Dyskurs jest prosty, ale nie tajemnica; skorupa jest widoczna, ale ziarno pozostaje ukryte. Mówi: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański”. Co oznaczają Janowe słowa: „Doznałem zachwycenia [...]”? Co oznacza dalsze wyrażenie: „[...] w dzień Pański”? Być może dla niektórych było to coś dostępnego i łatwego do zrozumienia; ja natomiast, kiedy po raz pierwszy zetknąłem się z tym fragmentem, znalazłem się jakby w morskiej topieli, a stało się tak, ponieważ Bóg zwykł rozjaśnić jednemu to, co drugiemu wydaje się ciemne, aby w ten sposób każdy nauczył się nie szukać głębokości poznania, ale poprzestawania na wiedzy właściwej pokornym (por. Rz 12,16). Tak więc, kiedy po lekturze poprzednich części tej książki doszedłem do tego fragmentu, wyznaję, że znalazłem się w obliczu tak wielkiej trudności i w sposób nadzwyczajny stanęły na mojej drodze przeszkody w zrozumieniu, że, czu-

jąc jakby grobowy kamień, który zamykał mi drogę do wnętrza, stałem się jak otępiały. Oddając więc chwałę Bogu, który według swojego upodobania zamyka i otwiera, pomiąłem ten fragment i poszedłem dalej, pozostawiając rozwiązanie tej trudności Nauczycielowi wszystkich, aby Ten, który otworzył księgę i złamał jej siedem pieczęci w czasie Jemu dogodnym, pozwolił zrozumieć mnie samemu i innym.

Kiedy, zajęty innymi rzeczami, zapomniałem o tym problemie, zdarzyło się, że po upływie roku nadeszła Wielkanoc. Z nastaniem dnia, budząc się ze snu, odniosłem wrażenie, że uchwyciłem jakąś myśl podczas medytacji tej księgi. Tak więc, ufając Panu, stałem się bardziej śmiały w pisaniu i nieskory do milczenia, i odłożenia pióra, aby przypadkiem do mnie, milczącego, nie zostały skierowane słowa sędziego: „Sługo zły i gnuśny! Wiedziałeś, że chcę żać tam, gdzie nie posiałem, i zbierać tam, gdzie nie rozsypałem. Powinieneś więc być oddać moje pieniądze bankierom, a ja po powrocie byłbym z zyskiem odebrał swoją własność” (Mt 25,26-27). I tak, kiedy zrozumiałem już pewne znaczenia, a nie pojąłem głębszych tajemnic, w moim umyśle toczyła się jakby walka: myśli, które były jasne, zachęcały do odwagi, natomiast pozostałe zapowiadały trudności.

Kiedy więc w noc paschalną przydarzyło mi się coś podobnego, w połowie nocnej ciszy – jak sądzę – i w godzinie, kiedy, jak się uważa, nasz Lew z pokolenia Judy powstał z martwych, nagle, kiedy medytowałem, ukazała się oczom mojego umysłu pełnia tej księgi oraz cała zgodność Starego i Nowego Testamentu. Nie pamiętałem o fragmencie, który mnie nurtował, nie myślałem też o tym, dlaczego Jan powiedział: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański”, ani też, czy nieprzypadkowo wspomniane jest, że samo objawienie tej księgi miało miejsce w dniu Pańskim. Twierdzą, że nie dotarło do mnie ani to, że Chrystus wychodzący z grobu oznacza ducha uwalniającego się z litery, ani też to, że siedem dni wielkanocnego tygodnia, wraz z ósmym następującym po nich zgodne są symbolicznie z częściami tej księgi, ani też wreszcie, że w tym dniu oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma (por. Łk 24,45). Gdy zatem, po pewnym czasie, wykorzystałem sposobność i wróciłem do lektury tego, co dotychczas dostrzegałem powierzchownie, doszedłem do fragmentu, w którym jest mowa: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański”; wtedy też po raz pierwszy zrozumiałem ukryte znaczenie słów Jana: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański”; myślałem też w moim sercu o tych rzeczach, które się wydarzyły, czy też o tych, które zostały zapisane i dotyczyły tego dnia, i myślałem że stamtąd bierze początek budzący się z litery duch, a także o wielu innych rzeczach, których streszczanie trwałoby zbyt długo.

tłum. J. Grzeszczak

Oryginał łaciński: *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim [...] Venetiis 1527, f. 39bc.*

2. Psalterium o dziesięciu strunach (*Psalterium decem cordarum – Prefatio*)

Starożytna tradycja ojców przekazała nam, współczesnym, że psalmodia jest czymś bardzo cennym i że do niej odnoszą się owe słowa psalmu: *ofiara chwały uczci mię: i tam droga, którą mu okażę zbawienie Boże* (Ps 50,23). Wielu z tych, którzy szukają mądrości, oddało się z zapalem lekturze i zgłębianiu nauki; nie mogli jednak dotrzeć do samej istoty mądrości, ponieważ usiłowali wejść nie przez łaskę, ale przez swój wolny osąd, ten zaś od początku nie był pomocny dla tych, którzy na nim polegają. Nie znaleźli bowiem klucza Dawidowego (por. Ap 3,7), tego, który otwiera drzwi przed miłującymi mądrość. Krocząc tedy dokoła po omacku, nie potrafili znaleźć wejścia, zgodnie ze słowami Apostoła: *zawsze się uczą, a nigdy nie mogą dojść do poznania prawdy* (2 Tm 3,7). Jakeśmy to słyszeli, tak i zobaczyli, a wszystko to potwierdzamy, bo przekonaliśmy się z doświadczenia, że się nie mylimy.

Niegdyś i ja także byłem niespokojny o Słowo Pańskie i usiłowałem przez badanie ksiąg dojść do poznania prawdy. Gdym się tak zapalał, by dzięki wytężonej lekturze jak najspieszniej ją osiągnąć, wówczas ona, przybrawszy sobie skrzydła jak orzeł (por. Iz 40,31; Prz 23,5), odstępowała ode mnie jeszcze dalej, niż była dotąd. Kiedy jednak odzyskałem świeży zapal i przez wzgląd na Pana umiłowałem psalmodię, oto wiele niejasnych miejsc w Piśmie, których przedtem nie mogłem pojąć, czytając, teraz poczęło otwierać się przede mną w cichej melodii psalmów. Nie dość na tym, bo już wtedy zacząłem także rozumieć, co znaczą słowa innego psalmu: *szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Cię wychwalają* (Ps 84,5).

Zdawało się już, że myślami i pragnieniem stałem się mieszkańcem owego górnego miasta i że w swym wnętrzu mogłem cieszyć się wspaniałym widzeniem pokoju. Wtedy jednak przytrafiło mi się to, na co wielu na próżno się skarży: musiałem mianowicie na nowo, w trosce o majątek klasztoru, wdać się w sprawy, które nazwać trzeba albo zupełnie świeckimi, albo przynajmniej niemal świeckimi. Przeto z jękiem serca i nie bez trwogi zmuszony byłem zawołać: *biada mi, że się mieszkanie moje przedłużyło: mieszkałem z mieszkańcami Cedar* (Ps 120,5). *Długo przebywała dusza moja z tymi, którzy nienawidzą pokoju* (Ps 120,5-6), a także: *przecięty jest jako przez tkacza żywot mój; gdy jeszcze zaczynał, przeciął mnie* (Iz 38,12). Takimi więc jękami wypełnione były myśli moje. Kilka lat później zdarzyło się, że gdy przebywałem w klasztorze w Casamari, gdzie zatrzymywał mnie więzami miłości mąż czcigodny Gerald, opat tego konwentu, i jego współpracia, którzy przywiązali mnie do siebie nierozwiązywalnym węzłem miłości, oto nadszedł dzień świąteczny, w którym na świętych apostołów wylane zostały dary Ducha Świętego i wlane w ich dusze z owym olejkiem duchowym, którym namaszczone był Jednorodzony Syn Boży hojnie nad swych towarzyszy. Ponieważ zaś nie by-

łem zupełnie pozbawiony rozumienia tego świętego olejku i wiedziałem, że przynależy doń owa *ofiara dziękczynna* (Ps 50,23), a bardzo ubolewałem, że od tak długiego czasu nie dostąpiłem łaski tego tak wielkiego dobrodziejstwa, postanowiłem więc wyrecytować sobie tego dnia kilka psalmów na chwałę Ducha Świętego, ze względu na cześć należną tak uroczystemu świętu. Miałem przy tym nadzieję, że w ten dzień otrzymam coś od Tego, który *daje wszystkim chętnie i nie wymawiając* (Jk 1,5). Tymczasem gdy wszedłem do oratorium i pokłoniłem się Bogu Wszechmogącemu przed świętym ołtarzem, naszała mnie pewna wątpliwość, dotycząca tajemnicy Trójcy Świętej. Jest rzeczą trudną – myślałem sobie – zarówno dla rozumu, jak i dla wiary, że trzy Osoby są jednym Bogiem, a jeden Bóg jest w trzech Osobach.

Gdy naszała mnie ta wątpliwość, zląkłem się wielce i ze strachu musiałem wzywać Ducha Świętego, którego święto przypadało tego dnia, prosząc Go, by zechciał mi objawić świętą tajemnicę Trójcy Świętej, bo w Nim właśnie obiecał nam Pan poznanie całej prawdy. Tak się modląc, zacząłem śpiewać psalmy, aby odśpiewać zamierzoną ich liczbę. Nagle ujrzałem w duchu kształt psalterium o dziesięciu strunach, a w kształcie tym ukazała mi się tajemnica Trójcy Świętej tak jasno i otwarcie, że zaraz musiałem zawołać: *który bóg dorówna wielkością naszemu Bogu? Ty jesteś Bogiem działającym cuda* (Ps 77, 14-15) oraz *Pan nasz jest wielki i zasobny w siły, mądrość Jego jest niewypowiedziana* (Ps 147,5).

tłum. M. Beściak

„Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 29 (2014), nr 2, s. 61-62.

Oryginał łaciński: Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, red. K.V. Selge, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20, Hannover 2009, s. 6-10.

WAS JOACHIM OF FIORE A MYSTIC? A FEW OBSERVATIONS ON THE APOCALYPTIC SPIRITUALITY OF THE CALABRESE ABBOT

SUMMARY

The article attempts to examine the presence of mystical elements in the writings of the Calabrese exegete, Joachim of Fiore (circ. 1135-1202). The first part constitutes an overview of 12th century characteristic elements of apocalyptic spirituality, as seen by Joachim. This spirituality is influenced by both personal reflections of this author and his intensive studies as well as current events, especially the crisis in the Church and the crusaders' movement, as well as spreading heresies in the West and the progressive expansion of Islam. The second part of the article analyzes two intuitions of

mystical nature which Joachim of Fiore experienced during his stay at the Cistercian Casamari Abbey. He elaborates on them in his major writings – *Expositio in Apocalypsim* and *Psalterium decem cordarum*. The nature of these intuitions and their later influence on this author’s writings allow the conclusion that we are dealing here with an experience that is mystical in nature, which, in turn, opened before Joachim some interpretative horizons that had been previously inaccessible in matters concerning the understanding (*intelligentia*) of inspired Writings.

Keywords: Joachim of Fiore; apocalyptic spirituality; mysticism; hermeneutics

Słowa kluczowe: Joachim z Fiore; apokaliptyczna duchowość; mistyka; hermeneutyka

BIBLIOGRAFIA

- Chopra T.R., *Mandala*, w: *Nuovo Dizionario delle religioni*, red. H. Waldenfels, Cinisello Balsamo, Milano 1993, s. 536-537.
- Czubak Scholle M., *Św. Bernard z Clairvaux i początki mistyki cysterskiej*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 299-322.
- Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milano 1962.
- Davy M.M., *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris 1977.
- Denifle H., *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885), s. 49-142.
- Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, red. A. Patschovsky, Ostfildern 2003.
- Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim [...] Venetiis 1527.*
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e Strumenti, 10, red. M. Kaup, Roma 1999.
- Gould W., Reeves M., *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Century. Revised and enlarged Edition*, Oxford 2001.
- Gregorovius F., *Storia della città di Roma nel Medioevo*, t. 4, Brugherio–Milano 1988.
- Grundmann H., *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e di Raniero da Ponza*, w: H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e Strumenti, 8, Roma 1997, s. 101-202.
- Grundmann H., *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig–Berlin 1927.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2007.
- Grzeszczak J., *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011.
- Grzeszczak J., *Dall’Età dello Spirito Santo al New Age. Gioacchino da Fiore nella nuova religiosità*, Poznań 2008.
- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.
- Ioachim Abbas Florensis, *Enchiridion super Apocalypsim*, w: *Gioacchino da Fiore sull’Apocalisse*, red. A. Tagliapietra, Milano 1994, s. 127-325.
- Ioachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, Fonti per la storia dell’Italia medievale, Antiquitates, 29, red. A. Patschovsky, Roma 2008.

- Joachim z Fiore, *List do wszystkich wiernych*, tłum. M. Beściak, D. Budzanowska, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 29 (2014), nr 2, s. 81-85.
- Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach*, tłum. M. Beściak, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 29 (2014), nr 2, s. 61-73.
- Joachim z Fiore, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 29 (2014), nr 2, s. 42-55.
- Kaup M., *De prophetia ignota – Eine frühe Schrift Joachims of Fiore*, MGH, Studien und Texte, 19, Hannover 1998.
- Kiełtyka S., *Święty Bernard z Clairvaux*, Kraków 1984.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Poznań 2001.
- Krąpiec M.A., *Okresy i główne nurty filozofii*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., Lublin 1996², s. 33-87.
- Le Goff J., *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 2002.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Lessing G.E., *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, tłum. H. Kahanowa, w: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1959, s. 529-555.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Lubac, de H., *La posterité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Paris 2014.
- Łukaszewska-Haberkowa J., *Wstęp*, w: Hildegarda z Bingen, *Wizje, czyli poznaj drogi Pana*, Kraków 2011, s. 7-13.
- McGinn B., *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1998.
- 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., *Joachim and the Sybil. An Early Work of Joachim of Fiore from Ms. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua*, „Cîteaux. Commentarii Cistercienses” 24 (1973), s. 97-138.
- McGinn B., *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985.
- McGinn B., *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998.
- Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore. Atti del 7° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 24-26 settembre 2009*, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 23, red. A. Ghisalberti, Roma 2010.
- Potestà G.L., *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma–Bari 2004.
- Rainini M., *Disegni dei tempi. Il „Liber Figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 18, Roma 2006.
- Reeves M., Hirsch-Reich B., *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972.
- Reeves M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, Notre Dame–London 1993².
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2: *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100-1187*, tłum. J. Schwakopf, Katowice 2009.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011.
- Sowiński A., *Wstęp*, w: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1959, s. V-LXVIII.
- Tagliapietra A., *Gioacchino da Fiore e la filosofia*, Saonara 2013.
- Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016.
- Tovard G.H., *Życie apostołskie i reforma Kościoła*, w: *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, współpr. B. McGinn, J. Meyendorff, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 1-11.
- Troncarelli F., *Interior acies. Immagine e intuizione in Gioacchino da Fiore*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 89-103.

- Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 2004.
- Weigel G., *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, Poznań 1995.
- Wilder A.N., *The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic*, „Interpretation” 25 (1971), s. 436-453.
- Witek S., *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 330-334.

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).

Varia

KAROL TOEPLITZ

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Chrześcijaństwo pozakonfesjonalne i Søren Kierkegaard

„Nawet gdyby równocześnie żyjące pokolenie nie pozostawiło w spadku nic innego poza słowami: «Wierzyliśmy, że tego to a tego roku ten Bóg ukazał się nam w postaci poniżonego sługi, żył wśród nas i nauczał, a następnie zmarł» – wystarczyłoby to w zupełności, by wierzyć”¹. I dalej: „Pokolenie żyjące równocześnie z Nim zrobiło wszystko, by to małe ogłoszenie, to historyczne *nota bene* wystarczyło, by stać się pobudką dla wszystkich później żyjących; najściślejszy przekaz nie może nigdy stać się niczym więcej dla późniejszych ludzi”.

Właściwie na tym cytacie i komentarzach Duńczyka doń, można by było referat zakończyć. Dlaczego? Zawarte w tej myśli przesłanie sytuuje refleksję myśliciela jednoznacznie poza obrębem zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, z wszystkimi elementami charakteryzującymi Kościoły, i to niezależnie od konfesji. Czego w tak pojętym myśleniu o chrześcijaństwie brak? Mnóstwa czynników, np.: Pisma Świętego (!), hierarchii, dogmatyki, sakramentów, merytorycznych treści etycznych (tak ważnych szczególnie po Immanuelu Kancie), będących cechą wszystkich Kościołów, a także doświadczeń historycznych Kościołów chrześcijańskich, konkretnych tekstów konfesji (np. *Confessio Augustana*), orzeczeń soborów (przykładowo z Nicei), pism zwierzchników danego Kościoła itd. Banalne wydaje się stwierdzenie, że konfesje są zwerbalizowanym i zwięzłym wyrazem tożsamości danego Kościoła². Dla Kierkegaarda formalnie wiążąca definicja Kościoła zawarta jest w Konfesji augsburskiej: „Kościół jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie

¹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988¹, s. 127; Kęty 2011², s. 148.

² Por. K. Toeplitz, *O tożsamości konfesyjnej*, cz. I, „Myśl Protestancka” 3 (1999), s. 20-36; cz. II, „Myśl Protestancka” 4 (1999), s. 32-43.

naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”³. Dotychczasowych wywodów Kierkegaarda w żaden sposób nie da się, jak widać, pogodzić z *credo* luteranizmu⁴.

Powstaje teraz niebagatelny problem: Jak uzasadnić ciągłość historyczną chrześcijaństwa? Myśliciel odpowiada: dokonuje się to dzięki subiektywnemu zapośredniczeniu! Ponadto: idzie tu o wiarygodność przekazu człowieka żyjącego równocześnie. Mówiąc językiem filozofa: „Tymi ludźmi są tak zwani uczniowie z drugiej ręki”.

Jedyne, co mogą oni zrobić dla późniejszych pokoleń, to stać się pobudką. Można się zastanawiać nad tym, czy to oznacza, że wiara późniejszych ludzi „wisi na czymś tak kruchym, jak świadectwo sprzed dwóch tysięcy lat”. Oznacza to, że w przekazywanej wierze zawarty jest moment świadectwa (!) i dlatego nie da się jej empirycznie (naukowo) dowieść. Z tego wynika jednoznacznie, że wiara pojedynczego człowieka nie jest dlań wnioskiem, lecz postanowieniem! W rachubę nie mogą wchodzić żadne argumenty racjonalne, jak wnioskowania sylogistyczne itp. Klasycznym przykładem tych wątków jest Abraham z *Bojaźni i drżenia*⁵, a dodatkowo wpisuje się ten typ myślenia w alternatywę wiary i rozumu apostoła Pawła. Zilustruję ten wątek cytatem z *Okruchów filozoficznych*⁶. Człowiek w procesie poznania natrafia na coś nieznanego.

Pozwólcie więc to nieznanie nazwać Bogiem. To jest tylko miano, które Mu nadajemy. Zechcieć udowodniać, że to nieznanie (Bóg) istnieje, nie powinno rozumowi zapewne przyjść na myśl. Mianowicie, o ile Bóg nie istnieje – niemożliwością jest dowiedzenie Jego istnienia, ale jeśli jest, to byłoby głupotą chcieć to udowodniać, w tym bowiem momencie, w którym zaczynam tego dowodzić, założyłem Jego istnienie i to nie jako wątpliwe... lecz jako to, co ustalone, gdyż w innym przypadku w ogóle bym nie zaczynał i łatwo zauważyć, że całość wyводу byłaby bezsensowna, gdyby Jego nie było. Jeśli natomiast używając wyrażenia: „udowodnić istnienie Boga” sądzę, że udowadniam, iż to, co nieznanie, które istnieje jest Bogiem – wówczas wyrażam się w sposób mniej udany; nie udowadniam wówczas niczego, a w najmniejszym stopniu – jakiegoś istnienia, lecz rozwijam definicję pojęcia⁷.

³ *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska), VII, O Kościele*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterskiego*, tłum. A. Wantuła, J. Jackowski, W. Niemczyk, J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999, s. 144.

⁴ Nieprzypadkowo cytowana tu książka była ostatnią, która w domu Kierkegaarda czy biskupa Mynstera była przedmiotem ich konsultacji i dialogu. Duchowny słusznie uznał, że poglądy myśliciela noszą ewidentnie znamiona herezji, a zawarte tam tezy były kolejnym już kluczem (po *Bojaźni i drzeniu*) do całej późniejszej twórczości teologo-filozofa.

⁵ Zob. K. Toeplitz, *Konflikt Abrahama (Próba egzystencjalizacji religii prawa)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 2 (1966), s. 29-71.

⁶ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*; por. wyd. II, s. 89-90.

⁷ Tamże.

Mówiąc inaczej: albo (rozum), albo (wiara). Tę alternatywę wyrażało już dwutomowe dzieło pod tym właśnie tytułem.

Rodzi się pytanie: Która konfesja może sobie pozwolić na rezygnację z używania rozumu w celu uzasadniania swoich treści dogmatycznych? Retoryczne pytanie, ale to jednocześnie oznacza, że wiara każdego człowieka jest w pełni uprawniona!

Wracam do przerwanej wątku. Powyższe oznacza także, że treść przekazywana jest też tylko przedmiotem wiary – stwierdza Kierkegaard. Ponadto jest dlań oczywiste, że to, co posiadał „uczeń z pierwszej ręki”, też otrzymał on od samego Boga! Wieńczy ten wywód następująca myśl: „Tylko ten, kto sam otrzyma niezbędny warunek od tego Boga, tylko ten wierzy”!!! A rola Kościoła, chciałoby się zapytać?! Instytucja jest w tym przypadku jedynie przeszkodą w ukształtowaniu się wiary Pojedynczego.

Nie ma się czemu dziwić, albowiem konkretne konfesje traktowane są jako coś obiektywnego (!), co subiektywiście nie mogło odpowiadać. Konfesja augsburska przejęła zresztą pewne cechy charakteryzujące tożsamość Kościoła. Jest to na przykład honorowanie chrztu, wreszcie potępienie herezji i świadectwo męczenników.

Mówiąc najprościej: w kwestii stania się wierzącym wszyscy pośrednicy zostają wykluczeni, więc wszystkie propozycje wiary są równouprawnione! Wzmacnia to Kierkegaard cytatem z I Listu do Tymoteusza (2,5): „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus”.

Ta ponadkonfesjonalna koncepcja mogłaby się współcześnie stać fundamentem ekumenii, gdyby nie dzielące Kościoły różnice dogmatyczne i zaszłości historyczne.

Jeżeli czytam, że w Kościele Rzymskokatolickim, na kanwie I Soboru Watykańskiego w encyklice *Mystici Corporis* z 1869/1870, uznano za ważne podkreślenie tożsamości empirycznej hierarchów z ciałem Chrystusa, to oczywiście podobna deklaracja dogmatyczna dzieli Kościoły chrześcijańskie, a nie zbliża do siebie.

Jest jasne, że dla Kościołów zinstytucjonalizowanych obowiązuje starożytna norma: *Ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus Dei, et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia*. Rudolf Bultmann, i nie on jeden, głosi, że „[...] nie ma wiary w Chrystusa, która jednocześnie nie byłaby wiarą w Kościół jako nosiciela kerygmatu”⁸. Wniosek tego myśliciela jest, w świetle wywodów Kierkegarda, daleki od oczywistości, gdyż zgodnie z jego poglądami właśnie

⁸ Por. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Bonn 1961, s. 26.

Kościół może być, albo nawet jest, zaprzeczeniem chrystianizmu, a uznanie Mesjasza nie powoduje automatycznie uhonorowania Kościoła.

Duńczykowi chodziło o uwolnienie wiary od wszelkich możliwych „domieszek”, na przykład racjonalnych, zgodnie z poglądami apostoła Pawła, wreszcie o uwolnienie spod racjonalnej filozofii, teologii i masowej praktyki kościelnej. Wspólnota religijna z tego punktu widzenia staje się zagrożeniem dla niepowtarzalności podmiotowej, w szczególności grozi brakiem subiektywnego wysiłku, zaangażowania, uwewnętrznienia (!). Już z tego powodu krytykuje Kierkegaard pojmowanie Kościoła w luteranizmie. Wrogiem autentycznej wiary nie staje się agnostycyzm czy ateizm, czy nawet romantyczne pojmowanie wiary, lecz struktury instytucjonalne Kościołów. Tak więc „z powrotem do jednostki!”, do Pojedynczego, specyficznej kategorii w myśli Duńczyka. Indywidualizacja wiary musi się dokonać za sprawą samej jednostki, jej decyzji, natomiast czynniki zewnętrzne należy traktować jako zagrożenie dla autentyczności wiary.

O różnych odcieniach wiary, typach, cechach charakterystycznych, wariantach, w sposób przekonujący pisał niedawno Jacek A. Prokopski⁹. Istotne jest jedno: Kierkegaardowi cały czas chodzi o maksymalne religijne dobro Pojedynczego. I, dodajmy, jest on w tym wysiłku skazany wyłącznie na siebie. Duńczyk nie osiągnął jasności w kwestii pojmowania wiary jako indywidualnego wysiłku i zarazem daru łaski. Nie znalazłem w jego piśmiennictwie na temat tych relacji żadnej przekonującej wzmianki.

Podobnie jest z jeszcze jednym problemem: Jak się ma zindywidualizowana wiara do Pisma Świętego? Przytoczony na samym wstępie cytat o Piśmie Świętym nie wspomina, a przecież Kierkegaard nieustannie doń się odnosi..., chociaż z zastrzeżeniami. Był on w pełni świadomy niezliczonych sprzeczności zawartych w całej Biblii¹⁰. Ten wątek w teologii średniowiecznej i późniejszej stał się czymś oczywistym od czasu opublikowania dzieła Piotra Abelarda *Sic et non*. Od czasów Abelarda po Kierkegarda bibliści dotarli do olbrzymiej liczby świadomych lub nieświadomych przeinaczeń oryginalnych tekstów biblijnych w trakcie ich tłumaczenia¹¹. Zadanie „Pojedynczego” sprowadzało się do tego, by sprzeczności rozstrzygać samemu, bez pomocy jakiegokolwiek

⁹ J.A. Prokopski, *Paul Tillich – odwaga wiary w wieku zwątpienia*, „Nowa Krytyka” 36 (2016), s. 75-92.

¹⁰ Por. K. Toeplitz, *Czy sprzeczności mogą mieć budujący charakter*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 4 (2002), s. 5-20; tenże, *O immanentnych sprzecznościach w Biblii*, w: *Filozofia – dialog – uniwersalizm. Księga dedykowana prof. J. Kuczyńskiemu*, red. J.L. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś, Warszawa 2001, s. 67-77.

¹¹ Por. w tej kwestii chociażby: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. L. Miodoński, Wrocław 2014, szczególnie artykuł S. Stasiaka, *Błędy w przekazie tekstu biblijnego*, s. 59-68 i B. Ferdka, *Błąd teologiczny a ekumenizm*, s. 155-170.

teologii czy Urzędu Nauczycielskiego – to miał być jeden z elementów autentycznej wiary właśnie.

Jaka jest więc rola Biblii w kształtowaniu się wiary, szczególnie Nowego Testamentu? Syntetycznie opisuje to nasz autor w *Nienaukowym zamykającym „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*¹². Immanentne sprzeczności występujące w Biblii to zadania stawiane każdemu, *pro me*, to sprawdziany wiary właśnie. Według Duńczyka wskazówki (i tylko tyle) zawarte w Piśmie Świętym należy zinternalizować, przyswoić sobie i zdwoić, zreduplikować, subiektywnie (!) przetworzyć w życiu, w sobie. Autor książki analizuje dwa warianty.

Oto pierwszy. Jeśli udało się krytykom Pisma uzasadnić swoje poglądy, to: „[...] nigdy nie można wyjść poza aproksymację i [...] między nią i osobistym nieskończeniem wielkim zainteresowaniem własnym wiecznym zbawieniem zachodzi istotna sprzeczność”¹³. Jeżeli bada się Pismo jako pewny (!?) punkt oparcia, analizuje przynależność poszczególnych pism do kanonu, ich autentyczność, ich integralny charakter, wiarygodność autora, wreszcie ustanawia się dogmatyczną gwarancję pod postacią inspiracji kanonu, to należy odnotować, że we wszystkich tych poczynaniach występuje, jak pisze Kierkegaard, pewna niejednoznaczność! Oczekiwanie, że z tych wywodów wyniknie cokolwiek dla wiary, jest złudzeniem. Nie można na Piśmie Świętym budować swojego wiecznego zbawienia. W dodatku, kto zakładał w tych wywodach inspirację, musi każdy krytyczny głos uznać za wyraz wątpliwości, za pokusę, a ktoś, kto zagłębi się w tok wywodów krytycznej teologii, nie będzie mógł wydedukować z tego, co napisano w Piśmie, inspiracji. Sama inspiracja jest przedmiotem wiary, a więc jest niedowodliwa! Każdy Pojedynczy dostrzeże tu brak gotowego rezultatu, będąc jako żywo i z całą żarliwością zainteresowany swoim wiecznym zbawieniem. „Samo zakwestionowanie przez Lutra Listu do Jakuba wystarczy, by doprowadzić go do rozpacz”¹⁴. Ponieważ wszystkie badania historyczne mają niezakończony charakter, niepodobna decyzji dotyczącej zbawienia wiecznego odkładać do czasu zakończenia procesu badawczego. Rzecz jasna, spory ściśle filologiczne da się rozstrzygać, ale nie te są najważniejsze, skoro najistotniejsze jest znalezienie drogi do wiecznego zbawienia.

Jeżeli więc napotkamy teologa, który, jak sądzi, wykazał dowodnie autentyzm ksiąg – jednostka winna zrezygnować z wszelkich naukowych wtretów. „Tak więc zakładając, że wszystko, co dotyczy Pisma jest w porządku – co da-

¹² S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*, tłum., wstęp, komentarze K. Toeplitz, Kęty 2011.

¹³ Tamże, s. 44.

¹⁴ Tamże, s. 46.

lej? Czy wówczas człowiek pozbawiony wiary przybliżył się do wiary choćby o jeden krok? Nie. Ani o jeden”¹⁵. Można by zapytać, dlaczego? Dlatego, że przy takim obiektywnym podejściu traci się nieskończenie silne i żarliwe zainteresowanie wiecznym zbawieniem... Pojedynczy będzie potrzebował wiele „bojaźni i drżenia”, aby wejść na prawdziwą ścieżkę wiary. „Jeśli się bowiem zabierze żarliwość towarzyszącą pożądaniu zbawienia, nie ma już wiary”¹⁶. Nawet gdyby, powiada nasz autor, zesłali się wszyscy aniołowie, i tak mogliby wydać tylko aproksymację, a to za mało, by na niej zbudować swoje, subiektywne zbawienie.

Oto druga możliwość. Załóżmy, że wrogom udało się udowodnić wszystko, co tylko możliwe, by obalić autorytet Biblii. To znaczy wykażą, że Księgi nie są nienaruszone, nie są autentyczne, ich zestaw jest w wysokim stopniu umowny, nie mówiąc już o wątpliwościach dotyczących inspiracji itd. Co wtedy? Otóż z tego wszystkiego nie wynika, że ci autorzy nie istnieli i przede wszystkim, że Chrystus nie istniał. Kierkegaard konsekwentnie akcentuje, że wiara (idzie o drogę do zbawienia) i dowód się wykluczają. Podsumowując, można powiedzieć:

Chrześcijaństwo jest duchem, duch jest wewnętrzną [w człowieku], wewnętrzną jest subiektywnością, subiektywność jest z istoty swojej żarliwością, w swoim maksimum jest nieskończenie osobiście zainteresowaną żarliwością pożądania swojego wiecznego zbawienia. Jeśli tylko zrezygnuje się z wewnętrżności, a z subiektywności wyeliminuje żarliwość pożądania, a z niego nieskończenie zainteresowanie – wówczas w ogóle nie może być mowy o podjęciu decyzji¹⁷.

Za subiektywnością jako priorytetem w kwestiach wiary przemawiają także odpowiednie cytaty z Nowego Testamentu. I takie spotykamy u Duńczyka wielokrotnie. Przykładowo w Ewangelii Mateusza (4,6) czytamy: „Ale gdy się modlisz wejdź do komory swojej, a zamknąwszy drzwi za sobą, módl się do Ojca swego, który jest w ukryciu... a Ojciec twój odpłaci tobie”; i rada: „Aby Chrystus przez wiarę mieszkał w sercach waszych” (Ef 3,17). I wreszcie zapewne rozstrzygająca wskazówka-konstatacja: „[...] albowiem oto królestwo Boże wewnątrz was jest” (Łk 17,21) i podobna myśl: „[...] wyznawajcie, że Bóg jest prawdziwie w was” (1 Kor 14,25). Jeżeli uzna się trafność tych wypowiedzi, wówczas każde zewnętrzne świadectwo o Bogu równie dobrze może być złudzeniem. Deprecjonuje to także tak zwane obiektywne dowody przemawiające na rzecz wiary. Jednostka w sobie musi znaleźć podstawy swojej wiary.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające „post scriptum”*..., s. 49.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 52.

Reasumując, można powiedzieć – zgodnie z tezą wyjściową, w której odnotowano jedynie wiarę w obecność Chrystusa na Ziemi, Jego nauczanie, cierpienie i śmierć, a brakuje wskazówki dotyczącej znaczenia Biblii – że jej rola zostaje uznana za niewystarczające źródło wiary. I nie pomogą tu argumenty *pro et contra*. Jeżeli subiektywizm wiary ma dać wierzącemu nadzieję (i tylko) na wieczne zbawienie, i to dzięki olbrzymiej żarliwości, zaangażowaniu – to Pismo Święte może, z powodu aproksymacji, stać się jedynie wtórnym (!) czynnikiem, będącym rezultatem dodatkowego wyboru kształtującego postawę chrześcijanina. Taką rolę w biografii Kierkegaarda ono odegrało. Wspomina on zresztą o tym, że przez praktycznie ponad dwa wieki obchodziło się chrześcijaństwo bez Pisma Świętego, a na jego rzecz optowali apostołowie, męczennicy i świadkowie, którzy swoim życiem pisali historię. (Ten ostatni wątek zresztą w dalszej analizie wróci). Dodajmy, że liczne sprzeczności występujące w Biblii Kierkegaard traktuje jako wiarotwórcze (!), gdyż zmuszają one jednostkę do wewnętrznego wysiłku w celu zajęcia wobec nich stanowiska.

W tym kontekście zasygnalizuję jeszcze jeden problem. Skoro na aproksymacji związanej z Biblią nie można jej w sposób powszechnie dostępny i zrozumiały uznać za podstawę wiary chrześcijańskiej, choćby ze względu na subiektywne *quodlibet*, a publikacje Kierkegaarda były dogłębnie analizowane, więc pojawiła się propozycja zbudowania tej wiary na instytucji Kościoła¹⁸. To był specyficznie duński pomysł, funkcjonujący zresztą po dziś dzień.

Według Kierkegaarda nie tylko katolicki Kościół stwarzał wał ochronny przeciwko wtargnięciu do doktryny dialektyki. „Również protestantyzm, gdy zrezygnowano z Biblii jako trwałego oparcia, próbował stworzyć coś podobnego do instytucji Kościoła”¹⁹ i to był pomysł Grundtviga, który trafnie zauważył, że Biblia nie może się skutecznie oprzeć narastającym wątpliwościom, ale nie dostrzegł tego, że zarówno atak, jak i obrona opierały się na aproksymacji. Tak jak przedtem Biblia miała rozstrzygać, co jest chrześcijańskie, a co nie, tak teraz taką funkcję miał spełniać Kościół jako obiektywny (?) i pewny autorytet. Jednak określenie, że jest on „chrześcijański”, oznacza więcej niż tylko to, że jest współczesny, i to zbliża tę ideę do trudności, które dotyczyły Biblii, mimo że stała się „żywym słowem” głoszonym „tu i teraz”.

Zilustrujmy to przykładem. Swego czasu pojawił się problem, który zwrot jest prawdziwy: „Wierzę w chrześcijański Kościół” czy „Wierzę, że istnieje chrześcijański Kościół”? Rozstrzygnięcie wymaga odwołania się do historii, a więc wchodzenia na drogę aproksymacji. Według Duńczyka, kto wyznaje „obiektywne chrześcijaństwo”, np. pod postacią Kościoła, jest poganinem. Dalej słusznie zauważa, że zanim powstała Biblia, chrześcijaństwo reprezen-

¹⁸ A. Broń-Wojciechowska, *N.F.S. Grundtvig*, Warszawa 1986, s. 54-67.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające „post scriptum”...*, s. 54-55.

towali ustnie apostołowie. Z kolei fakt, że chrześcijaństwo przetrwało 1800 lat, nie może być argumentem, albowiem islam też już istnieje 1200 lat. Nawet 3000 lat istnienia nie mogłyby świadczyć o chrześcijańskości Kościoła. Argument dotyczący sceptyka Kierkegaard formułuje następująco: „Czy jesteś na tyle zuchwały, by zaprzeczyć prawdzie? Czy masz prawo uroić sobie, że niezliczone pokolenia, miliony milionów, żyły w błędzie?²⁰. Potem następuje w wywodach interesujący wątek psychologiczny, kiedy autor pyta:

Czy ty, nędzny, pojedynczy człowieku masz prawo do tego, by zgubić te miliony milionów, ba, poniekąd całą ludzkość? Popatrz, wstają z grobów; popatrz, zobacz w swojej wyobraźni pokolenie za pokoleniem, a są to wszystko ci wierzący, którzy w prawdzie chrześcijaństwa znaleźli spoczynek... ci wierzący będą osądzać ciebie, ty bezczelny buntowniku... Ty zostaniesz stracony, hen do świata ciemności, oddalonego od raju, do którego oni weszli. [...] Osiemnaście stuleci powinno właśnie wzbudzać przestach. Jako dowód *pro* są one w momencie wyboru dla podmiotu zerem; jako straszak *contra* są wyśmienite²¹.

Kończąc ten ważny wątek, Duńczyk zauważa, że Kościół wygładza kandydatów, przekreśla niepowtarzalność, przejmując inicjatywę dokonania wyboru, dodatkowo gwarantując przynależność do chrześcijaństwa „czarno na białym” pod postacią odpowiedniego dokumentu.

Samo chrześcijaństwo akcentuje nadzwyczaj silnie rolę podmiotu, pojedynczego człowieka i chce mieć do czynienia tylko z nim, wyłącznie z nim, z każdym z nich z osobna. Dlatego niechrześcijańskim nadużyciem ze strony osiemnastu stuleci jest zwabianie jednostki do chrześcijaństwa argumentem osiemnastu wieków jego istnienia, albo włączanie jej tam strachem – ona tam w ten sposób i tak nie wejdzie²². *Sapienti sat*.

Subiektywizm, w myśl tezy „prawda jest subiektywnością” – oczywiście, prawda wiary – musi wywołać egzystencjalne napięcia; nikt nigdy nie może mieć pewności, że „odczytał” przeciwieństwa w sposób poprawny. Wszystko to musi w konsekwencji prowadzić do niepowtarzalności podmiotowej, do egzystencji odmiennej aniżeli „się” żyje. Konsekwencją tego musi się stać antagonizm „Pojedynczego” (*Den Elkente*) i społeczeństwa, jego powszechne potępienie. Ten proces musi być równoznaczny z samooczyszczeniem się z konfesjonalnych i społecznych wartości. Z nich bowiem dla kształtowania się wiary nic nie wynika...

²⁰ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające „post scriptum”...*, s. 66.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 67.

W kontekście całokształtu wywodów Duńczyka niezbędne jest ponowne przywołanie tu następującego wersetu: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus” (1 Tm 2,5). A ponieważ, jak powiedziano wyżej, jest On wewnątrz pojedynczego człowieka, jest zsubiektywizowany, wynika z tego cała krytyka zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa i podkreślenie egzystencjalnego charakteru wiary. Stąd Kierkegaard wielokrotnie odwołuje się do Nowego Testamentu, w którym rzeczywiście wielokrotnie przywołuje się alternatywę: albo Bóg i wiara, albo dobra tego świata (np. J 4,4, Łk 6,26; 1 J 2,15 itp.). W radykalnej postaci mamy wypowiedź Jezusa o tym, że jeżeli człowiek pragnie osiągnąć niebo, powinien sprzedać wszystko, co ma, rozdać ubogim (por. Mk 10,21) i naśladować Go. Duńczyk osądza nie tylko współczesny mu świat chrześcijański z tego powodu, że zaniechał naśladownictwa, ale – poza pierwotnym chrześcijaństwem – całą jego historię. Nie ma więc podstaw, aby ludzie mówili, że są chrześcijanami. I jest to wina Kościołów, także reformacji, która zamiast utrudnić stawanie się nimi, jeszcze to ułatwiła.

Ciekawostką warsztatową Kierkegaarda jest to, że dla uzasadniania swoich propozycji posługuje się różnymi gatunkami literackimi. I tak, mamy obszernie dialogi, beletryzację najpoważniejszych problemów, parodie, eksperymenty literackie, satyry, pseudonimowość, humoreski, wreszcie ironię, a wszystko po to, by człowiekowi maksymalnie utrudnić stanie się osobą wierzącą, w ostateczności chrześcijaninem²³. W sprawach ironii wzorem dlań był nie tylko Sokrates, któremu poświęcił swoją pracę doktorską, ale także przede wszystkim Gotthold Lessing²⁴. Ten unikał apodyktycznych wypowiedzi, był powściągliwy w swoich krytykach, „przekonał” Kierkegaarda, że niepowtarzalności nie da się nauczać, i wreszcie, że tzw. prawdy historyczne nie prowadzą do wiecznej prawdy i w takich przypadkach musi nastąpić „skok”, postanowienie, decyzja, wybór albo – mówiąc językiem początków chrześcijaństwa – „herezja”, ale bez negatywnej komponenty, którą to pojęcie z biegiem czasu nabrało. Stąd też autentycznie wierzący może być przez społeczeństwo nie tylko nie zrozumiany, ale i potępiony; ideałem będą tu męczennicy. Jest taka praktyka według Kierkegaarda „skokiem do wolności”, zgodnie ze wskazówką zawartą w Liście do Galacjan.

W kontekście tytułu tego tekstu istotnym problemem jest zagadnienie komunikacji międzyludzkiej, mającej sprzyjać „skokowi” do wiary. Jak mają się ze sobą komunikować, np. uczeń z pierwszej ręki albo późniejszy z Pojedynczym w XIX wieku? Ograniczę się w tym miejscu do cytatu w przekładzie

²³ Pod adresem Lutra Kierkegaard sformułuje zarzut, że ten maksymalnie ułatwił (!) stanie się osobą wierzącą, o czym jeszcze niżej napiszę.

²⁴ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające „post scriptum”...*, s. 79-133.

Antoniego Szweda, w powszechnie znanej nomenklaturze kierkegaardologicznej: „Po chrześcijańsku wiara jest u siebie, w tym, co egzystencjalne – Bóg nie wystąpił w charakterze docenta, posiadającego kilka naukowych twierdzeń, w które najpierw należy uwierzyć, a potem zrozumieć”.

Nie, „wiara” jest u siebie i ma swoje miejsce w tym, co egzystencjalne, przez całą zaś wieczność nie ma do czynienia z wiedzą i nie dostarcza wyższego i najwyższego stopnia wiedzy. Wiara jest wyrażeniem stosunku osobowości do osobowości. Osobowość nie jest sumą naukowych twierdzeń, osobowość jest skierowana ku bezpośredniej dostępności, to najskrytsza świątynia, coś tajemniczego, sekretnego; osobowość jest w tym, co wewnątrz, dzięki czemu słowo *persona* (*personare*) znaczy „w sobie” (wewnątrz), do czego sama osobowość musi się ustosunkować w wierze. Pomiędzy osobowością i osobowością żaden inny związek nie jest możliwy.

Weźmy dwoje namiętnie kochających się ludzi, którzy byli, jak się powiada, jedną duszą w dwóch ciałach – nigdy nie można wyjść poza wiarę, że drugi kocha. W tym czysto osobowym związku pomiędzy Bogiem, który jest osobowością i wierzącym jako egzystującą osobowością występuje pojęcie wiary... Dlatego posłuszeństwo wiary (Rz 1,5) jest wyrażeniem apostołskim, i w ten sposób wiara jest zorientowana ku woli, osobowości, nie ku intelektowi²⁵.

Ten obszerny cytat wskazuje jednoznacznie, że wiara jest nie tylko czymś zegzystencjalizowanym, ściśle wewnętrznym, tajemniczym itp. Jak może ona się stać pobudką?

Żaden wniosek indukcyjny nie spowoduje, że ten „wzorzec” wiary, to znaczy „uczeń z pierwszej ręki”, stanie się rzeczywiście wzorcem godnym naśladowania, przyczyniając się do rozpowszechnienia chrześcijaństwa. Zakomunikowana tajemnica *ex definitione* przestaje być tajemnicą, czymś wewnętrznym. Mówiąc inaczej: osobowość jest niekomunikowalna, zwłaszcza bez wypaczeń! Nie da się z tajemnicy cechującej osobowość, z jej niepowtarzalności, opracować uniwersalnej, ponadkonfesyjnej, propozycji religijnej albo właśnie dlatego jest ona możliwa. Stąd też powstają wątpliwości dotyczące możliwości bądź niemożliwości istnienia chrześcijańskiego egzystencjalizmu²⁶.

Dodajmy jeszcze, że wiara w ujęciu Kierkegarda musi być rezultatem przetworzenia słów (Jezusa) w czyny. Nie wystarczy znajomość Biblii, żeby być Pojedynczym: „Bądźcie wykonawcami Słowa, a nie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie” (Jk 1,22 i n.); „[...] nie ci, którzy zakonu słucha-

²⁵ S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, tłum. i wstęp A. Szwed, Lublin 2000.

²⁶ Por. K. Toeplitz, *O możliwości lub niemożliwości istnienia chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Studia Filozoficzne” 7 (1983), s. 3-26.

ją, są sprawiedliwi u Boga, lecz ci, którzy zakon wypełniają usprawiedliwieni będą” (Rz 2,13). Nacisk położony zostaje nie na znajomość Pisma, lecz na przetworzenie jego wskazań w życie, na nadanie tekstowi Biblii życia, a przez to wzbogacenie wiary Pojedynczego. Chodzi o „uwewnętrznienie” treści tak, by stały się one częścią osobowości. To ich egzystencjalizacja! Na ogół używa się tu także określenia „interioryzacja”. Dodajmy, że przetworzenie słów w czyny ma subiektywny charakter, to niejako reduplikacja, zdwojenie, powtórzenie, tyle że na płaszczyźnie dającej się zaobserwować. W tym przypadku ujawnia się antagonizm subiektywnej decyzji z obiektywnym porządkiem społecznym.

Mistyka jest konkluzją wynikającą z ostatnich stron tego tekstu, a odegrała ona niebagatelną rolę w czasach reformacji. Duńczyk też nie uchronił się przed nią. Powszechnie uznawana jest doniosłość źródeł mistycznych reformacji, szczególnie rola, jaką tradycje niemieckiej mistyki odegrały w umysłowym przygotowaniu reformy Lutera. Daje się zauważyć, że tendencje mistyczne w łonie Kościołów zarówno luterańskich, jak też reformowanych, spotykały się nie tylko z oporem, ale z gwałtowną krytyką. Przy całym subiektywizmie akcentowanym przez Kierkegaarda nie da się elementów mistycznych ukryć. To właściwie nic nowego. W tradycjach Kościołów poreformacyjnych zawierała się – jak pisze Leszek Kołakowski²⁷ – idea interioryzacji i autentyfikacji życia religijnego, pobożności czynnej, której to elementy sprzyjały podatności na wpływy mistyczne. Mamy u Duńczyka wskazówkę ukazującą trwałą antagonizm między podstawowymi wartościami chrześcijaństwa a zbiorowością kościelną, z wszystkimi jej atrybutami. Luterskie *sola fide et sola gratia*, którym to wartościom Duńczyk jest aż nadto wierny, także eliminują „widzialne pośrednictwo łask niewidzialnych”. Zarówno w klasycznej mistyce, jak i u Kierkegaarda widoczna jest negacja kultu zewnętrznego, niezbędnego dla zbawienia, podobnie jak idea niekonieczności ortodoksji²⁸. Leszek Kołakowski, dokonując podziału głównych wariantów mistyki, na pierwszym miejscu wskazuje indywidualizm radykalny, zakładający nieprzydatność zasadniczą albo szkodliwość „widzialnych” i kolektywnych form kultu w realizacji wartości religijnych jakichkolwiek, a więc także odmowę celowości reformy Kościołów²⁹. Poglądy Kierkegaarda idealnie do tej charakterystyki pasują. To indywidualizm ewangeliczny stawiający sobie za cel zbawienie i praktyczne naśladowanie Chrystusa. To, jak konkluduje Kołakowski, subiektywizm mistyczny!

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, [szczególnie rozdz. I]. Warszawa 1965.

²⁸ Por. A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017, s. 35-47.

²⁹ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, s. 46.

W swoich założeniach nie dawała się ta odmiana mistyki ostatecznie uzgodnić, nie tylko z zasadami reformacji zorganizowanej, ale i z propozycją samego Kierkegaarda. Jeśli idea komunikacji bezpośredniej i osobowej, personalnie rozumianej, z Bogiem, jest celem najwyższym jednostki ludzkiej – wówczas zbędne stają się nie tylko sakramenty działające przez struktury zorganizowane Kościołów, ale także same te struktury wraz ze swoimi doktrynami.

Porównajmy to z cytatem rozpoczynającym niniejszy tekst i okaże się, że otwiera się teraz pole dla uniwersalizmu religijnego, pozakonfesjonalnego³⁰. Jednak postawy takie są w skali makrospołecznej pozbawione jakichkolwiek perspektyw powodzenia; indywidualizmem nie można – jak uczy historia europejskiej mistyki – podważyć w sposób skuteczny samej instytucji Kościołów, niezależnie od konfesji. Gwoli sprawiedliwości może należy odnotować, że Kościół Rzymskokatolicki potrafił „spacyfikować” niektóre odłamy mistyki, nawet przejmując od niej szereg postulatów.

Przyjrzyjmy się teraz definicji mistyki zaproponowanej przez L. Kołakowskiego i spróbujmy ją skonfrontować już teraz bardziej szczegółowo z poglądami Duńczyka.

Doktryna, wedle której możliwe jest, w pewnych warunkach, aby dusza ludzka, będąca pewną rzeczywistością różną od ciała ludzkiego, komunikowała się przez doświadczenie [...] z tą rzeczywistością duchową, która zachowuje pierwotność wobec wszelkiej innej rzeczywistości; przyjmuje się zarazem, że komunikacja ta, połączona z intensywnym afektem miłości, a przy tym wolna od udziału fizycznych władz człowieka, stanowi szczególnie pożądane dobro i że jest ona, przynajmniej w swoich formach najintensywniejszych, najwyższym dobrem jakie człowiek może zrealizować w życiu ziemskim³¹.

Oto jeszcze cechy najważniejsze charakteryzujące mistyków. Jest to przekonanie o integralnym zepsuciu natury ludzkiej. To nadto pogarda dla wiedzy świeckiej i teologicznej oraz uznanie doświadczenia wewnętrznego za programowo niewyraźalne. Wreszcie jest to idea miłości bezinteresownej w stosunku do jakichkolwiek dóbr doczesnych, a jedyne, co mistyka interesuje, to wieczne zbawienie. Ponadto jest to negacja czasu, zarówno przeszłego, jak i przyszłego, lub uznanie go za wartość subiektywną. Wreszcie mistyk uznaje antagonizm indywidualności i doskonałości, stworzenia i Stwórcy na płaszczyźnie moralnej, który może być zniesiony jedynie w wieczności.

³⁰ Jako pierwszy ideę bezwyznaniowego i pozakościelnego chrześcijaństwa sformułował badając Sebastian Franck, i to w opozycji do reformatorskich idei Lutra.

³¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, s. 4-26.

Cechy te, naszkicowane przez Kołakowskiego, idealnie pasują do poglądów Kierkegaarda. Świadczy o tym zarówno jego negacja 18 wieków historii chrześcijaństwa jako argumentu na rzecz wiary, jak też antagonizm jednostki z Kościołem luterańskim w Danii oraz akcentowanie subiektywności poparte cytatami z Nowego Testamentu. Mamy także totalną nieprzydatność tak zwanych „obiektywnych” i kolektywnych form kultu, co zostało wyeksplikowane w 10 ulotkach pt. *Chwila*³². Jest to w końcu propozycja religii wewnętrznej, której pełne znaczenie manifestuje się i nabiera sensu w negacji tzw. chrześcijaństwa obiektywnego. Gdyby go nie było, nie wiadomo by było, na czym polega egzystencjalna prawowierność, czyli to, co umownie (!) można by nazwać ortodoksją; więcej jeszcze, istnienie Kierkegaardowskiego wariantu wiary, swoista herezja, z punktu widzenia kościelnej ortodoksji jest warunkiem istnienia tej ostatniej. Gdyby więc nie istniała ta herezja, choćby przejściowo, należałoby jej zrodzenie zainspirować przez kościelną ortodoksję, dla dobra samej tej ortodoksji!

W gruncie rzeczy mamy u Duńczyka nawoływanie do powrotu do źródeł, to znaczy do gminy pierwotnej, do czasów, kiedy chrześcijaństwo rozprzestrzeniało się poprzez naśladowanie Chrystusa, a więc drogą męczeństwa i cierpienia dla wiary, drogą przykładu osobistego wyznawców, przy braku pisemnego ujęcia poglądów zgodnie z zalecaną formułą jedności: „prawdy drogi i życia”.

Kwintesencją ideału chrześcijanina jest dla Duńczyka „świadek prawdy”. Jego określenie zawdzięczamy polemice filozofa-teologa z przemówieniem nowego biskupa Kościoła duńskiego, profesora Hansa L. Martensena (byłego nauczyciela akademickiego Kierkegaarda) nad grobem biskupa Jakoba P. Mynstera, kiedy to ten ostatni został właśnie tak nazwany. Myśliciel przez czas jakiś wstrzymywał się z polemiką, która wzburzyła już przedtem skandynawskich protestantów. Owa definicja-opis w pełni oddaje ideał Kierkegaarda³³. Otóż autor pisze, że świadek prawdy nigdy nie zaznał przyjemności, a jedynie cierpienia:

Świadek prawdy to człowiek, który w nędzy świadczy na rzecz prawdy, jest znieawidzony, poniżany, jest najpośledniejszy w swojej znikomości, ponadto zapoznany, znieawidzony, wyszydzany, wykpiwany, wyśmiewany – a i chleb

³² W Polsce ulotki te, z których 10. ukazała się już po śmierci autora, wydane zostały dwukrotnie: por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988; Kęty 2011².

³³ Zob. S. Kierkegaard, *Czy biskup Mynster był „świadkiem prawdy”, jednym z „prawdziwych świadków prawdy” i czy jest to prawdą?*, tłum. K. Toeplitz, „Kronos” 1 (2016), s. 223-227. S. Kierkegaard, *Czy biskup Mynster był „świadkiem prawdy”, jednym z „prawdziwych świadków prawdy” i czy jest to prawdą?*, w: tenże, *Pisma późne*, tłum. i komentarze K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 350-357.

powszedni nie zawsze widział codziennie, taki był biedny, ale chleb codzienny prześladowań był mu dany dzień w dzień w wystarczających ilościach... Świadek prawdy, jeden z autentycznych świadków prawdy, to człowiek torturowany, poniewierany, przenoszony z jednego więzienia do drugiego i na koniec – to było jego ostatnie wywyższenie, dzięki któremu został przyjęty do pierwszej klasy chrześcijan, do grona autentycznych świadków prawdy, by wreszcie – ponieważ jest to jeden z prawdziwych świadków prawdy [...] – wreszcie zostać ukrzyżowanym albo zdekapitowanym, albo spalonym, albo zostać upieczonym na ruszcie, a jego pozbawione ducha ciało zostaje przez oprawców rzucone w jakieś odległe miejsce, pozostaje niepochowane: tak się chowa świadków prawdy! – albo spala się je na popiół, a jego resztki zostają rozproszone przez wiatr, aby wszelki ślad tego „ścierwa”, jak to powiada apostoł³⁴, zostało unicestwione, jak śmiecie tego świata³⁵.

Mamy więc ideał chrześcijanina, postać niezależną od kraju pochodzenia, w pełni odpowiadającą wymogom pierwotnego chrześcijaństwa do czasów wstępnego spisywania tekstów, które potem weszły do kanonu Nowego Testamentu, wreszcie postać odpowiadającą prześladowaniom czasów dokonstantyńskich. A jak to widział autor tego tekstu w odniesieniu do siebie?³⁶ Søren Kierkegaard wielokrotnie w swoich pismach powoływał się na zawarty w różnych miejscach Nowego Testamentu Jezusowy postulat naśladownictwa. Myślał nawet o tym, że władze go w końcu aresztują, ale ku jego rozczarowaniu wcale tego nie zamierzano. Natomiast Nikolaj Frederick Severin Grundtvig swojemu religijnemu sceptycyzmowi nadał charakter instytucjonalny, powołując do istnienia samodzielny Kościół, o czym wspominałem już wyżej.

Zróbmy teraz wstępny bilans przedstawionych treści. I tak według Kierkegaarda, istniejącego świata quasi-chrześcijańskiego nie należy wcale reformować czy poddawać krytyce pochodzącej z zewnątrz. Stąd niejednokrotnie będzie się odwoływał do Marcina Lutra, chociaż i wobec niego będzie krytyczny, szczególnie z powodu immanentnej sekularyzacji wiary w następstwie reformacji, jej dążenia do wyeliminowania cierpienia jako atrybutu wiary i zastąpienia go instytucją, mającą być gwarantem autentyczności wiary, przy jednoczesnym eliminowaniu „bojaźni i drżenia” jako konstytutywnego elementu wiary. Za swoistych prekursorów mógł uznać przykładowo Piotra Waldensa, głoszącego kult ubóstwa, także tłumaczącego Biblię w taki sposób, aby ją

³⁴ 1 Kor 4, 13 [przyp. S. Kierkegaarda].

³⁵ S. Kierkegaard, *Czy biskup Mynster był „świadkiem prawdy”, jednym z „prawdziwych świadków prawdy” i czy jest to prawdą?*, w: tenże, *Pisma późne*, s. 353.

³⁶ Por. K. Toeplitz, *Wiara Sorena albo dlaczego Kierkegaard nie mógł się przyznać do bycia chrześcijaninem*, w: *W kręgu Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Kęty–Warszawa 2014, s. 3-12; K. Toeplitz, *Dlaczego Kierkegaard nie mógł uznać siebie za chrześcijanina*, w: S. Kierkegaard, *Pisma mniejsze (wybór) w tłumaczeniu Karola Toeplitza*, Toruń 2007, s. 5-10; K. Toeplitz, *O możliwości lub niemożliwości istnienia chrześcijańskiego egzystencjalizmu*.

przybliżyć ludziom. Podobnie zresztą uczynił później Jan Hus. Jednak to oddzielne tematy.

Odrzuca Duńczyk celowość analiz i uwag krytycznych wobec świata chrześcijańskiego prowadzonych niejako z zewnątrz, przykładowo przez Bruna Bauera, Ludwiga Feuerbacha, Immanuela Kanta, nie mówiąc już o Georgu W.F. Heglu, zwłaszcza jego koncepcji mediacji przeciwieństw. Pod uwagę należałoby wziąć liczne grono myślicieli, którzy wywarli wpływ na Kierkegaarda, w tym Davida F. Strauða czy przykładowo Artura Schopenhauera.

Naszemu bohaterowi bliżej, co zabrzmi może paradoksalnie, do angielskiego deizmu czy niemieckiego oświecenia. Nie dziwi powtarzające się nawiązywanie do G.E. Lessinga, a i poglądy Daniela Schleiermachera też nie mogły mu być obojętne. Ten bowiem przeniósł religię ze sfery racjonalnej do sfery uczucia, emocji, wyobrażenia i chociaż Duńczyk nie zgadzał się z nim, za trafne uznał jednak samo przeniesienie ciężaru wiary do sfery indywidualnej, do subiektywności, chociaż odmiennie rozumianej; również postulat autonomizacji religii miał tu swoje znaczenie. Johann G. Hamann, Frederik Christian Sibbern, Poul M. Møller, Johan L. Heiberg i wspomniani wyżej biskupi Martensen i Mynster, wreszcie poeta Hans C. Andersen. Wszyscy myśliciele, którzy akcentowali podmiotowość człowieka, przeciwstawiając ją tzw. porządkom obiektywnym, znaleźli się w kręgu zainteresowań Kierkegaarda.

Duńczyk z uznaniem wyrażał się o sekularyzacji zakonu krzyżackiego w 1525 roku jako o kroku zmierzającym do oddzielenia Kościoła od państwa. Nie wolno przy tym zapominać, że na skutek wydarzeń Wiosny Ludów w 1848 roku doszło w Danii do autonomizacji Kościoła. Król przestał być zwierzchnikiem Kościoła, a ten uzyskał swoistą autonomię. Kierkegaard już wcześniej zainteresował się poglądami współczesnego mu teologa Andreeasa Gottloba Rudelbacha, krytykującego oficjalne, czyli państwowe pojmowanie chrześcijaństwa. Pod tym względem było obu po drodze. Zewnętrzna manifestacja wiary, jako modelu bycia chrześcijaninem, została przez Duńczyka odrzucona. Cały czas szło mu o gruntowną wewnętrzną przemianę Pojedynczego, o *metanoie*, co miało uniwersalny, ponadczasowy charakter, a zarazem uwalniało państwo od ideologiczno-religijnych komponentów. Jeśli idzie o przemiany wewnętrzne zachodzące w ludziach, to droga do pozakościelnego chrześcijaństwa wiodła od krytycyzmu wobec instytucji kościelnej, od sceptycyzmu, ewentualnie deizmu i poprzez agnostycyzm nawet do ateizmu. Krytyka instytucjonalnego działania Kościołów miała podstawy nie tylko w odejściu od wskazań Biblii, ale w narastaniu podmiotowości wierzących. Sprzyjały temu przemiany cywilizacyjne, wzrost wiedzy o nie zawsze chwalebnej historii Kościołów (np. inkwizycji, wojnach chłopskich w Niemczech XVI w.), wreszcie polifonia kościelna występująca w obrębie świata chrześcijańskiego i przeświadczenie, że żaden Kościół nie ma monopolu prawdy wiary.

Katolicki teolog o. Andrzej Kłoczowski OP³⁷ widzi ten problem następująco. Istnieją dwa nurty współczesnego polskiego katolicyzmu. Z jednej strony mamy trend zmierzający do umacniania istniejących struktur kościelnych, przepisów oraz tradycji połączony z ignorowaniem krytyki dostojników kościelnych czy hierarchów, z obrońcami *status quo* w obliczu mało ortodoksyjnych publikacji ukazujących się nawet na łamach czasopism katolickich, z drugiej mamy do czynienia z rosnącą liczbą świeckich teologów, ruchami kościelnymi skupiającymi ludzi świeckich (ok. 3 miliony osób). Drugi nurt, przybierający na sile, nie jest wprawdzie nastawiony na niszczenie Kościoła instytucjonalnego, ale znajduje posłuch i zwolenników na marginesie samego Kościoła. To m.in. ruchy typu „szkoła wiary”, ruchy wyrażające niezadowolenie z powodu niedostosowywania się instytucji do zmieniających się wymogów rzeczywistości, do nieuzasadnionego unikania problemów, z którymi cywilizacja zachodnia nie miała dotychczas do czynienia, a przed którymi stają wierni, i to coraz częściej (eutanazji, aborcji, małżeństw księży itp.). Nowe oczekiwania są przez pierwszy tu wymieniony nurt krytykowane i tłamszone. Tymczasem rozrastająca się liczebnie grupa zautonomizowanych chrześcijan wywołuje narastający opór wobec tradycyjnie konserwatywnych tendencji występujących w Kościołach silnie zinstytucjonalizowanych.

Dodać w tym kontekście należy, że odchodzenie od Kościołów, które wyrosły na bazie reformacji, jest znacznie większe aniżeli od Kościoła Rzymskokatolickiego i od prawosławia, co jest następstwem tego, że reformacja wykluczyła instytucję kościelną z roli pośrednika między wierzącym a Bogiem, a więc inaczej aniżeli w przypadku dwóch przed chwilą wymienionych Kościołów. Potwierdza to empiria: wystarczy spojrzeć na stan Kościołów w Skandynawii, a i w tradycyjnie katolickiej Bawarii stracił ten Kościół swoją pierwszorzędną rolę i znaczenie.

Co więc charakteryzuje tak zwane chrześcijaństwo pozakościelne, poza-instytucjonalne? Są tu teoretycznie możliwe, ale i praktycznie spotykane, dwa warianty. Z jednej strony przytoczony na samym wstępie, według którego, aby wierzyć, wystarczy, że człowiek przyjmuje, iż w określonym roku Bóg ukazał się ludziom pod postacią poniżonego sługi, żył wśród nas i nauczał, a następnie zmarł. Ten wariant, jak stwierdzono wyżej, niekoniecznie musi mieć szczegółowe (!) chrześcijańskie aspiracje. Drugi natomiast wiąże powyższy wybór z koniecznością przyjęcia, akceptacji i przetwarzania³⁸ w życie wskazań Biblii³⁹, w szczególności Nowego Testamentu, ale odrzuca wszelkie insty-

³⁷ Por. J.A. Kłoczowski, *Leszka Kołakowskiego myślenie o religii. Szkice o filozofii religii dla humanistów*, cz. I i II, Kraków 2017.

³⁸ Zob. niżej różnicę między pojęciem *logosu* i *dawar*.

³⁹ Powyższe oznacza, że „Pojedynczy” (*Enkelte*; niekiedy K. używa określenia: *Enkelperson*) przyjmuje tekst wraz z całą dyskusyjną problematyką dotyczącą przykładowo kształtowania się

tucjonalne interpretacje⁴⁰. Niezbędna jest tu niewielka dygresja nie tylko natury semantycznej. Otóż greckie pojęcie *logosu* oznacza uporządkowywanie, rozsądek, powściągliwość czy umiarkowanie. Tymczasem hebrajskie *dawar*, w ujęciu Izraelity, oznacza nieustanny ruch; to pojęcie tożsame z pojęciem czynu, to dynamiczna wszechmoc, np. Pana, erupcja Jego mocy. Polski autor⁴¹ głosi, że pojęcie to oddałoby najtrafniej pojęcie „sł o w o c z y n”. Oznacza to na przykład, że słowo użyte w prologu Ewangelii Jana i w Apokalipsie – to nie *logos*, to *dawar*! Manifestuje On swój byt w nieustających czynach, wyrokach czy rozkazach, będących jednocześnie ich wykonaniem. Wybór Biblii musi zatem być jednocześnie przetworzeniem jej treści (np. zaleceń), realizacją praktyczną przyjętego posłania. Tak musiałoby być pojmowane chrześcijaństwo pozakościelne albo – mówiąc inaczej – pozainstytucjonalne.

Przyjmuje więc wierzący człowiek, według tego wariantu, Pismo Święte wraz z wszelkimi problemami, które dotyczą Biblii. Te muszą być indywidualnie rozstrzygane i nikt i nic tego subiektywnego wysiłku nie może zastąpić. W obu wariantach niekonfesjonalnej wiary znajduje się z tego powodu element mistyki.

Badania socjologiczne potwierdzają fakt narastania w kulturze śródziemnomorskiej liczby osób wyznających wiarę pozainstytucjonalną. Wiąże się to m.in. z coraz silniejszym oddziaływaniem skutków sekularyzacji (laicyzacja stosunków międzyludzkich) oraz ujawnianiem zarówno historycznych, jak i aktualnych odstępstw poszczególnych Kościołów od chrześcijaństwa, sprzeniewierzenie się formalnie głoszonej doktrynie. W jakim stopniu takie postawy, coraz częściej spotykane, będą oddziaływać na sferę wartości – trudno w tej chwili rozstrzygać. Wydaje się, że istnieje jedna zasadnicza odpowiedź

i przyjęcia kanonu, który – jak wiadomo – w różnych Kościołach lokalnych różni się nie tylko co do wielkości; ponadto musi przyjąć nie tylko do wiadomości, ale do zadecydowania, co począć z różniącymi się tłumaczeniami z języka hebrajskiego, greckiego czy łaciny, wreszcie jak rozstrzygać (oczywiście ściśle subiektywnie) występujące w Piśmie sprzeczności. Por. S. Stasiak, *Błędy w przekazie tekstu biblijnego*, s. 59-68, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014. Autorowi idzie zarówno o błędy zawinione świadomie, jak i nieświadomie. To liczne problemy dotyczące autorstwa różnych tekstów, zagadnienia ksiąg wtórnokanonicznych itp. Może spośród licznych problemów wymieńmy jeden. Oto nie tylko w Qumran znajdują się dwa warianty Księgi Jeremiasza, z których jeden jest krótszy aż o 1/8. Podobnie z zabójcą Goliata – mamy dwóch różnych bohaterów tego czynu, a oba znajdują się w kanonie... Niepodobna tu wymienić wszystkich problemów, które dotyczą skutków wyboru Pisma, przed którymi staje wierzący. Instytucja za niego tych problemów nie rozstrzygnie, nie może.

⁴⁰ Dotyczy to na przykład „wyznań wiary”, które dzielą Kościoły mieszczące się w chrześcijaństwie. Por. Z. Pasek, *Wyznania wiar. Protestantyzm*, Kraków 1999. Autor prezentuje tam łącznie dokumenty 15 Kościołów protestanckich i mających protestanckie rodowody. Por. także J.A. Kłoczowski, *Leszka Kołakowskiego myślenie o religii*, w: *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, s. 219-227.

⁴¹ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1979, s. 74.

na pytanie, w jaki sposób wspomniane pozakościelne postawy będą narastały: dzięki *ś w i a d e c t w u*, o czym była mowa wyżej. Jeżeli poszczególni wierzący znajdują się w tej sytuacji kulturowej, wówczas każdy z nich ponosi wielką odpowiedzialność, gdyż od niego zależy wiara innych ludzi, a nawet przyszłych pokoleń. Świadectwo jest bowiem przekazem prawdy, w którym nie ma przemocy (czy szantażu intelektualnego), nie ma nacisku ze strony struktur zorganizowanych, jest ono swoistym zaproszeniem do uczestniczenia w takich praktykach życiowych, które upodmiotowują człowieka; to zaproszenie do uczestniczenia w doświadczeniu nadającym ludzkiej egzystencji sens.

Pośród bardziej znanych myślicieli XX w., u których znajdziemy znaczące reperkusje pozainstytucjonalnego chrześcijaństwa, znajduje się przede wszystkim Niemiec Karl Jaspers i niemal nieznan w Polsce Peter Wust⁴².

Oddziaływanie myśli Kierkegaarda w Danii, a właściwie w całej Skandynawii, było olbrzymie. Na zakończenie chciałbym się odwołać do dwóch przykładów. Myśliciel, 2 października roku 1855, padł nieprzytomny na ulicy. Potem okazało się jeszcze, że jego nogi zostały sparaliżowane. Przyjęty do szpitala oznajmił, że jego choroba ma charakter psychiczny i że przybył tu, by umrzeć. Miał więc pełną świadomość swojego położenia. Do pokoju szpitalnego, w którym leżał, zabronił wpuszczać swojego brata, Petera, biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, podobnie jak dobrze mu znanego redaktora „*Fædrelandet*”, opiniotwórczej gazety nie tylko w Danii. Dostęp do umierającego mieli kuzyni: Christian i Peter Lundowie, którzy na samym pogrzebie odegrali znamienne rolę. Søren przyjmował także przyjaciela lat młodzieńczych, pastora Emila Bøsen. Jest to w tym kontekście ważna postać. Sporządzał on codziennie notatkę z ostatnich rozmów z myślicielem. Kiedy zaproponował mu spowiedź i komunię świętą, Søren odmówił. Na usilne namowy Bøsen odpowiedział: „[...] no to umrę bez komunii... Nie chcę na ten temat dyskutować. Dokonałem wyboru. Księża są urzędnikami państwowymi, a państwowi urzędnicy nie mają niczego wspólnego z chrześcijaństwem”. Na kategoryczne pytanie, czy wobec tego umrze bez ostatniej komunii, odrzekł:

„Tak, mogę tak postąpić. Najpierw pomodłę się o odpuszczenie mi wszystkich grzechów. Następnie będę się modlił o to, abym w chwili śmierci być wolny od rozpacz. Następnie będę się modlił o coś, na czym mi bardzo zależy, żebym odrobinę wcześniej wiedział, kiedy nadejdzie chwila śmierci”. Na pytanie Bøsen

⁴² Zob. P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, tłum. i wstęp K. Toeplitz, Warszawa 2006.

„Czy to jest wszystko czego sobie życzysz; czy to dlatego, że jesteś człowiekiem wierzącym i swoją ostoję masz w łasce Bożej oferowanej przez Chrystusa?” – odpowiedział: „Tak, to oczywiste, jakże mogłoby być inaczej”⁴³

Søren Kierkegaard zmarł 11 listopada, a 18 listopada w katedrze biskupiej odbyło się nabożeństwo żałobne, mimo że kłóciło się to z podstawowym przesłaniem myśliciela. Poza bratem zmarłego Peterem i proboszczem katedry innych duchownych w kościele nie było. Była to niedziela i kościół był przepełniony. W odczuciu tłumów instytucja kościelna zawłaszczyła zmarłego! Omal nie doszło do rozruchów, czemu zapobiegli studenci, którzy w zwartym szyku, jeszcze w kościele, otoczyli trumnę. Przemówienie Petera Kierkegarda było taktowne i ukierunkowane na to, aby wrogość tłumów złagodzić. Natomiast na cmentarzu doszło do skandalu. Głos zabrał, wbrew zwyczajom i przepisom, siostrzeniec zmarłego, Henrik Lund. Zakwestionował on prawo Kościoła do zawłaszczenia osoby zmarłego; powołał się na Listy św. Jana i czwartą Ewangelię, po to, by uzasadnić, iż zmarły miał pełne prawo, opierając się na Nowym Testamencie, uznać siebie za chrześcijanina; dodatkowo powołał się na drugi numer *Chwili*⁴⁴, szczególnie na podrozdział zatytułowany: „Co Chrystus sądzi o urzędowym chrześcijaństwie”, odwołując się do słów apostoła Łukasza „Tylko czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8).

THE BEYOND-CONFESSIONAL CHRISTIANITY AND SØREN KIERKEGAARD

Summary

According to Søren Kierkegaard, the development of Christianity is a history of going away from it, or at least of mitigating the criteria of belonging to it. Dane proposes two models of the trans-confessional faith: (1) The recognition of the earthly life of Jesus Christ, of his death and resurrection, and nothing more. (2) The recognition of the faith as that which was defined above in the first point and, additionally, on this basis of the choice of the Bible, which is possible as the secondary act related to the faith but not as its starting point. Moreover, all the interpretations of the beyond-

⁴³ Cyt. według wydania niemieckiego książki Waltera Lowrie, *Das Leben Søren Kierkegaards*, Düsseldorf–Köln 1955, s. 224-227. Por. także tłumaczenie książki Lowrieego dokonane przez Aleksandra J. Prokopskiego pt. *Kierkegaard*, Kęty 2011, rozdział III pod tytułem „Alleluja!”, s. 605-610.

⁴⁴ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2001, s. 184-192.

confessional faith should be subjectively considered by a single individual. Kierkegaard mentions here some mystical elements. All the religious relationships should be personal in character. As far as the questions of faith and reason are concerned, the standpoint of Paulinism – either/or – is binding. Kierkegaard demands that the existing churches recognise themselves as representing the mitigated forms of Christianity; otherwise they have to undergo criticism. For him, the first two centuries of the existence of Christianity are the ideal ones, and the personal model is the „witness of the truth”, of which he gives the detailed description. The increasing phenomenon of the trans-confessional faith has its roots in the civilisational changes (the secularization) as well as in the intensive manifestation, in the history of Christianity, of the practices which are inconsistent with the biblical background.

Keywords: faith; choice; subjectivity; criticism of all the existing confessions

Słowa kluczowe: wiara; wybór; subiektywizm; krytyka wszystkich istniejących wyznań

BIBLIOGRAFIA

- Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Warszawa 1979.
- Broń-Wojciechowska A., *N.F.S. Grundtvig*, Warszawa 1986.
- Bultmann R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Bonn 1961.
- Ferdek B., *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 155-170.
- Kierkegaard S., *Czy biskup Mynster był „świadkiem prawdy”, jednym z „prawdziwych świadków prawdy” i czy jest to prawda?*, tłum. K. Toeplitz, „Kronos” 1 (2016), s. 223-227.
- Kierkegaard S., *Czy biskup Mynster był „świadkiem prawdy”, jednym z „prawdziwych świadków prawdy” i czy jest to prawda?*, w: *Pisma późne*, tłum. i komentarze K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 350-357.
- Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*, tłum., wstęp, komentarze K. Toeplitz, Kęty 2011.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2001.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.
- Kłoczowski A., *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017.
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965.
- Pasek Z., *Wyznania wiar. Protestantyzm*, Kraków 1999.
- Prokopski J.A., *Paul Tillich – odwaga wiary w wieku zwątpienia*, „Nowa Krytyka” 36 (2016), s. 75-92.
- Stasiak S., *Błędy w przekazie tekstu biblijnego*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 59-68.
- Status błędu w filozofii i teologii*, red. L. Miodoński, Wrocław 2014.
- Toeplitz K., *Czy sprzeczności mogą mieć budujący charakter*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 4 (2002), s. 5-20.
- Toeplitz K., *Dlaczego Kierkegaard nie mógł uznać siebie za chrześcijanina*, w: S. Kierkegaard, *Pisma mniejsze (wybór) w tłumaczeniu Karola Toeplitza*, Toruń 2007, s. 5-10.

- Toeplitz K., *Konflikt Abrahama (Próba egzystencjalizacji religii prawa)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1966 z. 2, s. 29-71.
- Toeplitz K., *O immanentnych sprzecznościach w Biblii*, w: *Filozofia – dialog – uniwersalizm. Księga dedykowana prof. J. Kuczyńskiemu*, red. J.L. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś, Warszawa, s. 67-77.
- Toeplitz K., *O możliwości lub niemożliwości istnienia chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Studia Filozoficzne” 1983 nr 7, s. 3-26.
- Toeplitz K., *O tożsamości konfesyjnej*, „Myśl Protestancka” cz. I 1999 nr 3, s. 20-36; cz. II 1999 nr, s. 32-43.
- Toeplitz K., *Wiara Sorena albo dlaczego Kierkegaard nie mógł się przyznać do bycia chrześcijaninem*, w: *W kręgu Kierkegarda*, red. A. Szwed, Kęty–Warszawa 2014, s. 3-12.
- Wust P., *Niepewność i ryzyko*, tłum. i wstęp K. Toeplitz, Warszawa 2006.
- Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska), VII, O Kościele*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, tłum. A. Wantuła, J. Jackowski, W. Niemczyk, J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999, s. 144-145.

KAROL TOEPLITZ – prof. dr hab., polski filozof, etyk i tłumacz, wykładowca wielu uczelni; m.in. do 2009 roku na Wydziale Historyczno-Filozoficznym Akademii Pomorskiej w Słupsku oraz na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Był uczniem prof. Leszka Kołakowskiego. Profesor Toeplitz jest tłumaczem na język polski prac wybitnego duńskiego filozofa, Sorena Kierkegarda. Tłumaczył również z języka niemieckiego m.in. książkę Güntera Grassa. W obszarze zainteresowań profesora Toeplitza pozostają filozofia człowieka, filozofia religii, filozofia sztuki współczesnej, historia filozofii i teorii kultury, historia filozofii XIX i XX wieku oraz teorie kultury XX wieku.

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

Religia a poszukiwania metafizyczne współczesnego człowieka

Die Philosophie ist in der Tat
selbst Gottesdienst wie die Religion.

G.W.F. Hegel

Połączenie religii i metafizyki, szczególnie we współczesnej kulturze, nie wydaje się przymierzem naturalnym. Odwrotnie, jest pewna skłonność, aby obszarów tych nie mieszać i zakreślać między nimi wyraźną granicę. Skłonność taką dostrzec można zarówno wśród ludzi religijnych, jak też często wśród filozofów. Wyznawcy i obrońcy religii sprzeciwiają się temu związkowi w obawie przed tym, aby wiara w Boga nie stała się rezultatem racjonalnego dowodzenia, w którym Bóg zostałby zepchnięty na margines rozumu i zamknięty granicami naszego poznania. Wydaje się, że przesiąknięta metafizyką religia odbiera człowiekowi możliwość powierzenia nas samych i naszego świata niepojętej rzeczywistości Boga. Taki Bóg, poddany kategoriom filozoficznym, przestaje być „Bogiem żywym” (ale i „Bogiem dla żywych”) i staje się jedynie najważniejszym bytem, wytworem ludzkiego umysłu, do którego nie można się już modlić i przed którym nie zgina się już żadne kolano. Wbrew temu prawdziwa wiara jest niemożliwa bez zaufania i zawierzenia, Bóg zaś tworzony przez różne metafizyki tego wszystkiego zostaje pozbawiony. Świat metafizyki wydaje się nawet sprzeczny z zawierzeniem, ufnością i miłością i nie wzywa już człowieka do adoracji, lecz tylko oferuje jakieś poznanie. Wielu wydaje się w tym kontekście, że metafizyka uśmierca religię, usuwa z niej nadprzyrodzony sens i sprowadza ją jedynie do świata człowieka i kultury, w której wszystko może być dowolnie zmienione w zależności od

postępu ludzkiego rozumu. Podkreśla się też, że w religii metafizyka zostaje przekroczone przez teologię, w niej bowiem „krytyczna egzegeza dokonuje się wewnątrz wiary i chce wierze służyć”¹. W tym kontekście wydaje się zatem, że najlepiej będzie, jeśli metafizykę zdecydowanie oddzieli się od religii, zwłaszcza wtedy, gdy przejawia się troskę o świat religii. Bóg filozofów nie jest wcale Bogiem żywego i potrzebującego człowieka i – jak to podkreślał już Pascal – znacząco różni się od Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba.

Przeciwko temu przymierzowi występują również filozofowie i czynią to tym razem z troski o czystość filozofii i niezależność myśli. Nie chcą oni, aby wymyślony i często mityczny świat religii przenikał (ich) metafizykę. W tym duchu sądzi się na przykład, że myśl, która jest skoncentrowana na pytaniu, „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic”, powinna uwolnić się od Boga. Nie znaczy to, że ma być ateistyczna i bezbożna, lecz powinna wobec takiego tematu zachować przynajmniej milczenie. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć Heideggera, który ten związek metafizyki i religii (onto-teologię) wskazywał jako odpowiedzialny nie tylko za niewłaściwe rozpoznanie przez filozofię przedmiotu swoich badań, ale również odpowiedzialny za to, że i sam Bóg nie mógł zaprezentować się inaczej niż tylko jako „bytujący”. W myśleniu metafizycznym Bóg został przedstawiony jako byt. W ten sposób otrzymaliśmy niewłaściwą metafizykę i niewłaściwą teologię czy też: karykaturę metafizyki i karykaturę teologii. Te tendencje do rozdzielania znakomicie podsumowuje Paul Tillich: „Człowiek religijny sądzi – pisał ten teolog – że może obejść się bez filozofii, ponieważ jako posiadacz prawdy nie potrzebuje pytać; filozof zaś sądzi, że powinien trzymać się z dala od religii, ponieważ przez swoją z góry daną prawdę przeszkadza mu ona w radykalnym pytaniu”².

Z perspektywy takich myśli rozdzielenie metafizyki i religii wydawało się korzystne tak dla jednej, jak i dla drugiej, i stwarzało możliwość jakiegoś nowego początku dla nich obu. Martin Heidegger pisał: „jako człowiek religijny nie potrzebuję nawet cienia filozofii religii”³. Religijne konfiguracje bardzo łatwo w tym kontekście zostają przedstawiane jako tylko kolejna zasłona tego, czego filozof poszukuje. Wydaje się, że religia uniemożliwia filozoficzne poszukiwania i zamiast nich zachęca tylko do akceptacji i uznania tego, co dla metafizyki może dopiero być rezultatem namysłu. Dlatego oderwanie się od myślenia religijno-mitologicznego przedstawiane jest przez filozofów jako konieczność, a nawet jako miara postępu w filozofii. Wydaje się im wszystkim, że konieczność nowego początku dla filozofii wymaga odrzucenia religii i zawieszenia możliwości mówienia o Bogu, o którym trzeba milczeć, gdyż

¹ Por. np. L. Weber, *Überwindung der Metaphysik in der Theologie*, Herbolzheim 2005, s. 5.

² P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 29-30.

³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 307.

tylko wtedy otrzymuje się wolność poszukiwań. W tym wszystkim, w podstawowym nurcie myśli współczesnej, który można nazwać nurtem poheideggerowskim, religia nie potrzebuje (i nie powinna potrzebować) metafizyki. To samo można powiedzieć o metafizyce i ona nie potrzebuje (i również nie powinna potrzebować) doświadczenia religijnego. Trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście tak jest? Czy należy zmierzać do rozłączenia tych obszarów dla dobra ich samych, dla dobra religii i metafizyki? Już tu trzeba podkreślić, że gdyby to postulowane (i realizowane w kulturze i w filozofii) rozdzielanie było właściwe i korzystne, to powinniśmy doświadczać współcześnie wielkiego rozwoju metafizyki (oddzielonej od religii) i – z drugiej strony – takiego samego rozwoju religii, która również wyzwolona została od wpływu filozoficznej metafizyki. Tymczasem jest odwrotnie: przeżywamy zarówno kryzys metafizyki, jak i kryzys religii. Być może zatem nie chodzi o rozdzielanie, lecz o odpowiedź na inne pytanie. Brzmi ono: Jakiej religii potrzebuje metafizyka i jakiej metafizyki potrzebuje religia, aby mogły wypełniać swe zadania i nie były wzajemną przeszkodą, lecz pomocą? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba jednak najpierw zapytać, po pierwsze o to, jaki jest charakter tego związku, zarówno z punktu widzenia metafizyki, jak i religii? Dalej, o zagadnienie doświadczenia religijnego i metafizyki w sytuacji rozdzielania tych obszarów. I wreszcie o korzystny wymiar współistnienia tych obszarów. Z metafizyki można zrobić bowiem zły lub dobry użytek dla religii, podobnie jak z religii dla metafizyki.

Metafizyka

Uznajemy część świata, którą właśnie posiadamy,
za obraz świata, za całość.

Karl Jaspers

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest łatwa, ze względu na kłopoty w określeniu tak metafizyki, jak i religii. Metafizyka, jako filozofia pierwszych zasad i wiedza, w której ludzie Zachodu „przechowują prawdę” (Heidegger), jest próbą zrozumienia całości rzeczywistości i zmierzaniem do odkrycia ostatecznych racji bytu i poznania. Jak każde poznanie wyrasta ona z pytania, lecz nie jest to pytanie jakiegokolwiek. W pytaniu tym chodzi o wszystko, czyli o to: „Czym jest to, co jest?”. Do istoty metafizyki należy zatem poszukiwanie możliwości przekroczenia skończoności oraz wskazanie tego, co „jest”. Łatwo jednak dostrzec, że tak określone metafizyczne zadanie pozostaje w sprzeczności ze strukturą każdego pytania. To ostatnie nie jest – jak stwierdza Daniel Sobota – drugorzędym tworem logicznym, lecz istotnym elementem my-

ślenia⁴. Więcej nawet, struktura ta implikuje niemożliwość realizacji metafizycznego zadania. O cokolwiek bowiem człowiek pyta, to zawsze on sam jest tym, który pyta (podmiotem), izolując się z tego, o co pyta, i ustanawiając swoją władczość nad nim, czyniąc z niego przedmiot. Kazimierz Ajdukiewicz stwierdzał: „Ktokolwiek na serio stawia jakieś pytanie, o tym można założyć, że wierzy, iż jakaś właściwa odpowiedź na to pytanie jest prawdziwa, ale nie wierzy, żeby wszystkie były prawdziwe”⁵. Ta wiara nie jest jednak obojętna w poszukiwaniu odpowiedzi. W ten sposób odpowiedź zostaje naznaczona dwoma niebezpieczeństwami: wyłączenia z pytania „o wszystko” podmiotu (który pyta) oraz uprzedmiotowienia w akcie pytania.

Nie jest to jednak jedyna trudność. Obok tego pojawia się pewna cecha pytań, która również uniemożliwia realizację metafizycznego zadania. W codzienności naszego życia łatwo dostrzec, że każde pytanie rodzi nowe pytania, a w trakcie tego nieskończonego procesu świat staje się jeszcze bardziej zadziwiający i problematyczny. Metafizyka chce jednak ten nieskończony proces zakończyć, domaga się ona „ostatniego pytania”, po którym nie może już być (nie ma sensu) pytanie następne/kolejne, czyli pytanie metafizyczne z istoty nie odsyła do innych pytań i ich się nie domaga. Można powiedzieć, że metafizyka chce formułować ostateczne pytanie. Jednak i to żądanie kłóci się z logiką pytań. Każde bowiem pytanie ma zawsze charakter otwarty ku innemu i ku nowemu uprzedmiotowieniu. Uniemożliwia to zatrzymanie rozpoczętego procesu zapytywania.

Jak łatwo więc dostrzec, te cechy pytań mają szczególne znaczenie dla metafizyki, która chce wyjaśnić wszystko i wszystko ze wszystkim uzgodnić. Nie z odpowiedzi nawet, lecz z istoty pytania wynika, że nie może ona zrealizować swych zadań. Z jednej bowiem strony metafizyka zmierza do zapytania o wszystko i ma to być „ostatnie” pytanie, po którym nie może być już pytań innych. Z drugiej jednak, z samej struktury pytania wynika, że odnosi się ono (zawsze) tylko do przedmiotu (a nie do wszystkiego) i zawsze też implikuje pytania następne (i nie może być ostatnim). Odwołując się w tym kontekście na przykład do pytania o Boga, można powiedzieć, że z góry droga ku niemu jest metafizyczne zamknięta. Bóg, będąc blisko człowieka, w metafizycznym pytaniu wymyka się, i to tak bardzo, że człowiek nie może nawet pragnąć widoku Boga⁶. Stąd metafizyka staje przed niemożliwym do spełnienia zadaniem. Chociaż u podstaw metafizycznego obrazu świata tkwi dążenie do tego, aby zawrzeć w nim całość i to, co absolutne, to jednak tego dążenia nie da się zrealizować na gruncie samej metafizyki. Konieczność oddzielenia podmiotu

⁴ D. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa 2017, s. 533.

⁵ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 89.

⁶ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006, s. 25.

od przedmiotu oraz wyizolowania aktu teoretycznego oznacza utratę możliwości czystego uczestnictwa w istnieniu. Słowem: wszystko może w niej być obecne tylko przez poznanie, a ono nie jest bezstronne.

Już z tych uwarunkowań metafizyki, wynikających ze struktury samego zapytania, można wyprowadzić wniosek, że (wbrew nadziejom i oczekiwaniom) ujawnia ona sytuacyjny i perspektywiczny charakter swych poszukiwań. Pole to określone jest zawsze sytuacyjnym i historycznym charakterem świadomości, wbrew jej dążeniom do tego, aby zawrzeć w nim całość i to, co absolutne. Formułując pytanie „o wszystko”, metafizyka formułuje je bez możliwości uzyskania odpowiedzi i sama nie jest w stanie sobie poradzić. Jednak, mimo takiej niemożliwości spełnienia, właśnie metafizyka wyznaczyła najważniejszą część filozofii. Jej potrzeba wynika ze struktury bytu ludzkiego i konieczności, aby żyć w pewnym horyzoncie zrozumiałości, który określa sens świata i ludzkiego istnienia. Mówiąc inaczej, człowiek musi takie pytania zadawać. Metafizyczne pytanie stanowiło próbę dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, jej ostatecznego ugruntowania, zakładając często konieczność odniesienia do tego, co owo doświadczenie przekracza, co jest „inne”. Emmanuel Lévinas stwierdzał: „Metafizyka zwraca się ku «gdzie indziej», ku «inaczej», ku «innemu». [...] jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od «u siebie», które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś «tam»⁷. Postawa taka miała też umożliwić stworzenie światopoglądu jako całościowego, powszechnie ważnego systemu, organizującego obszar doświadczenia. Jak łatwo dostrzec, stwarzała nadzieję wyznaczenia obrazu świata „z zewnątrz”, sprowadzenia wszystkiego do jednego i pominięcia tego, że człowiek zawsze jest wewnątrz tego świata⁸.

W dziejach filozofii te trudności w jej spełnieniu często prowadziły do krytyki⁹. Wystarczy przypomnieć, że nowożytna droga destrukcji metafizyki wiodła od symbolicznego „wrzucenia w ogień” (David Hume), wskazania jej niemożliwości jako poznania teoretycznego i przesunięcia w stronę filozofii praktycznej (Immanuel Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Edmund Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę *Dasein* (Martin Heidegger). Wydawało się, że skończyła się ona razem z pytaniem o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że wypowiedzanie takich sądów jest nie tylko nieprawomocne, lecz wręcz szkodliwe, prowadząc do rozwoju myślenia totalizującego i kre-

⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

⁸ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 36.

⁹ Na ten temat: H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, s. 15 i n.

owania kultury immanencji (Lévinas). Można sądzić, że chęć rezygnacji z metafizyki to tylko umysłowe działania filozofów. Jednak konsekwencje próby jej zawieszenia wybiegają daleko poza filozofię. Razem z nimi nie tylko filozofia abdykowała ze swej roli poszukiwania prób zrozumienia bytu, ale również wskazała, że wobec funkcjonujących obrazów świata nie jest ona prawomocna w uznawaniu jednego z nich za prawdziwy i przekreślaniu innych jako nieprawdziwych, rezygnując tym samym z funkcji tworzenia światopoglądu, ważności prawdy, kodeksów etyki itp. Krytyka metafizyki najczęściej miała na uwadze przekonanie, że całość (o którą zabiega metafizyka) nie może być dla nas przedmiotem poznania, gdyż jako taka zawsze staje się tylko częścią. Pisał dosadnie Karl Jaspers: „Całość nie może być przedmiotem dla nas, gdyż tym samym staje się częścią i podlega ograniczeniu”¹⁰. Jednak razem z narastaniem przekonania o niemożliwości poznania wszystkiego człowiek zaczął wierzyć, że całość, uniwersalność i absolutność (skoro nie może być przedmiotem poznania) w ogóle nie istnieje, a poszukiwania tego, co trwałe i absolutne, nie mają sensu. Postmodernistyczny cios wymierzony w metafizykę wydawał się dlatego ciosem śmiertelnym. Nie tylko negował on możliwość „wielkich opowieści”, lecz przede wszystkim znosił już samą rzeczywistość; nie tylko odrzucał powszechną ważność i uniwersalne obowiązywanie myśli i sądów, ale również rezygnował z samego świata, który stawał się złudą i iluzją. Efektem tych wszystkich dróg i badań jest wniosek następujący: dzieje filozofii dowiodły, że metafizyka samotnie nie może odpowiedzieć na swe podstawowe pytanie: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?”.

Religia

Osobliwą cechą religii jest to, że stosunek do niej rodzaju ludzkiego wciąż ulega zmianie.

Alfred N. Whitehead

Metafizyczne pytanie o to, „Czym jest wszystko?” i „Co jest?”, i trudności w jego rozwiązaniu, znajdują inną możliwość ukazania w religii, doświadczeniu religijnym i wierze. W nich wszystkich również pojawiają się odpowiedzi na metafizyczne pytanie. Jednak odpowiedź taka nie wynika z pragnienia poznania i zwykłej ciekawości. Religia nie jest metafizyką i elementy poznawczo-racjonalne nie są w niej najważniejsze. Intuicyjnie już mamy przeświadczenie, że jeśli religia zajmuje się Bogiem i tym, „co jest”, to czyni to jakoś inaczej niż metafizyka. „Bóg w religii i zasada świata w metafizyce – stwierdził Max Scheler – mogą być realnie identyczne; jako przedmioty intencjo-

¹⁰ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, s. 175.

nalne są one istotowo odmienne. Bóg religijnej świadomości «jest» i żyje wyłącznie w akcie religijnym, a nie w metafizycznym myśleniu o pozareligijnych bytach i rzeczywistościach¹¹. Dlatego źródła doświadczenia religijnego tkwią głębiej niż wszelkie pytania, dowody i metafizyczne rozumowania. Inaczej niż w pytaniu metafizyki nie chodzi tu o poznanie i zdobycie wiedzy o wszystkim, lecz o zatroskanie człowieka o istnienie i swój własny byt. To znaczy, że religia nie przemawia z pytania i nie szuka poznania. Człowiek w tym doświadczeniu wyrwa się przedmiotowości i skończoności i podejmuje trud porzucenia naocznosci (przedmiotowości), lecz nie zapada się razem z tym w nicość. Nie jest już tym, który pyta i izoluje się od wszystkiego, ani tym, dla którego ukazuje się wszystko w relacji podmiotowo-przedmiotowej. W doświadczeniu religijnym człowiek jest włączony w całość istnienia i uczestniczy w niepodzielonej całości.

Oczywiście takie ukazanie doświadczenia religijnego nie oznacza, że procesy te następują w każdej religii w tym samym stopniu. „Widok tego, czym były religie – podkreślał Henryk Bergson – tego, czym niektóre z nich są w dalszym ciągu, jest bardzo upokarzający dla ludzkiej inteligencji. Cóż za splot aberracji! Na próżno doświadczenie mówi: «to nieprawda», a rozumowanie: «to absurd», ludzkość tym bardziej chwyta się tylko absurdalności i błędu¹². Przede wszystkim jednak w tym doświadczeniu podstawową kategorią wcale nie jest kategoria bytu, poznania (pytania) i przedmiotu, lecz wydarzenia wiary. Można powiedzieć, że doświadczenie to poprzedza pytajny charakter naszego istnienia, naszej izolacji i uprzedmiotowienie świata. Współczesny człowiek wierzący co prawda często powtarza słowa Filipa (J 14,8) pokażcie nam Boga, dajcie dotknąć. Jednak jest to typowe dla postawy, która umocniona została przez nowożytną ideę nauki, w której chodziło o uznawanie za najważniejsze tego wszystkiego, co da się zmierzyć i zważyć, co jest bytem, ale przecież spraw najważniejszych nie można ani zmierzyć, ani zważyć, ani dotknąć. To znaczy, że nie chodzi w nim wcale o stwierdzenie faktu istnienia Boga ani o intelektualną kontemplację (poznanie), lecz o spotkanie i uczestnictwo. Dlatego religia nie jest metafizyką i zawsze wtedy, gdy ulega takim tendencjom, traci i podlega łatwej krytyce i odrzuceniu. Odwołując się do obrazów, można powiedzieć, że w metafizyce człowiek jest tylko widzem i obserwatorem, poszukującym poznania, w religii zaś przekształca się w odpowiedzialnego uczestnika. Widz przygląda się tylko opanowany ciekawością wiedzy, uczestnik zaś doświadcza wezwania całego bytu i troski o ten byt.

Jeśli jednak uzna się, że rozumowania metafizyczne nie są wcale tożsame z doświadczeniem religijnym, nie oznacza to zawsze, że tym samym odkrywa

¹¹ Por. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 55.

¹² H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, Kraków 1993, s. 105.

się istotową odmiennosc metafizyki i religii. Zazwyczaj efektem takiego odróżnienia czy nawet radykalnego oddzielenia, jest zepchnięcie religii na margines kultury. Nie pozostawia się jej innego miejsca niż indywidualne przeżycie i strąca w przepaść analiz psychologicznych i społecznych. Jeśli religia nie jest już metafizyką, to pojawia się niebezpieczeństwo jej antropologizacji i psychologizacji. Do tego też często sprowadzają się współczesne rozważania problemu religii. Uznaje się w nich, że w tej kwestii najlepiej badać zewnętrzne (i wewnętrzne) przejawy zachowań człowieka religijnego. Religią są tu tylko pewne przeżycia niektórych ludzi. Człowiek religijny wydaje się zatem uboższy, gdyż nie jest już tym, który pyta, ani tym, który ma cały świat przed sobą. Jest zaś tym, który całą tę drogę pytań i poszukiwań, drogę poznania bytu absolutnie rzeczywistego, pozostawia jako nieistotną. W ten sposób, odbierając religii wymiar metafizyczny, pytania o nią najczęściej dotyczą tego, „jak” jest człowiek religijny i „dlaczego” jest on religijny, i ujawniają wielkie pole jej kulturowego wymiaru. Jeśli zdecydowanie podkreśli się, że religia nie jest metafizyką, to bogactwo faktu religijnego zostaje zredukowane do „antropologicznego przeżycia”. Sama zaś religia staje się tylko (ewentualnie) czynnikiem nadającym spójność kulturze, grupie społecznej, ludziom itp. Wszystko sprowadza się w nich do treści antropologicznych, psychologicznych, kulturowych, społecznych i (ewentualnie) politycznych. Religia staje się tylko sferą subiektywnych emocji i próżno w niej wtedy szukać woli i intelektu. Jednak jeśli religia spełniałaby się tylko w jej funkcjach kulturowych (spójność) i antropologicznych (przeżycia niektórych ludzi), to powinna już dawno ulec destrukcji, zastąpiona innymi elementami, które lepiej spełniają taką funkcję. Tymczasem ciągle trwa. Więcej nawet, jej obecność na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany zmierzch i upadek nie nastąpił. I chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez niej, więcej nawet, przedstawiają często antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest nadal człowiekiem religijnym. W tym wszystkim coraz bardziej okazuje się, że religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka. Droga do właściwego zrozumienia religii nie może polegać na tym, że wskaże się na to, co człowiek stracił, lecz na to, co zyskał, gdy obok metafizyki pojawiło się doświadczenie religijne.

Metafizyka bez religii

Byt jest przygodą indywidualną.

Jean P. Sartre

Ta krótka analiza metafizyki i religii pozwala stwierdzić, że odróżniają się one w sposób zasadniczy. W doświadczeniu metafizycznym pierwszym aktem jest poznanie, wyrosłe wokół pytania i problemu dotyczącego ostatecznych racji bytu. Inaczej jest w doświadczeniu religijnym. W nim pierwszym aktem człowieka religijnego jest zaufanie, czyli aprobaty istnienia, i postawa ta nie żyje z łaski wiedzy i metafizyki, lecz oddania i uczestnictwa w istnieniu. „Dla metafizyka – pisał Scheler – kwestia zbawienia pozostaje wtórna; dla człowieka religii wtórne jest poznanie bytu absolutnie rzeczywistego”¹³. Stąd można wnosić, że metafizyka zakorzeniona jest w ludzkim poznaniu, religia zaś w samym istnieniu, w bycie. Trzeba jednak zapytać: Czy te naturalne różnice uprawniają do radykalnego odłączenia i oddalania od siebie? Czy mimo istotowej odmienności metafizyki i religii wykluczony jest jakiś związek, współpraca i wzajemne wpływy? Co się dzieje z metafizyką bez religii? I wreszcie: Czy rzeczywiście powinniśmy zabiegać o oddalenie obu obszarów i troszczyć się o to, aby uwolnić metafizykę od religii i religię od metafizyki?

W rozwoju metafizyki łatwo dostrzec, że jej sytuacja zmieniła się radykalnie, gdy pojawił się w niej umysł religijny. Mimo że myślenie filozoficzne zrodziło się z religii („akt religijny jest pierwotniejszy od aktu poznania filozoficznego” – powie Scheler¹⁴) i to ona poprzedziła w dziejach kultury metafizykę, to jednak więź ta nie przetrwała długo. Początkowo, przy próbach zrozumienia wszystkiego, pierwsi filozofowie poszukiwali drogi, która by pozwoliła zadawać metafizyczne pytania, lecz jednocześnie pozostawiać miejsce na religię¹⁵. Jeszcze u presokratyków „wszystko jest pełne bogów” (Tales). Później teologia Ksenofanesa i Heraklita prowadziła do oddalania się metafizyki od religii i te więzi zostały zerwane. Podkreślić należy, że w dziejach metafizyki najpierw odkryto *arche*, zasadę, i dopiero później nazwano to Bogiem. Proces odnajdywania przez metafizykę na powrót religii był bardzo długi i – jeśli przypomni się mowę św. Pawła na Areopagu – to inicjatywa zmiany tych relacji jest wyraźnie po stronie religii, rodzącego się chrześcijaństwa¹⁶. Jednak, gdy już to się stało, gdy metafizyka ponownie odkryła religię, to przez wiele wieków swojego rozwoju zachowywała i strzegła religijnego wymiaru.

¹³ M. Scheler, *Problemy religii*, s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 80.

¹⁵ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 162.

¹⁶ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, s. 14.

Dowodziła w tym, że jeżeli już człowiek w Boga wierzy i uwzględnia w swoim życiu doświadczenie religijne, to coś ważnego dzieje się w samym metafizycznym poznaniu, w świecie pytań i poszukiwań. Oczywiście człowiek nadal chce wiedzieć i poznać, ale wiara zmienia radykalnie metafizyczną postawę. W takiej metafizyce, która odkrywa religię i od niej się nie odsuwa, problemy zmieniają się w tajemnice, przedmioty uczestniczą w całości istnienia, a pytający człowiek powraca do bytu. Gabriel Marcel podkreślał nawet, że znika tradycyjne rozdzielanie, „rozdzielenie tego, co jest we mnie, i tego, co jest przede mną, traci swoje znaczenie i swoją wartość pierwotną”¹⁷. W tym sensie można mówić o jakiejś skłonności czy też naturalnym skierowaniu metafizyki w stronę religii, czy też nawet o tym, że poszukiwania i pragnienia metafizyczne spełniają się w idei Boga. Bardzo mocno ten związek dostrzec można jeszcze u Plotyna. Został on też utrzymany w neoplatonizmie, chociaż zrehabilitowane zostały również inne obszary jako „nośniki metafizyki”. Nie oznaczało to oczywiście określania metafizyki przez religię. „Bóg filozofów – jak podkreślał Innocenty M. Bocheński – zwykle nie bardzo nadaje się do użytku religijnego”¹⁸. W filozofii nie było też wątpliwości, że obszary te wcale się nie pokrywają, a zadaniem filozofii nie jest kreowanie doświadczenia religijnego. Hegel w swej filozofii religii stwierdzał jednoznacznie, że „w filozofii nie chodzi o to, żeby wzbudzać religię w jakimś podmiocie; raczej zakłada się ją już z góry u każdego, jako podstawę. W sensie substancjalnym człowiek nie ma niczego nowego od filozofii otrzymać”¹⁹. Może się oczywiście tak zdarzyć, że dzięki poznaniu filozoficznemu w człowieku obudzi się religia, ale nie jest to zamiarem filozofii.

Jednak wraz z narastającą krytyką religii stan ten wyraźnie się zmienił. Metafizyka nie mogła (i nie chciała) się pogodzić z religijnym wdarciem się Absolutu (Nieskończoności) w świat skończony oraz z próbami wkroczenia irracjonalności w racjonalizm. Wielu filozofów wszystko to chciało unieważnić i radykalnie zerwać kontakty ze światem religii. Człowiek nowożytny założył, że to sam rozum odpowie na wszystkie pytania, a religia będzie tylko przeszkadzać w poszukiwaniach. W tym kontekście stała się ona też bezużyteczna, a jej rozwiązania urojone. Trzeba zapytać: Co stało się z metafizyką po utraceniu jej religijnego odniesienia? Stan ten łatwo zaobserwować w kulturze nowożytnej, w której – jak dowodził Romano Guardini – „to, co naturalne ma zarazem charakter sakralny i religijny”²⁰.

¹⁷ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 222.

¹⁸ I.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, Warszawa 1986, s. 75.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 6.

²⁰ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 41.

Najpierw pozbawiona religii metafizyka uznała, że rozum sam odpowie na wszystkie pytania i nie potrzebuje do tego kontekstów religijnych. Tworzenie racjonalnych systemów epoki nowożytnej miało właśnie taki cel: pozostawić metafizykę samą sobie, odgrodzić się od religii, a nawet wypowiedzieć jej walkę. Ten trud zakończył się jednak porażką. Bez religii nie udało się rozwiązać metafizycznych problemów, a ona sama odkryła relatywność naszego obrazu świata i niemożliwość wypowiedzi o całości. A skoro tak, to pozostał w tym kontekście tylko jeden kierunek: unieważnić wszystkie pytania i problemy metafizyczne. „Metafizyka upada nie dlatego – pisał Moritz Schlick – że rozwiązanie jej zadania jest zamierzeniem, któremu umysł ludzki nie podoła, [...] lecz dlatego, że zadanie takie nie istnieje. Wraz z odkryciem, że sposób stawiania pytań był fałszywy, cała historia sporów metafizycznych staje się zrozumiała”²¹. I rzeczywiście, im mocniejsza stawała się walka z religią, tym bardziej umacniały się w filozofii tendencje do usunięcia metafizyki z kultury. Metafizyczne pytania okazały się zbędne, gdyż rozum pozbawiony religijnego odniesienia nie znalazł na nie odpowiedzi. Bez religii myślenie wyobcowuje, a człowiek zrywa więź z całością istnienia i traci jedność. Odkrycie, że myślą nie można wykroczyć poza myśl i odrzucenie religii, ustanawia jednak jakąś namiastkę metafizyki, w której nie znajduje się już innego wymiaru istnienia niż tylko przedmiotowe i materialne. Takie zerwanie z bytem nie jest jedyną konsekwencją odrzucenia naturalnego przedłużenia metafizyki w religii. Bez twórczego oddziaływania religii umacnia się w filozofii przekonanie o konieczności przełamania różnicy ontologicznej między bytem a byciem, światem a Bogiem itp. Utwierdza się w ten sposób myśl, że dotychczasowa metafizyka popełniła błąd, zakładając istnienie takiej różnicy i poszukując drogi od bytu do bycia, od świata do Boga itp.; takiej drogi nie trzeba teraz szukać, gdyż taka różnica nie istnieje. Pozostaje już tylko jeden świat: przedmiot poznania nie jest już tylko elementem świata, lecz staje się nim całym.

Uprzedmiotowanie czy też materializacja bytu nie jest jedynym zagrożeniem dla metafizyki, gdy traci ona „religijną osłonę”. Metafizyka bez religii prowadzi również do zmiany perspektywy w poszukiwaniu legitymizacji naszych działań, czynów i ogólnie wartości. Taką apologię myślenia i życia bez absolutnych norm, zasad, prawd i wartości łatwo zrozumieć. Gdy bowiem kultura stawia na praktykę, chwilę, codzienność, gdy świat jest tylko przedmiotem i niczym więcej, racjonalność zostaje ograniczona do racjonalności naukowo-technicznej, a człowiek do myślącej materii, to często i filozofia ulega tym pokusom: proponuje apologię życia bez fundamentów, i sama krytykuje swoje myślenie metafizyczne, które poszukiwało podstaw i zasad wszelkiego

²¹ M. Schlick, *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis”, nr 1, 1930/31, s. 9.

bycia. Jeśli wszystko zostaje włączone w grę wymiany rynkowej i symulację rzeczywistości, to ulega temu również metafizyka.

Religia bez metafizyki

Człowiek może milczeć, ale nie może zawsze i tylko milczeć.

Bernhard Welte

Metafizyka, pozbawiona religijnego odniesienia, oferuje człowiekowi tylko naukę o zjawiskach i przemienia się w ontologię. Nie chcąc jednak zadowolić się takim poznaniem i dostrzegając niemożliwość ujęcia całości istnienia, w konsekwencji zachęca do rezygnacji z tych zagadnień metafizycznych. Nasuwa się jednak pytanie: Co dzieje się z religią, gdy właśnie w niej podejmuje się próby eliminacji metafizyki? Jak reaguje religia na tendencje jej „detafizykacji”? Wbrew pozorom takie działania usunięcia metafizyki z religii nie są zjawiskami rzadkimi. Nasilają się one szczególnie w kulturze postmetafizycznej, czyli takiej, w której nie jest się już zorientowanym na całość, lecz zawsze tylko na fragmenty. Religia ulega tendencjom takiej kultury i również w niej chce się zrezygnować z metafizyki.

Jest oczywiste, że religia wkracza w życie człowieka wraz z pewnym rozumieniem świata, na które składa się wiele elementów życia codziennego, ale również przynosząc sobą – jak mówi John Hick: „okno na Transcendentnego”²². Doświadczenie religijne dzieje się w jakimś miejscu, w określonej kulturze, jest zawsze doświadczeniem czymś i z kimś itp. Można powiedzieć, że jest ono zawsze doświadczeniem żywym, w czasie i w konkretności. Tomáš Halík podkreślał nawet, że „wiara, aby pozostała żywa, jako swej stałej korygującej towarzyszki potrzebuje wątpliwości”²³. Z doświadczeniem metafizycznym jest jednak inaczej niż z konkretnym doświadczeniem codzienności. Metafizyka chce myśleć – jak dowodził Heidegger – niezależnie od czasu jako przemijania, uczy myśleć z wieczności, *sub specie aeternitatis*²⁴. Z tego powodu rodzi się obawa, że zakłóci ona naturalne doświadczenie religijne: świat żywy zatrzyma w wieczności i sprawi, że doświadczenie to skostnieje w rytuałach, dogmatach, tradycji i ślepej powtarzalności. Metafizyka zmierza do nadania doświadczeniu religijnemu tylko wymiaru wertykalnego, w którym człowiek może utracić to, co jest (w jego mniemaniu) w nim najcenniejsze, czyli ułatwienia dla konkretnego życia.

²² J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 67.

²³ T. Halík, *Drzewo ma jeszcze szansę. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 16.

²⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 51.

Wszystko to oznacza, że wraz z metafizyką religia przekracza codzienny (praktyczny!) wymiar wiary i otwiera doświadczenie religijne na Tajemnicę: wszystko, nawet świat codzienny, staje się niezwykle tajemnicze. Obrazowo mówiąc: obecność metafizyki w religii sprawia, że codzienne „bądź wola moja”, przemienione zostaje w „bądź wola Twoja”. Współczesny człowiek religijny niechętnie sięga do takiej metafizyki, sprowadzając tym samym świat do oczywistości i codzienności; chętniej też wybierając wiarę egzystencjalną, wyrastającą z potrzeb chwili i nastawienia horyzontalnego. Wszystko w tym świecie ma być jasne, oczywiste i praktyczne. Jednak – jak stwierdzał Abraham J. Heschel – „najprostszą drogą prowadzącą do stłumienia naszej zdolności rozumienia znaczenia Boga i doniosłości czci jest traktowanie rzeczy jako oczywistych”²⁵. Trzeba podkreślić zatem, że – otwierając na Transcendencję – metafizyka uniemożliwia człowiekowi religijnemu popełnienie pomyłki i uniemożliwia czczenie wytworu swoich potrzeb i dzieł swego umysłu i fantazji zamiast żywego Boga. Wszystko to zagraża jednak w horyzontalnym nastawieniu doświadczenia religijnego. Słowem: metafizyka broni przed degeneracją religii, w której miejsce Boga może zająć stworzony przez wierzącego idol, projekcja ludzkich lęków i pragnień, i cała religia zostanie sprowadzona do codzienności egzystencji. Bez niej zagraża człowiekowi, że zacznie wierzyć w cokolwiek. Oczywiście takiej osłony przed urzeczowieniem Boga nie daje każda metafizyka, lecz jedynie ta, która wyrasta z pytania i obdarza zaufaniem rozum, czyli uznaje, że mocą własnego impulsu przybliży się on i może doprowadzić do „piątego wymiaru” (Hick). Uwzględnienie metafizyki w religii oznacza, że doświadczenie religijne nie ogranicza się tylko do religijnego przeżycia, lecz również jest w nim miejsce na wiedzę i mądrość. Jeśli zwrócimy się na przykład do religii chrześcijańskiej, to element wiedzy i mądrości jest tu szczególnie widoczny. Apostołowie wiedzą, że mówią do mądrego człowieka, który wyrósł już z mitów i opowieści. Bez większych kłopotów takie uzasadnienie do mądrości można znaleźć u św. Pawła. Również św. Piotr wzywa: „bądźcie gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15). Wszystko to oznacza, że w tym doświadczeniu chodzi również o „jakąś” wiedzę. Jest oczywiste, że nie może w niej chodzić o tego rodzaju poznanie, które dzisiaj rozumiane jest jako kompetencja techniczna i funkcjonalna, czy też rozum techniczno-instrumentalny, lecz o wiedzę innego rodzaju. Ta wiedza budowana jest przez pewien typ pytań i odpowiedzi, które można nazwać pytaniami metafizycznymi. Właśnie metafizyka uświadamia religii, że zawsze wobec tych wymiarów istnienia, które nas przekraczają, wciąż na nowo musimy podejmować pytania

²⁵ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 59.

i wysilać się, aby jak najlepiej je rozpoznać i nie zatrzymywać się łatwo przy odpowiedziach cząstkowych.

Trzeba zapytać jeszcze raz: Co dzieje się z religią, gdy tego wszystkiego zabraknie? Co się dzieje z religią, gdy zabraknie w niej metafizycznych pytań i wątpliwości? Łatwo dostrzec, że epoka nowożytna w naszej kulturze często zmierzała do pokonania religii właśnie przez odrzucenie metafizyki. Posługiwała się swoistym fortelem: tak doskonale zwrócić człowieka ku światu i zaspokoić jego potrzeby, aby nie musiał już (i nie chciał) pytać i zwracać się ku zaświatom. Już z tego można wnosić, że zanik metafizyki szkodzi religii. Bez metafizyki człowiek zaczyna koncentrować się na swej skończonej egzystencji i ograniczać swoje życie do sukcesów odniesionych w takiej codzienności. Gubi się wymiar nieskończoności, ale przede wszystkim utracone zostają pytania o „wymiar całości”.

Metafizykę chrześcijaństwo odziedziczyło po Grekach. Nie jest trudno udowodnić, że u jego początku to właśnie filozofowie, wraz z ich metafizycznymi poszukiwaniami, byli jedynymi partnerami rodzącej się nowej religii. Nie byli nimi (i nie mogli być) wyznawcy innych religii, gdyż albo królowało w nich wielobóstwo (świat grecki), albo też relacje z religią monoteizmu (Żydzi) zostały zerwane. Wprawdzie w późnym antyku dostrzec można wyraźnie, że filozofia, a szczególnie jej najwyższa postać, jaką była metafizyka, stała się jednością z religią czy też najwyższą jej postacią, to jednak właśnie ze względu na taką niebezpieczną bliskość późniejsza myśl zmierza do rozdzielenia tych obszarów²⁶. Wynika to z tego, że to, co istotne dla religii i dla wiary, rozgrywa się w zupełnie innej sferze niż metafizyczna. Leszek Kołakowski pisał: „Nie ma sposobu pojęciowego uchwycenia Boga poza środkami, które są nie tylko niedoskonałe, lecz radykalnie zniekształcające, ponieważ redukują Boga do skończonego demiurga”²⁷, a to oznacza, że metafizyczny absolut nie jest wcale odpowiedzią na pytania zrodzone przez świat religii i człowieka wierzącego. Nie jest taki, gdyż człowiek religijny zaangażowany jest w świat sensów. Taki absolut natomiast może zaoferować wszystko poza sensem. Jednak błędne byłoby uznawanie, że rodzące się chrześcijaństwo utożsamiało się z jakąś filozofią i metafizyką. Zdecydowanie sprzeciwiło się metafizycznemu ubóstwieniu świata, ale też utożsamieniu religii z filozofią. Co prawda św. Augustyn mówił dosadnie: „Samej prawdy nie zobaczysz, jeśli nie zagłębisz się całkowicie w filozofii”²⁸, to jednak nie chodziło w tym o utożsamienie metafizyki i chrześcijaństwa. Jeśli nawet Justyn Męczennik już w II wieku określał chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię, to i tu nie ma mowy o takiej tożsa-

²⁶ *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Hrsg. T. Kobusch, M. Erler, Leipzig 2002, s. 7.

²⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Poznań 1999, s. 20.

²⁸ Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2007, s. 97.

mości. Jej niemożliwość wynikała z ideologicznej funkcji filozofii, czyli określania przez nią nie tylko drogi poszukiwań prawdy, ale też jej samej. Filozofia w starożytności odgrywała bowiem podwójną rolę. Z jednej strony filozofowie zachęcali do myślenia i poszukiwania mądrości, z drugiej zaś tworzyli pewną wspólnotę życia i wizję świata, czyli sposób życia człowieka definiowali przez myślenie i poszukiwania filozoficzne. Chrześcijaństwo chętnie sięgało do tego pierwszego (i w tym sensie chciało być prawdziwą filozofią), lecz odrzucało filozoficzną wizję świata, oferując teorię własną, w której Chrystus ukazywany był jako samoobjawienie Boga. Można powiedzieć, że metafizyka pomagała zrozumieć, o co chodzi w przesłaniu o Chrystusie i zmartwychwstaniu, lecz nie ona wyznaczała sens tych wydarzeń. Wszystko to zmienia się w epoce postmetafizycznej, gdy nawet pozostaje religia, lecz brak namysłu metafizycznego. Epoka ta jest – jak na to wskazywał kardynał Joseph Ratzinger – jednocześnie epoką relatywizmu. „Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”²⁹. Spójrzmy tylko na kilka elementów, które przebudowują religię, gdy zabraknie w niej metafizyki.

Prywatyzacja religii. Szukając Boga bez metafizyki, współczesny człowiek często szuka tylko siebie i wykorzystuje religię do celów prywatnych, chcąc przechwycić wszechmoc i opatrzność Boga na użytek spełnienia własnych potrzeb. Religia zostaje w ten sposób utożsamiona i zawężona do tych potrzeb, i powiązana z mentalnością egocentryczną. Człowiek staje się niezdolny do przyjęcia perspektywy innej niż jego własna i z religii czyni ludzkie szukanie Boga. Taka religia bez metafizyki obiecuje człowiekowi zbawienie wysiłkiem jego rozumu i woli. Łatwo niekiedy przychodzi w tych aktach odkryć nawet pragnienie absolutu, lecz często wszystko to staje się tylko domeną gustów, indywidualnych wyborów, sentymentów, potrzeb itp. Człowiek jest nawet gotów szukać Boga we własnym wnętrzu, lecz brak metafizyki oznacza, że za tym pragnieniem nie idzie możliwość zaufania, lecz raczej żądania, aby Bóg „patrzył” na wszystko tak jak my. Emmanuel Lévinas podkreślał, że kult prywatny „oddycha jak w cieplarni, nie przekazuje żadnej energii życiowej, nie wrasta w życie... Czystość moralna, godność moralna, nie rozgrywają się w jakimś sam na sam z Bogiem, ale między ludźmi”³⁰. Dlatego ograniczenie religii do kultu prywatnego i egocentrycznej mentalności jest szczególnie niebezpieczne. Jednak bez metafizyki wzrasta tendencja do uczynienia takiego użytku z Boga dla własnego życia, rośnie infantylizm mentalności religijnej i chęć kształtowania idei Boga na modłę naszych subiektywnych życzeń,

²⁹ J. Ratzinger, *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa (Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice, Watykan, 18 IV 2005)*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005), nr 6 (274), s. 30.

³⁰ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 264.

a umniejsza się metafizyczne przekonanie, że myśli Boga nie są myślami naszymi ani Jego drogi naszymi drogami (Iz 55,8). Wydaje się też wówczas, że przestrzeń samotności i izolacji jest bardziej nasycona religijnością niż przestrzeń wspólnoty. Słowem: bez metafizyki religii zagraża wiara w cokolwiek, co wydaje się przydatne jednostce, i wszystko zostaje sprowadzone do osobistego doświadczenia.

Moralizacja religii. Bez metafizyki wierzący doświadczą Boga w świetle swojej własnej wyobraźni i własnych potrzeb. Dlatego prywatyzacja religii, do której często jest zachęcany człowiek współczesny, nie tylko umniejsza wpływ metafizyki na religię, lecz przede wszystkim uniemożliwia osiągnięcie dojrzałości religijnej, w której przewycięża się egocentryczną orientację. Jednak nie tylko prywatyzacja zagraża religii, gdy utracona zostanie metafizyka. Równie niebezpieczna w tym kontekście jest jej moralizacja, w której religię sprowadza się do poszukiwania (i wskazywania) racji porządkowania czynów ludzkich. Religia zostaje zredukowana do moralności, przynosząc tylko wskazówki dla ludzkiego właściwego postępowania, Kościół staje się instytucją moralności, msza święta czasem i miejscem uczenia, jak być dobrym itp. Oczywiście świadomość moralna jest ważną drogą konstrukcji samoświadomości i ważnym elementem doświadczenia religijnego. Można powiedzieć, że człowiek budzi się do osobowego istnienia, gdy zaczyna doświadczać dobra i zła i zaczyna troszczyć się o wartości. Łatwo wskazać (szczególnie w Biblii), że takie „bycie dla siebie” wyrasta wokół uświadomienia zła/grzechu popełnionego wobec kogoś innego. Odkryte na tej drodze wartości są najmocniejszą rzeczywistością człowieka³¹. Czym innym jednak jest próba wypełnienia religii tylko sprawami moralnymi, jej sprowadzenia do moralizatorstwa i konstruowania doskonałego wzoru moralnego. Często prowadzi to do tego, że właśnie moralność staje się przedmiotem najważniejszych rozważań i działań religijnych, sama religia zaś konstytuowana jest jako pewien rodzaj doktryny moralnej, w której kategorii dobra i zła znajdują tylko pozaludzkie uzasadnienie. Bez metafizyki jednak nawet i to „nadprzyrodzone uzasadnienie” przestaje funkcjonować, a religia wypełnia się już tylko w relacji etycznej i uczy praktycznych reguł życia, odpowiadając na pytanie: „Co człowiek powinien czynić?”. Jednak ograniczenie doświadczenia religijnego do tego pytania i odpowiedzi zasłania inne (ważniejsze) pytanie z obszaru tego doświadczenia. Brzmi ono: Do czego człowiek został powołany? Na pierwsze można odpowiedzieć bez metafizyki, na drugie bez metafizyki odpowiedzieć się nie da. Te pytania tylko pozornie znaczą to samo. Pierwsze może być sprowadzone do analiz postaw ludzkich i ogranicza religię do dostarczenia (jednej z wielu) teorii moralności. Jest oczywiste, że tak ograniczona religia może stać się

³¹ F. König, *Chrystus i świat*, tłum. H. Kocwa, M. Urbanowa, Kraków 1975, s. 33.

z czasem niepotrzebna, gdyż teoria moralności nie musi opierać się na religii. Wiara w Boga nie gwarantuje moralnego dobra, ale też odrzucenie Boga nie oznacza życia niemoralnego. Dlatego radykalnym błędem jest sprowadzanie naszych religijnych relacji z Bogiem, światem i drugim człowiekiem oraz doświadczenia religijnego do zwykłych koncepcji i postaw moralnych. Pisał dosadnie Claude Tresmontant: „Redukowanie go do jakiejś moralności, to w rzeczywistości ni mniej, ni więcej, tylko zdrada”³².

Jednak religia pozbawiona podbudowy metafizycznej nie jest w stanie dostrzec głębszego wymiaru niż ten właśnie, wymiar moralny. Niejako zwrotnie, ograniczona do moralizatorstwa, zaczyna też tworzyć nową metafizykę, w której obraz Boga zostaje przekazany w karykaturze groźnego sędziego, który tylko oczekuje złamania kodeksów, aby móc sądzić i karać człowieka. Taka zafalszowana religia nie potrafi już ujawnić tego, że jest tajemnicą istnienia człowieka, którą odkrywa się przez metafizyczne pytanie „Do czego człowiek został powołany?”, a nie przez to „Jak być dobrym?” Więcej nawet, również wymiar moralny (jako część składowa każdej religii), aby mógł naprawdę ukazać się w czystej postaci, musi zakładać odwołanie się do metafizyki, lecz nie do tej fałszywej metafizyki „Boga jako strażnika moralności”. Dosadnie wskazywał na to Dietrich von Hildebrand: „Rdzeniem moralności jest uwielbienie Boga, a rdzeniem braku moralności jest wykroczenie przeciwko Bogu”³³. Zwycięstwo „moralizatorskiej religii” dostrzec można również w tym, że jednym z najbardziej zaniedbanych zadań katechetycznych jest pomijanie konieczności przypominania człowiekowi, że ma takie metafizyczne potrzeby. Takich potrzeb nie rozwija się przez moralizujące kazania ani też utrzymywanie człowieka przy religii za cenę podtrzymywania jego niedojrzałości, lecz przez odważne zachęcanie do poszukiwań i aktywnego myślenia o Transcendencji. „Religia jest odpowiedzią na ostateczne pytania człowieka” – mówił Heschel³⁴. Jednak, aby była ta odpowiedź, muszą bardzo poważnie być potraktowane same pytania. Nie da się jednak tego uczynić bez metafizyki. Religia bez metafizyki podlega też modzie na unowocześnianie. W tej postawie wydaje się, że człowiek tylko wtedy ewentualnie przyjmie jakąś religię, gdy podda się ją modernizacji, gdy przestanie ona być opresyjna i tak naprawdę, to religia ma się dostosować do terażniejszości i człowieka. Postulat unowocześnienia religii i dostosowania jej do współczesnych potrzeb jest jednak znakiem kryzysu religijności, a jeszcze bardziej znakiem zapomnienia metafizyki.

³² C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 153.

³³ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2000, s. 133.

³⁴ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, s. 9.

Zakończenie

W ramach teologii istnieje konieczność filozofowania.

Karl Rahner

Przyglądając się relacji religii i metafizyki w naszej kulturze, łatwo dostrzec, że wyznacza ona pewien kierunek niewiary na Zachodzie. Jest to postępujący proces zagubienia metafizyki, pominięcie pytań metafizycznych i jednocześnie usuwanie z religii Tajemnicy i sprowadzanie jej jedynie do kulturowych, antropologicznych i historycznych mitów i opowieści. Wydaje się w tym wszystkim, że wystarczyło zdjąć z religii osłonę metafizyczną, aby zagubiło się religijne doświadczenie lub przynajmniej utraciło tradycyjny, teocentryczny charakter. Bez metafizyki religia wpada w niebezpieczeństwo przeakcentowania zagadnień antropologicznych i etycznych. Bez niej gubi się też wymiar teocentryczny, rozbudowuje antropocentryczny i sprowadza się do realizacji planów ludzkich przy pomocy Boga. Religia musi być jednak teocentryczna, aby naprawdę była religią, musi być realizacją planów Boga w człowieku. W tych wymiarach antropocentrycznych i moralnych nie wypełnia się żadna z nich, a już z pewnością nie wypełnia się chrześcijaństwo. Do zadań metafizyki należy ochrona (i osłona) teocentrycznego wymiaru religii. To również metafizyka uniemożliwia upadek religii w subiektywizm i prywatyzację wiary.

Nie mniej ważna jest osłona, jaką otrzymuje metafizyka od religii. Pełnej wartości metafizycznego poznania nie można uzyskać, jeśli podejmuje się próbę wyjaśnienia całości bytu za pomocą jakichś jego fragmentów. Taki redukcjonizm jest oczywiście najłatwiejszą drogą rozwiązywania problemów metafizycznych, lecz drogą błędną. Religia skutecznie chroni metafizykę przed takim postępowaniem. Dzięki niej metafizyka nie może sobie ułatwiać realizacji swych zadań i próbować określić „wszystko” przez łatwe odwołanie się do jakiejś grupy własności. Dlatego do zadań religii wobec metafizyki należy taka ochrona tajemnicy istnienia, bez której metafizyka nie jest w stanie właściwie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o wszystko i popada w błąd redukcjonizmu.

Jak łatwo dostrzec, próba rozłączenia religii i metafizyki prowadzi w niebezpiecznym kierunku degradacji zarówno jednej, jak i drugiej. Konieczność tych wzajemnych związków można obserwować również w kryzysowym stanie współczesnej kultury Zachodu. Łatwo dostrzec, że kryzys religijny idzie w parze z kryzysem metafizycznym. Wydaje się, że te dwa wymiary kryzysu jakoś wzajemnie się warunkują. Oczywiście trudno określić, który z nich jest pierwotny, a który jest tylko następstwem. Niemniej dosyć powszechne są w filozofii tezy o kulturze „postmetafizycznej” i najczęściej są one też spójne

z tezami o kulturze „postreligijnej”. Obserwując ten kryzysowy stan kultury, można postulować pewien ratunek w ponownym ożywieniu metafizycznym, który byłby jednocześnie ożywieniem religijnym. Stąd trzeba zapytać, o jaką metafizykę chodzi, która wskaże na religię, ale też o jaką religię chodzi, która domagać się będzie metafizyki. Czy religia jest w stanie ożywić metafizykę, a może odwrotnie, to właśnie metafizyka przyczynić się może do odbudowania religijnego wymiaru życia człowieka Zachodu? I na koniec trzeba jeszcze zapytać szczególnie o chrześcijaństwo. Jeśli uznamy, że każda religia potrzebuje „metafizycznej osłony”, to jakiej metafizyki potrzebuje chrześcijaństwo i czy w ogóle potrzebuje.

Odpowiadając na pierwsze pytanie, należy podkreślić, że religia potrzebuje takiej metafizyki, która wzmocni jej wymiar wspólnotowy, uniemożliwi sprowadzenie do prywatnej „wiary w cokolwiek” i ograniczenie do moralistyki. Religia bowiem potrzebuje metafizyki jako sposobu pielęgnacji zdolności do zdumienia światem i zachęty do poszukiwań, lecz potrzebuje jej również w tym, aby ciągle podtrzymywać w człowieku pytania i tajemnice egzystencji i nie pozwolić zatrzymać się w luksusie dogmatów i tradycji. Z kolei metafizyka potrzebuje takiej religii, aby dzięki niej nie zapomnieć o pytalności filozofii, nie poddać się przekształceniu w ontologię i zakończeniu filozofii w analizie przedmiotowości i dekonstrukcji istnienia. Jeśli chodzi o potrzebę metafizyki w chrześcijaństwie, to jest ona oczywista. Alfred N. Whitehead pisał: „Od początku było ono religią poszukującą metafizyki – odwrotnie niż buddyzm, który jest metafizyką generującą religię”³⁵. Wydaje się, że taka osłona religii przez metafizykę w przypadku chrześcijaństwa wymaga „mówienia o Bogu”: im więcej mówi się o Bogu i sprawach duchowych, tym bardziej religia otrzymuje taką osłonę przed degradacją i zagubieniem. „Chrześcijaństwo przedstawia się nie jako twór stojący ponad naturą, lecz jako jej podniesienie, wniebowzięcie, przemienienie, jako łaska, która działa na przyrodzone władze, nie unicestwia ich, lecz umacnia, opiera się na racjonalnych podstawach, i udoskonala nie tłumiąc”³⁶. W chrześcijaństwie zasadnicze jest pierwotne zakorzenienie człowieka w czymś „innym” niż codzienność naszego życia. Hans U. von Balthasar dowodził, że chrześcijanin naszego czasu jest nawet ustanowiony stróżem metafizyki³⁷. Co to znaczy? Po pierwsze, oznacza to, że nie można ulegać tendencjom zacierania granic i przekształcenia religii w metafizykę ani metafizyki w religię. Tej pierwszej tendencji ulegał zawsze gnostycyzm, widząc w religii tylko niższy stopień poznania metafizycznego czy też

³⁵ A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 56.

³⁶ M. Blondel, *Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak” 7-8 (1990), s. 4.

³⁷ Por. D. Oko, *Stróż metafizyki. Katolicko-protestancki spór o filozofię pierwszą*, w: *Metafizyka i religia*, red. W. Kowalski, T. Obolevitch, Kraków 2006, s. 122.

„metafizykę drugiej klasy”³⁸. Tej drugiej ulegają (również dzisiaj) ci wszyscy, dla których pomysły metafizyczne przekształcają się w religię.

Czy mamy jednak szansę zachować odrębność metafizyki i religii, ale jednocześnie nie rezygnować ze wzajemnych wpływów? Czy metafizyka współczesna jest jeszcze w stanie dostrzec i poważnie potraktować religię? Ale również czy współczesna religia potrafi jeszcze zatęsknić za metafizyką? To są pytania, przed którymi staje współczesna kultura i od odpowiedzi na nie zależy jej przyszłość. Dzisiaj coraz częściej uświadamiamy już sobie (i to z głębi naszej kultury) potrzebę metafizyki: potrzebujemy takiego myślenia, potrzebujemy takich pytań o istnienie, o sens, o skąd i dokąd człowieka, ale też potrzebujemy odpowiedzi, a sam opis fenomenów nie wystarcza ani do zrozumienia świata, ani tym bardziej do naszego istnienia. Problemów metafizycznych – mimo często podejmowanych prób – nie udało się zredukować i usunąć z kultury. Coraz lepiej zaczynamy rozumieć, że tych problemów nie da się rozwiązać, lecz nie oznacza to wcale, że należy zmierzać do ich usunięcia z życia jednostek, społeczności i kultur. I nawet gdy człowiek odmówi woli do formułowania takich pytań, to i tak udziela na nie odpowiedzi swoim życiem. Należą one bowiem do ludzkiej egzystencji i bez nich, bez odpowiedzi, ale i bez formułowania samych pytań, nie jest to już „ludzkie istnienie”. Stąd poszukiwania metafizyki i wskazywanie na możliwości (i konieczność) innego myślenia niż tylko takie, które nastawione jest na użyteczność, które tworzy symulacje rzeczywistości i „świat na niby”, stale nam towarzyszy. Jeśli wskazuje się często na powrót religii w kulturze współczesnej, to trzeba ten powrót odebrać również jako nadzieję dla metafizyki.

RELIGION AND THE METAPHYSICAL SEARCH OF MODERN MAN

Summary

Contemporary post-metaphysical culture undertook the express fight against absoluteness and universality by propagating and defending pluralism. It seemed that if instead of the quest for what is universal and absolute there will be almost infinite magnitude of views, opinions, meanings etc., everybody will find something for himself what will be his own meaning. The loss of the reference to what is absolute and universal led though to the loss of concrete goals, values and meanings. But we cannot “manage diversity” if we lack this reference. What is more, the world becomes closed and limited and it recedes to the static and locked-in state in which admittedly

³⁸ Por. M. Scheler, *Problemy religii*, s. 51.

everything is in flux, views are being liberally changed, meanings accepted and rejected depending on the moment, but actually everything is motionless in the closed world. If we know all of this and deeply experience the crisis of the meaning of existence that stems from the rejection of metaphysics and from the surrender of culture to the most important questions and to boot fragmentation of reality becomes dangerous and destructive, then the revival of metaphysical thinking becomes the need of our world. The man itself is not enough; neither the culture that tantalises itself with self-sufficiency; both of them lose the meaning of their existence. Man cannot indefinitely recede from the world. On the contrary, he has to place this world within some meaningful order. All these needs are metaphysical. The quest for the foundation of all meaning has been the essence of metaphysics for ages. That is why we experience not only longing for metaphysics but we also enter the way of the search for it. However, before the quest for metaphysics there are metaphysical quests which purpose is to recall questions and to slowly teach the man these questions anew. For we are bonded with the absolute – not necessarily with the “existence of the absolute” but inescapably with “questions about it”.

Keywords: religion; metaphysics; culture; man

Słowa kluczowe: religia; metafizyka; kultura; człowiek

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.
- Albert H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991.
- Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2007.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, Kraków 1993.
- Blondel M., *Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak” 7-8 (1990), s. 3-18.
- Bocheński I.M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, Warszawa 1986.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969.
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Halik T., *Drzewo ma jeszcze szansę. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005.
- Hildebrand von D., *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2000.
- Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Poznań 1999.
- König F., *Chrystus i świat*, tłum. H. Kocwa, M. Urbanowa, Kraków 1975.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Hrsg. T. Kobusch, M. Erler, Leipzig 2002.
- Oko D., *Stróż metafizyki. Katolicko-protestancki spór o filozofię pierwszą*, w: *Metafizyka i religia*, red. W. Kowalski, T. Obolevitch, Kraków 2006, s. 115-127.
- Ratzinger J., *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa (Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice, Watykan, 18 IV 2005)*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005), nr 6 (274), s. 29-30.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Schlick M., *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis” nr 1, 1930/31, s. 4-11.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006.
- Sobota D., *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa 2017.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Weber L., *Überwindung der Metaphysik in der Theologie*, Herbolzheim 2005.
- Whitehead A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.

MAREK SZULAKIEWICZ – profesor zwyczajny, filozof, absolwent Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, stypendysta Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) i Österreichischer Austauschdienst (ÖAD) w Wiedniu, Lipsku i Heidelbergu, kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu. Zajmuje się filozofią kultury, antropologią, filozofią dialogu, filozofią religii oraz metafizyką. Jest autorem piętnastu książek i licznych artykułów poświęconych filozofii współczesnej i ważnym problemom współczesnej kultury. Ostatnio opublikował: *Czas i to, co ludzkie* (Toruń 2011, nominowana do Nagrody Feniks 2012 oraz do Nagrody im. Jana Długosza 2012), *O człowieku w czasach trudnych* (Toruń 2012), *Zapiski z przelotu wieków* (Toruń 2013), *Poszukiwania metafizyczne* (Toruń 2014), *Filozofia na co dzień* (Toruń 2015), *Naznaczeni tymczasowością* (Toruń 2017).

SERGIUSZ NIZIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Polemika Xaviera Zubiriego z fenomenologiczną koncepcją religii

Kanony współczesnego filozoficznego myślenia o religii wyznaczają fenomenologów, którzy wiążą religię z *sacrum*¹. Krytyczny wobec tego nurtu Xavier Zubiri tworzy własną metafizyczną koncepcję religii. Poniższy tekst jest jedynie próbą odtworzenia myśli tego hiszpańskiego filozofa. Z racji obfitości materiału forma artykułu uniemożliwia szczegółowe ukazanie poglądów, przeciwko którym Zubiri występuje.

Dla autora *Estructura dinámica de la realidad* kluczowymi pojęciami w rozumieniu religii są terminy związane z władzą, jaką ma rzeczywistość. Są nimi władza rzeczywistości, religacja oraz boskość (*deidad*). Pojęcia te oddają doświadczanie władzy, jaką ma rzeczywistość zarówno wobec człowieka, jak i kosmosu.

Boskość i przejawy jej działania

W przypadku człowieka moc ta ma związek z ludzką sferą osobową. Zubiri wyróżnia w niej element stały oraz zmienny. Pierwszym z nich jest moja rzeczywistość substancyjna (*realidad sustantiva*), czyli osoba (*personidad, persona*). Jest to forma rzeczywistości, która nie tylko jest rzeczywista, ale także jest moja. Jestem zatem nie tylko rzeczywisty jak wszystkie rzeczy, ale dodatkowo jestem „swój”, czyli przysługuje mi cecha posiadania samego sie-

¹ Choćby: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 160n; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

bie. To posiadanie samego siebie nie jest jakimś aktem, tylko czymś poprzedzającym każdy akt osoby². Natomiast elementem zmiennym ludzkiej sfery osobowej jest Ja czy też osobowość (*Yo, personalidad*). Nie jest to osoba, tylko bycie (*ser*) osoby, czyli jej znajdowanie się pośród rzeczy w świecie. Ja (osobowość) się zmienia ze względu na akty, które spełnia osoba, odnosząc się do rzeczywistości wobec niej zewnętrznej. Według Zubiriego osobowość nie jest zasadniczo konceptem psychologicznym, tylko bytowym (*entitativo*), gdyż jest figurą bycia, które przyjmuje osoba, sprawując swoje akty. Ja oznacza osobę jako ponownie obecną (*reactualizada*) w aktach tejże osoby. Ja to te akty osoby, które są „późniejsze” niż samoposiadanie. To w nich osoba się reafirmuje i przez to konstytuuje swoje bycie³. Modulując swoje bycie, człowiek konfiguruje swoje Ja, realizując się w różnych formach rzeczywistości, gdyż każdy akt osoby jest przyjmowaniem jakiejś formy rzeczywistości. Każde odniesienie do rzeczy, innych osób, do siebie samego, to nowy akt osoby i nowa forma bycia – przejaw życia osobowego. Dlatego, zdaniem Zubiriego, człowiek potrzebuje rzeczywistości względem siebie zewnętrznej, aby mógł się spełniać osobowo⁴.

Zubiri mówi, że człowiek żyje i tworzy swoją osobowość w oparciu o rzeczywistość czy też dzięki niej (*desde la realidad*). Oparciem dla człowieka nie są rzeczy z racji bycia takimi, jakie są, ale z tej racji, że są rzeczywiste. To rzeczywistość tworzy Ja, choć dokonuje się to dzięki aktom osoby⁵.

Zubiri analizuje szczegółowo, jaka jest rola rzeczywistości w tworzeniu Ja. Jest ona dla Ja czymś ostatecznym, gdyż człowiek dąży do pełnego samoposiadania, a to dokonuje się przez odniesienie do całej rzeczywistości. W tym sensie dla Ja rzeczywistość jest czymś ostatecznym, gdyż do niej odnoszą się finalnie wszystkie ludzkie akty⁶. Ponadto w procesie tworzenia Ja rzeczywistość umożliwia poszczególne ludzkie wybory i do nich niejako przymusza, czyli narzuca się, popychając człowieka do tworzenia się w swojej sferze osobowej⁷. To dzięki tym trzem działającym jednocześnie cechom rzeczywistości wpływa ona na kształt Ja. Tę jej zdolność oddziaływania na osobę Zubiri nazywa władzą boskości⁸ (*el poder de la deidad*), którą także określa jako władzę rzeczywistości (*el poder de lo real*)⁹.

² X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 2012, s. 58-59 (dalej: HD).

³ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006, s. 33-34 (dalej: PFHR).

⁴ HD, s. 7; A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, “Razón y Fe”, nov. 1988, s. 324-325.

⁵ Por. HD, s. 180.

⁶ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 219.

⁷ PFHR, s. 38-40.

⁸ Boskość (*deidad*) to nie bóstwo czy też Bóg (*divinidad*).

⁹ PFHR, s. 61.

Z kolei zależność Ja od rzeczywistości Zubiri nazywa *religacją* (*religación*). Człowiek jako osoba jest rzeczywistością religowaną, to znaczy, że „każdy ludzki akt jest aktualizacją tego, co w rzeczywistości ostateczne, a więc i fundujące tę rzeczywistość”¹⁰. Ponieważ w religacji ma miejsce fundowanie ludzkiego Ja, zatem bycie wśród rzeczy nie jest zwykłym przebywaniem w świecie, tylko warunkiem życia osobowego. Zdaniem Zubiriego, religacja nie jest jakimś teoretycznym konceptem, tylko faktem doskonale stwierdzalnym¹¹. Innymi słowy, religacja umożliwia życie osobowe¹². Każdy akt osobowy, choćby najmniejszy, zawsze kształtuje formę mojego bycia osobowego i jest doświadczeniem (*experiencia*) boskości. Prawdę powiedziawszy, człowiek nie ma doświadczenia boskości – właściwiej byłoby powiedzieć, że człowiek w swoim życiu osobowym jest doświadczeniem boskości¹³.

Trzeba pamiętać, że nie jest to jeszcze doświadczenie Boga/bóstwa (*divinidad*), jest to doświadczenie rzeczywistości w jej mocy, które nie jest jeszcze żadną religią pozytywną, ale ma związek z religijnością jako taką, bo właśnie to ono leży u podstaw każdej religii. W tym sensie religijność należy do struktury osobowej każdego człowieka. Tak samo religacja nie jest żadną religią pozytywną, ale czymś, bez czego nie istniałaby ona w żadnej formie¹⁴.

Zubiri stwierdza, że boskość przejawia się nie tylko pod postacią religacji w człowieku, ale także w kosmosie jako władczość (*poderosidad*) tego, co rzeczywiste¹⁵. W tym wymiarze boskość to władza żywa, źródło wszystkich rzeczy, władza fundamentu wszystkich rzeczy realnych, kierująca kolektywem ludzkim, władza przeznaczenia, decydująca o jedności fizycznej i moralnej kosmosu, która wszystko wypełnia, która trwa wiecznie. Bóstwa (*divinidades*) to manifestacje i konceptualizacje boskości¹⁶. W kulturach prymitywnych boskość jest interpretowana pod postacią animizmu i magii¹⁷. Z kolei mit religijny to konceptualizacja władzy rzeczywistości jako władczości. W micie rzeczy stają się siedzibą władczości¹⁸. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w starożytnej Grecji. Zubiri uważa, że greckie *physis* jest odzwierciedleniem boskości. Grecy władzę tę nazywali naturą i sądzili, że jest boska, bo jest we-

¹⁰ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 222; A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 321.

¹¹ HD, s. 98-99.

¹² PFHR, s. 40; A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1 (1987), s. 112.

¹³ PFHR, s. 52-53.

¹⁴ PFHR, s. 53.

¹⁵ *Poderosidades* – neologizm Zubiriego.

¹⁶ PFHR, s. 45-50.

¹⁷ D. Gracia, *Religación y religión en Zubiri*, w: *Filosofía de la religión*, red. M. Fraijó, Trotta, Madrid 1994, s. 491-512 [s. 7 maszynopis].

¹⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1984, s. 199 (dalej: IRE).

dług nich nieśmiertelna, niewyczerpywalna, zawsze młoda. Tymczasem, według autora *Estructura dinámica de la realidad* rzeczy ani nie są bogami, ani nie są boskie, ale mają coś z jednego i drugiego – są właśnie (jedynie) boskością¹⁹. Uważa on, że boskość jest rzeczywistością rzeczy, o ile te przenoszą władzę Boga oraz manifestują swoje w Nim ukonstytuowanie²⁰. Boskość jest obecnością Boga jako rzeczywistości ostatecznej, umożliwiającej wybór i przymuszającej do niego w rzeczach na zasadzie konstytuowania ich rzeczywistości²¹.

Czym jest boskość

Władza rzeczywistości, czy też władza boskości, jest ufundowana w Bogu. Jest obecna w rzeczach i ma związek z ich istotą, którą jest Bóg, ale nie jest formalnie władzą Boga. Podobnie rzecz realna nie jest formalnie Bogiem. Niemniej jednak władza rzeczywistości przenosi władzę Boga. Dlatego rzeczy realne są „siedzibą” Boga jako władzy. Władza rzeczywistości (boskości) jest „manifestacją” jej fundamentu, czyli Boga²². Zubiri odwołuje się do znanej wypowiedzi św. Teresy z Ávila, która przeżywszy ekstazę w kuchni, stwierdza, że „Bóg jest obecny wśród rondli”. Interpretuje on słowa świętej w ten sposób, że Bóg nie jest dodatkową rzeczą wśród garnków. Według niego przywołane zdanie Teresy oznacza, że dla mistyka boskość jest czymś obecnym w rzeczach²³. W konsekwencji nie mamy do Boga innego dostępu, jak w rzeczach²⁴.

Boskość ukazuje się człowiekowi jako władza transcendentna – nie w takim sensie, jak rozumiemy transcendencja Boga wobec świata, tylko w sensie przekraczania każdej pojedynczej rzeczy, jednocześnie obejmując ich całość²⁵. Z boskością jest związany pewien problem – enigma. Nie wiemy bowiem, skąd rzeczy mają tę moc nad człowiekiem, że umożliwiają mu jego życie osobowe. Istnieje pewna tajemnicza dysproporcja między tym, co człowiek przeżywa w religacji, a tym, co rzeczy człowiekowi umożliwiają (życie osobowe i możliwości wyboru) i do czego go obligują (konieczność wybierania)²⁶. Tym samym tworzenie Ja nie jest do końca wyjaśnione – Zubiri powiedziałaby

¹⁹ HD, s. 174.

²⁰ D. Gracia, *Religación...* [s. 10 maszynopis].

²¹ HD, s. 472.

²² HD, s. 173.

²³ PFHR, s. 59.

²⁴ HD, s. 203.

²⁵ PFHR, s. 45-46.

²⁶ HD, s. 8.

enigmatyczne²⁷. Jeśli konfigurowanie Ja ma związek z władzą rzeczywistości (władzą boskości) i religacją, domagają się one fundamentu, który będzie rzeczywistością pełną, uzdalniającą władzę rzeczywistości (boskości) i religację do tworzenia Ja²⁸, dlatego człowiek musi odpowiedzieć sobie na pytanie, co jest fundamentem rzeczywistości. Odpowiedź na nie ułatwia mu znajdowanie się w rzeczywistości i pogodzenie się ze swoją od niej zależnością. Stąd problem fundamentu, a w konsekwencji i Boga, jest problemem mojego życia osobowego²⁹.

Ta problematyczność przejawia się jako niepokój obecny w głosie sumienia i w woli prawdy realnej. Prowadzi on do poszukiwania fundamentu. Stawianie się osoby to próby odnalezienia fundamentu mojego Ja. Właśnie w to poszukiwanie wpisuje się w problem Boga³⁰. Dlatego można powiedzieć, że człowiek staje w swoim wymiarze osobowym, szukając rzeczywistości-fundamentu. Dokonuje się to niezależnie od świadomości, że to właśnie Bóg umożliwia mu życie osobowe. Zubiri tę wewnętrzną ludzką zależność od władzy przenoszonej przez rzeczywistość nazywa odniesieniem teologalnym. Teologalny (a nie teologiczny – dotyczący Boga) w tym wypadku to dotyczący odniesienia człowieka do Boga obecnego, ale i ukrytego w rzeczach jako ich fundament. Odniesienie teologalne jest wcześniejsze niż jakkolwiek wiara religijna, ale tę wiarę umożliwia³¹. Moment teologalny człowieka jest jego elementem konstytutywnym³².

Przybieranie coraz to nowych postaci Ja stanowi stały i konstytutywny niepokój ludzkiego życia³³. Dlatego głos sumienia nie jest fenomenem czysto moralnym, lecz przede wszystkim metafizycznym. Jest to oddźwięk, echo (*resonancia*) fundamentu. Głos sumienia nie mówi, czym jest ten fundament, ale jest brzmieniem fundamentu w ludzkim duchu³⁴. Jest on różny u różnych ludzi z odmiennych kultur. Pod wpływem głosu sumienia człowiek wybiera jakąś formę rzeczywistości. Nawiązując do Heideggera, Zubiri pisze o głosie sumienia, który mówi człowiekowi, która forma rzeczywistości jest dlań właściwa³⁵. To dyktat władzy boskości poprzedzający każdą religię pozytywną. Dlatego też jest obecny u ateistów lub agnostyków³⁶.

²⁷ HD, s. 163.

²⁸ Por. HD, s. 112-114; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 215.

²⁹ HD, s. 122.

³⁰ HD, s. 112-114.

³¹ HD, s. 122-123.

³² HD, s. 5-6.

³³ PFHR, s. 36.

³⁴ PFHR, s. 64-67.

³⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 230.

³⁶ PFHR, s. 301.

Wola prawdy realnej

Poszukiwanie fundamentu wynika z woli prawdy³⁷. Jest ona związana z wolą wybrania jakiejś opcji, którą dostarcza rzeczywistość, uobecniając się w człowieku. Ta obecność rzeczywistości w inteligencji to prawda realna. Rzeczywistość jako prawda niesie w sobie dostępność, stałość i pewność (*patencia, firmeza, efectividad*), czyli umożliwia i umacnia życie osobowe. Człowiek pragnie być pełniej, dlatego też ciągle wybiera jakąś formę rzeczywistości. Rzeczywistość-fundament jest prawdą realną w stopniu najwyższym, bo jest źródłem boskości. Wobec tego człowiek, pragnąc umocnić swoje życie osobowe, poszukuje pełni prawdy, którą jest fundament. Ponieważ rzeczy są jedynie wektorami czegoś, co je funduje, co jest pełnią rzeczywistości, szuka on tej pełni, zwracając się ku fundamentowi³⁸.

Gdy uzna, że coś może być fundamentem jego Ja, pozwala mu się dzieć w sobie, czyniąc go swoim. Wtedy wola prawdy staje się wolą fundowania³⁹. Jest ona zasadą początkową ludzkiego życia osobowego rozumianego jako konfigurowanie własnego Ja⁴⁰. To właśnie ona inicjuje proces opisany poniżej, który ukaże poszczególne kroki szukania fundamentu, prowadzące do powstania religii (w celu umacniania życia osobowego). Wola fundowania nie jest jednorazowym aktem, ale pewnym stanowiskiem/stosunkiem, czyli czymś stałym w ludzkim życiu⁴¹. Wola prawdy stoi u genezy religii, czyli pewnego doświadczenia Boga umożliwiającego umacnianie życia osobowego⁴².

Zubiri mówi, że obecność źródłowa Boga w osobie ludzkiej przybiera szczególną postać. Ma ona charakter dynamicznego napięcia. Konkretnie jest to napięcie interpersonalne⁴³. Bóg jako fundament nie jest czymś zewnętrznie dodanym do człowieka, gdyż go funduje. Dlatego moja relacja do Niego ma charakter życiowy, jest bliskością (*intimacion*) życiową. Z racji bycia fundamentem Jego obecność jest we mnie dynamiczna. Jest to dynamizm religijujący, czyli obecny w konfigurowaniu mojego Ja. Bóg jest fundamentem pełni mojego życia, całego mojego bycia. To wszystko, zdaniem Zubiriego, zaciera różnicę między Bogiem a człowiekiem. Ja jest rzeczywiste, będąc w Bogu. Z drugiej strony nie jestem Bogiem, tylko sobą. Człowiek i Bóg nie są sobie przeciwstawieni. Bycie nie-Bogiem jest pewnym sposobem bycia człowieka „w” Bogu. Właśnie to stanowi „napięcie teologiczne”, które konstytuuje ludz-

³⁷ A. Pintor-Ramos, *Dios...*, s. 113.

³⁸ Por. HD, s. 111-114.

³⁹ HD, s. 269.

⁴⁰ HD, s. 307.

⁴¹ HD, s. 271.

⁴² HD, s. 547

⁴³ HD, s. 205.

kie życie osobowe⁴⁴. Człowiek jest istotą otwartą, co przejawia się w religacji. Dlatego w swojej religowanej otwartości jest rzucony „ku” Bogu. Dostęp do Niego nie ma charakteru spotkania, tylko „odniesienia”, czyli bycia „ku” dzięki rzeczom, które są „w” Bogu, bo Bóg jest ich fundamentem, przyczyną wewnętrzną. Dlatego człowiek musi tworzyć swoje Ja „w” Bogu. Tworzy je „w” Bogu (ostateczność), z Bogiem (możliwość) i dla Boga (pobudzenie). Ta zależność tworzy napięcie teologalne między Bogiem a człowiekiem⁴⁵.

Obecność Boga w rzeczach konstytuuje (*constituyente*) istotę każdej rzeczy. Bóg jest formą każdej rzeczy. Należy to rozumieć jako konstytuujące rzecz dawanie Boga z siebie samego. Powoduje ono, że rzeczy są realne i działają dzięki temu, czym są z siebie. To też jest powodem nazywania Boga przez Zubiriego rzeczywistością źródłową (*realitas fontanalis*). To ona powoduje w człowieku napięcie teologalne. Choć rzeczywistość Boga jest niezależna od świata, a więc Bóg jest wobec świata transcendentny, to jednak dostęp do boskiej transcendencji jest przez rzeczy i tylko w nich, bo Bóg jest źródłem realności rzeczy i ich władzy wobec Ja. Dlatego Zubiri mówi, że Bóg jest transcendentny w rzeczach⁴⁶ i jest On transcendencją źródłową⁴⁷.

Napięcie teologalne pokazuje, że człowiek i Bóg są różni, ale nie są sobie obcy, bo Bóg jest obecny wewnętrznie i formalnie w każdej rzeczy realnej, także w człowieku. Ponadto przez władzę boskości konstytuuje ludzkie Ja. Dlatego relacja donacji Boga w boskości jako rzeczywistości źródłowej i ludzka odpowiedź w postaci przyjęcia tejże donacji ma dla człowieka charakter wewnętrzny, a nie zewnętrzny. Przyczynia się ona do umocnienia życia osobowego. Zubiri mówi, że osoba Boga jest momentem formalnym człowieka tworzącego swoje Ja. Człowiek, tworząc swoje Ja, nie czyni tego całkowicie sam jako osoba zupełnie niezależna od Boga. Każda aktywność człowieka, w tym tworzenie własnego Ja, ma miejsce „w” rzeczywistości i „w” Bogu. Działanie Boga nie jest jakimś dodatkiem do mojego działania. Używając języka antropomorficznego, można powiedzieć, że Bóg skomplikował (*ha complicado*) swoją boską rzeczywistość, dając się *ad extra* osobom ludzkim. To bycie nie-Bogiem jest elementem pozytywnym bycia osobą ludzką. Wzajemne zawieranie się czy też pociąganie się Osoby Boskiej i ludzkiej jest napięciem. Napięcie to jest przyczynowaniem osobowym, o czym za chwilę⁴⁸.

⁴⁴ HD, s. 177-179.

⁴⁵ HD, s. 200; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 223.

⁴⁶ HD, s. 11.

⁴⁷ HD, s. 194-195; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 183; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Oviedo 1990, s. 112-113.

⁴⁸ HD, s. 574.

Aby oddać charakter zależności czy też więzi między Bogiem a człowiekiem, Zubiri wprowadza termin przyczynowania międzyosobowego. Oddziaływanie między Bogiem a człowiekiem na poziomie osobowym nie ma charakteru przyczynowego w tym sensie, w jakim rozumie je fizyka. Działanie Boga w napięciu międzyosobowym ma charakter przyczynowania (*causal*), ale nie jest to ani przyczynowanie sprawcze, ani celowe. Między osobami ma miejsce funkcjonalność (*funcionalidad*). Jest to przyczynowanie między osobami, czyli pomiędzy tym, „kim” są osoby. Jest to przyczynowość osobowa (*causalidad personal*), którą nie zajmują się nauki przyrodnicze⁴⁹.

Przyczynowość osobowa jest ściśle metafizyczna. Przyjaźń, wsparcie, towarzyszenie nie mają charakteru wyłącznie psychologicznego. Struktura metafizyczna rzeczywistości osobowych jest wcześniejsza od poziomu psychologicznego. Według Zubiriego przyjaźń jest modalnością metafizyczną przyczynowości międzyosobowej i pozwala zrozumieć przyczynowość międzyosobową Boga z każdym człowiekiem. Oznacza ona, że każda forma ludzkiego odniesienia do Boga jest czymś radykalnie wewnętrznym w stosunku do osoby ludzkiej i jest czymś, co stanowi moment dynamizmu wewnętrznego i formalnego, według którego rozwija się życie osobowe. Bóg, będąc we wnętrzu człowieka, pomaga mu właśnie z jego wnętrza. Dlatego pomoc, słuchanie, pocieszanie, jakiego doświadcza się ze strony Boga, mają charakter metafizyczny. Nie są to momenty tylko psychicznego życia ludzkiego, są to momenty pierwotnie metafizyczne. Dlatego, niezależnie od świadomości, człowiek ma doświadczenie Boga. Nie jest to doświadczenie empiryczne jakiegoś przedmiotu, ale doświadczenie metafizyczne fundowania własnego bycia osoby (Ja). Jest to samo w sobie doświadczenie Boga⁵⁰.

Metoda poszukiwań fundamentu. Rozum teologiczny

Diego Gracia stwierdza, że metodą, którą posługuje się człowiek w poszukiwaniu fundamentu rzeczywistości, jest rozum teologiczny (*razón teológica*) nastawiony na poszukiwanie bóstwa (*divinidad*)⁵¹. Odpowiada on za powstanie religii. W tym miejscu warto zadać pytanie: Jak Zubiri definiuje rozum? Jest on (w bardzo dużym uproszczeniu) jedną z trzech modalności władzy poznawczej, którą Zubiri nazywa inteligencją odczuwającą. Pierwsza modalność tej władzy to aprehensja pierwotna. Dzięki niej rzecz jest jedynie percypowana jako impresja czegoś realnego⁵². W aprehensji pierwotnej nie wiem, czym

⁴⁹ HD, s. 220.

⁵⁰ HD, s. 220-224.

⁵¹ D. Gracia, *Religación...* [s. 13 maszynopisu].

⁵² IRE, s. 12-13.

rzecz jest, bo jest to jeszcze faza czysto receptywna i przedjęzykowa⁵³. Druga modalność to logos, który odnosi percypowaną rzecz do zasobu idei, jakim człowiek dysponuje w celu porównania rzeczy z nimi i ujęcia, czym jest rzecz w stosunku do innych rzeczy⁵⁴. Z kolei rozum, bazując na aprehensji pierwotnej oraz logosie, próbuje poznać fundament rzeczy, czyli rzeczywistość głęboką. Aby zobrazować, czym jest rozum, Zubiri posługuje się przykładem poznania, czym jest kolor. Jest on wprawdzie percypowany jako pewna rzeczywistość (aprehensja pierwotna), następnie jako kolor zielony (logos). Na końcu rozum poznaje jego istotę, stwierdzając, że kolor zielony jest falą elektromagnetyczną lub fotonem. Fala elektromagnetyczna, foton to rzeczywistość fundująca, rzeczywistość w głębi⁵⁵. Innymi słowy, kolor zielony według poznania racjonalnego (czy też rozumu) jest w istocie falą elektromagnetyczną lub fotonem⁵⁶. Rozum jest właśnie dotarciem do prawdy o tym, czym jest barwa w głębi. Jest to zatem rozumne wyjaśnienie, czym rzecz jest. Poszukiwanie fundamentu nie jest jednoznaczne i może być wielokierunkowe⁵⁷. Właśnie z takim działaniem inteligencji mamy do czynienia w religii, gdzie rozum szuka fundamentu boskości. Ponieważ może on być metafizyczny (szuka on wówczas fundamentu rzeczywistości), poetycki, naukowy (jak w przypadku wyjaśniania, czym jest światło), tak samo może być teologiczny, czyli z góry nastawiony na znalezienie jakiegoś bóstwa (*divinidad*) we władzy boskości (*deidad*). W przypadku religii mamy do czynienia z ostatnim typem rozumu⁵⁸.

Wychodzi on od tego, co jest dane, czyli od władzy boskości, i szuka w rzeczach ich fundamentu wyjaśniającego boskość. Chodzi więc o fundament wszystkich aspektów boskości (ostateczność, stwarzanie możliwości wyboru i przymuszanie do wybierania), a więc tego, co umożliwia tworzenie ludzkiego Ja w każdym jego aspekcie⁵⁹.

Jedną z definicji rozumu, jaką podaje Zubiri, brzmi tak: rozum to intelekcyjność (*intelección*), w której rzeczywistość głęboka (*realidad profunda*) obecna jest w inteligencji problematycznie i rzuca ją do poszukiwania według kanonu tego, co realne w głębi⁶⁰. Dla nas punktem wyjścia jest problematyczność boskości, która skłania człowieka do szukania jej fundamentu⁶¹.

Rzeczywistość w głębi, czyli rzeczywistość fundująca, jest tym, co przekracza rzeczy, które doświadczamy (czyli władzę boskości). Znaczy to, że nie

⁵³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 82-83.

⁵⁴ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 2008, s. 55-56 (dalej: IL).

⁵⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid 2008, s. 43 (dalej: IRA).

⁵⁶ IRA, s. 12.

⁵⁷ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 93.

⁵⁸ IRA, s. 151-154.

⁵⁹ PFHR, s. 294.

⁶⁰ IRA, s. 65.

⁶¹ IRA, s. 95.

poznajemy fundamentu bezpośrednio, lecz przez to, co jest bezpośrednio dane, czyli przez boskość (i zawarty w niej kierunek ku fundamentowi). Fundament ze swej strony jest tym, co pozwala poznać lepiej to, co bezpośrednio dostępne, czyli władzę rzeczywistości⁶². Nie wiemy, co może być fundamentem boskości, bo ten nie jest dany wprost. Stąd też rozum jest marszem (*marcha*) w kierunku nieznanego⁶³. Jeśli poprzednie dwa etapy intelektacji (aprehensję pierwotną i logos) Zubiri umieszczał na poziomie poznania fenomenologicznego, to rozum jest myśleniem zmierzającym ku temu, co nie jest dane⁶⁴.

Należy podkreślić, że myślenie zaczyna się od tego, co dane. To rzecz „daje do myślenia”, jednocześnie uaktywniając inteligencję do poszukiwań. Wtedy też rozum inteliguje rzecz tak, jak ona daje się pomyśleć. To rzecz daje rozum⁶⁵. Szukanie fundamentu nie dokonuje się w duchu racjonalistycznym. Tutaj Zubiri opowiada się zdecydowanie przeciw racjonalizmowi⁶⁶. To boskość w swojej problematyczności wymusza na nas poszukiwanie fundamentu, które jest zawsze późniejsze wobec doświadczenia rzeczywistości⁶⁷. To rzeczywistość wyrzuca inteligencję w pewnym kierunku⁶⁸.

Gracia mówi, że istnieją cztery etapy rozumu teologicznego, które wyrażają jednocześnie wolę prawdy: system referencji, szkic, doświadczenie oraz weryfikacja⁶⁹. W kolejnych paragrafach zostaną ukazane szczegółowo.

System referencyjny

Rzeczywistość inteligowana jest miarą (*mensura*) intelektacji jako rozumu. Każda rzecz jest pewną formą fundamentu, czyli jest przez ten fundament determinowana. To zdeterminowanie to miara. Stąd rzeczywistość to miara, według której każda rzecz jest realna, jest „z siebie”. Miara w każdej rzeczy jest następstwem obecnego w niej fundamentu⁷⁰. W intelektacji racjonalnej jest inteligowana z a s a d a - m i a r a tego, co rzeczywiste. Wskutek tego jest miarą samej siebie. Ta zasada-miara to kanon. Nie ma on jednak definitywnego charakteru. Może być konceptualny, emocjonalny, metaforyczny. Zmienia się wraz z liczbą inteligowanych rzeczy. Z jednej strony zawęża intelektację rzeczywi-

⁶² IRA, s. 42-43.

⁶³ IRA, s. 20-21.

⁶⁴ IRA, s. 25.

⁶⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 95-96.

⁶⁶ IRA, s. 32.

⁶⁷ IRA, s. 34.

⁶⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 217.

⁶⁹ D. Gracia, *Religación...* [s. 13 maszynopisu].

⁷⁰ IRA, s. 44.

stości, z drugiej ją umożliwia⁷¹. Wyznacza jedynie kierunek poszukiwań fundamentu. Każde poszukiwanie ma precyzyjny kierunek zdeterminowany przez to, co dostarczyły aprehensja pierwotna i logos, na których opiera się kanon. Zawsze można go ulepszyć. Stąd prawda rozumu może być przewyżczona⁷².

Choć poszukiwanie fundamentu (rzeczywistości głębokiej) ma charakter kreatywny i wolny, to wolność ta jest ograniczona. Jest to spowodowane tym, że fundament musi wyjaśniać to, co dane w aprehensji pierwotnej⁷³. Percypowane w niej rzeczy są bowiem rezonatorami fundamentu⁷⁴, który w procesie tym narzuca się człowiekowi w tym sensie, że niejako wymusza na nim odnalezienie tego, co jest tym fundamentem⁷⁵. Przechodząc do omawianej przez nas kwestii, czyli problematyczności tworzenia Ja na podstawie władzy boskości, należy uwzględnić, że charakter jej działania w stosunku do Ja stanowi sugestię, czym fundament może być⁷⁶. Sprowadza się to do tego, że „kierunek” odczuty we władzy boskości ma charakter inicjujący działanie rozumu, umożliwiając mu szukanie fundamentu⁷⁷. Nie ma poznania fundamentu bez odniesienia do władzy rzeczywistości, która jest w tym wypadku systemem referencyjnym (punktem odniesienia) dla rozumu⁷⁸.

Szkic

Do fundamentu możemy dotrzeć tylko, szkicując to, czym on może być. Mówiąc inaczej: potrzebujemy hipotezy (szkicu), aby poznać, czym ten fundament może być. Szkic jest pewną konstrukcją⁷⁹. Szkic fundamentu wymyśla się (*se inventa*) według kanonu. Ma to na celu przedstawienie racji, dla których to, co dane bezpośrednio, jest takie, jakie jest⁸⁰. To znaczy szkic (hipoteza) ma wyjaśniać zagadkę/enigmatyczność tego, co jest dane bezpośrednio. Zubiri mówi, że intelekta rozumowa dodaje rzeczywistości pewną nową strukturalnie wykreowaną w wolny sposób treść⁸¹ i właśnie ona jest hipotetycznym (bo jeszcze niezwyfikowanym) fundamentem⁸². Tworząc istotę czy też kreśląc

⁷¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 94-95.

⁷² IRA, s. 62-63.

⁷³ IRA, s. 90.

⁷⁴ IRA, s. 100-101.

⁷⁵ IRA, s. 107.

⁷⁶ IRA, s. 147.

⁷⁷ IRA, s. 144.

⁷⁸ IRA, s. 211-212.

⁷⁹ IRA, s. 220-221.

⁸⁰ IRA, s. 109.

⁸¹ IRA, s. 117.

⁸² M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 98.

szkic fundamentu, rozum przewiduje, czym rzecz mogłaby być (*prodría ser*) w swej głębi⁸³. Trzeba podkreślić, że we władzy rzeczywistości jest zawarta sugestia, czym mógłby być fundament. Każdy szkic opiera się na tej sugestii⁸⁴.

Rzecz jest dla nas manifestacją (*menifestaci3n*) jej fundamentu. Zmusza intelektę do zmierzania w jego kierunku. Można więc powiedzieć, że zawiera w samej sobie pewien szacunek tego, co jest jej fundamentem. Dlatego rozum to marsz szacunkowy (*en tanteo*)⁸⁵. Boskość zawiera już pewien szacunek tego, co może być jej fundamentem. Można powiedzieć także inaczej: sama postać religacji jest już pewnym szacunkiem tego, jaki powinien być Bóg. Dlatego szkicowanie fundamentu nawiązuje do boskości. To prowadzi do takiego szkicu bóstwa, które jest rzeczywistością ostateczną, dającą możliwości wyboru i nakłaniającą do wyboru. Bez takiego typu szkicu nigdy nie odkryje się fundamentu⁸⁶.

Nie jest oczywiste, że władza rzeczywistości wymaga szkicu typu teistycznego. Historia religii pokazuje, że zarówno idee teistyczne, jak i nieiteistyczne są równoważne⁸⁷. Zubiri zauważa, że na podejście rozumu do boskości mają wpływ czynniki indywidualne, społeczne, kulturowe, psychologiczne. Są one często nieświadome⁸⁸ i wpływają na kanon. Zubiri nazywa je *forma mentis*. Tutaj widać to, kim się jest: na przykład Grekiem lub Semitą⁸⁹. Każdy człowiek szuka Boga z perspektywy swojej społeczności i kultury. Dlatego rozum zawsze jest już jakoś określony z uwagi na poszukiwania (*raz3n instalada*), stąd droga poszukiwania Boga już mu się jakoś jawi. Nie stanowi to jednak przeszkody w poszukiwaniu. Największy wpływ na sposób poszukiwania Boga wywierają znaczące jednostki. Są to fundatorzy religii. W tym sensie szukanie Boga przez szacunek, a następnie szkic, jest zawsze doświadczeniem historycznym⁹⁰. Religia bowiem nie jest niczym indywidualnym. Będąc doświadczeniem Absolutu, jest odkryciem kolektywnym. Dlatego Zubiri mówi, że pod tym względem doświadczenie religijne nie jest atrybutem pojedynczego człowieka, tylko konkretnych ludzi. Stąd doświadczenie Żydów było inne niż pozostałych narodów Wschodu⁹¹. Jeśli wobec władzy rzeczywistości pojawia się jakiś uprzywilejowany szkic, to dlatego, że ku temu rozwiązaniu składają się kultura i język danego społeczeństwa⁹².

⁸³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, s. 100.

⁸⁴ IRA, s. 219-220.

⁸⁵ PFHR, s. 288.

⁸⁶ PFHR, s. 296.

⁸⁷ E. Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Santiago de Chile 2010, s. 337.

⁸⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, s. 95.

⁸⁹ IRA, s. 150-151.

⁹⁰ PFHR, s. 297.

⁹¹ D. Gracia, *Religación...* [s. 20 manuskrypt].

⁹² Por. E. Solari, *La raíz de lo sagrado*, s. 338.

Doświadczenie (*experiencia*) oraz weryfikacja

Dalszym krokiem rozumu jest doświadczenie (*experiencia*), czyli sprawdzenie, czy obrany szkic jest właściwy. Nie jest to konstatacja czysto umysłowa, tylko fizyczna próba⁹³. Zubiri uznaje za błąd poszukiwanie Boga jedynie w ramach czystej dialektyki rozumu rozumującego (*razón razonante*). Właściwe poszukiwanie Boga obejmuje następujące wymiary: moralny, uczuciowy, indywidualny, społeczny, ludzkiego bycia osobowego, w którym Bóg jest doświadczany⁹⁴. Doświadczenie polega na umieszczeniu szkicu w kontekście religacji na zasadzie próby w celu sprawdzenia, czy do niej pasuje⁹⁵. Jeśli początkowo idzie się od faktu konfigurowania Ja w religacji (w którym są zawarte sugestie odnośnie do tego, czym mogłaby być rzeczywistość głęboka), tworząc szkic fundamentu, to teraz w doświadczeniu idzie się na nowo do religacji, sprawdzając, czy szkic w niej umieszczony ją wyjaśnia, to znaczy, czy rozwiązuje enigmę tworzenia ludzkiego Ja dzięki władzy rzeczywistości⁹⁶.

Jeśli fundament nigdy nie jest dany ani w aprehensji pierwotnej, ani w logosie, to ma się do niego dostęp dzięki doświadczeniu⁹⁷. Umożliwia ono weryfikację szkicu fundamentu. Rodzaj weryfikacji zależy od rodzaju rozumu i od rodzaju szkicu. Inaczej się weryfikuje hipotezę naukową w ramach metody ilościowej (eksperymentu), a inaczej szkic Boga w ramach doświadczenia (*experiencia*).

Pośród różnych form doświadczenia należy wymienić dwa. Pierwszy to wzajemne przenikanie się (*compenetración*), w którym ten, kto dokonuje tego doświadczenia, umieszcza się w rzeczywistości doświadczanej. Gracia wyjaśnia, że muszą być wówczas obecne dwie osoby. Bóg jest obecny w świecie we władzy rzeczywistości, religacji i boskości. Dzięki szkicowi Jego obecność zostaje ukazana na przykład jako obecność osobowa w świecie. Szkic ten zakłada także, że świat jest donacją osobową Boga, która przejawia się jako prawdziwe przyciąganie (*arrastre*) człowieka w celu tworzenia Ja. Bóg przyciąga go w rzeczach jako osobowy fundament, a człowiek odpowiada na to przez zawierzenie (*entrega*). Współprzenikanie to przyciąganie ze strony Boga i zawierzenie ze strony człowieka⁹⁸. Jako przykład może służyć historia Izraela, w której Żydzi doświadczali działania Boga. Jest to wzajemne prze-

⁹³ IRA, s. 215.

⁹⁴ PFHR, s. 295.

⁹⁵ IRA, s. 226.

⁹⁶ IRA, s. 228; A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 330.

⁹⁷ IRA, s. 222.

⁹⁸ D. Gracia, *Religación...* [s. 16 maszynopisu].

nikanie się Boga i Żydów w historii tego narodu⁹⁹, podczas którego Izraelici próbowali, czy Bóg jest prawdziwym Bogiem.

Druga forma to upodobnienie (*conformación*). Aby wypróbować szkic według tej formy doświadczenia, umieszcza się go we własnej rzeczywistości, aby doprowadzić do intymnej zażyłości z nim. Tutaj poznanie swojej głębi nie ma charakteru abstrakcyjnego, lecz ma charakter upodobnienia¹⁰⁰. Jako przykład tego typu doświadczenia Zubiri podaje duchowość Mistrza Eckharta i św. Teresy z Ávila¹⁰¹. Warto dodać, że doświadczenie albo potwierdza wykreowany szkic, albo go nie potwierdza¹⁰².

Próbowanie szkicu przejawia się we wspomnianym zawierzeniu. Całkowite zawierzenie w stosunku do Boga wymaga bardzo konkretnej formy, którą jest właśnie religia¹⁰³. W jej ramach ma miejsce całościowe zawierzenie człowieka próbowanemu obrazowi Boga¹⁰⁴. Jak się ono dokonuje? Nawiązuje do religacji, gdy ludzka osoba jest wiedziona przez władzę rzeczywistości jako fundament w trzech wymiarach: ostateczności, stwarzania możliwości wyboru i przymuszenia do wybierania. Zaakceptowanie dawania się Boga polega na przyjęciu właśnie tych trzech wymiarów w tym sensie, że są one donacją Boga¹⁰⁵. W każdej religii dokonuje się to inaczej. Wyrazami zawierzenia są szacunek, prośba i szukanie schronienia człowieka w Bogu. Zdaniem Zubiriego, są to zasadniczo postawy metafizyczne, a nie religijne, gdyż są wyrazami wspomnianego wcześniej przyczynowania osobowego, to znaczy umacniają bycie (*ser*) osoby ludzkiej.

Jedną z postaci zawierzenia jest rozumiana metafizycznie wiara (*fe*), czyli przyłgnięcie (*adhesión*)¹⁰⁶. Wiara angażuje się ze względu na prawdę realną, której pełnią ma być fundament. Wiara to zawierzenie innej rzeczywistości osobowej, o ile jest prawdziwa¹⁰⁷; jest też jednocześnie próbą szkicu¹⁰⁸. Zubiri pisze, że zgodnie z przyczynowaniem międzyosobowym powoduje pewną inkorporację w drugą osobę, czyli w Boga. To prowadzi do tego, że Bóg swoją prawdą osobową uzupełnia/wzmacnia (*cobra*) cechy prawdy osobowej tego, kto doń przyłgnął. Przez to człowiek staje się bardziej prawdziwy: odkry-

⁹⁹ IRA, s. 247-251.

¹⁰⁰ IRA, s. 257; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 220-221; tenże: *Sobre el problema de la realidad*, Málaga 2013, s. 137-139, 323-326.

¹⁰¹ D. Gracia, *Religación...* [s. 15-16 maszynopis].

¹⁰² PFHR, s. 284.

¹⁰³ PFHR, s. 83.

¹⁰⁴ PFHR, s. 86.

¹⁰⁵ HD, s. 492.

¹⁰⁶ HD, s. 499-500; A. Pintor-Ramos, *Dios...*, s. 117.

¹⁰⁷ HD, s. 229.

¹⁰⁸ E. Solari, *La raíz de lo sagrado*, s. 347.

ty, wierny i nieporuszony; innymi słowy, żyje pełniej¹⁰⁹. Konkretnie postacie omówionych postaw zawsze wyrażają się w jakiejś historycznej religii¹¹⁰.

Powyższe rozważanie Zubiri podsumowuje stwierdzeniem, że rozwinięcie religacji – jakim jest wiara – wywołuje zmianę wnętrza człowieka, którą nazywa nawróceniem – *metanoja*. Filozof ten uznaje ponownie, że jest to temat *stricte* metafizyczny, gdyż wszystkie wspomniane akty religijne wywodzą się z przyczynowania osobowego. Bez niego, czyli bez realnego wpływu na metafizyczny wymiar życia osobowego istoty ludzkiej, akty religijne byłyby pozbawione wiary i zawierzenia¹¹¹.

Religia

Każda historyczna religia to odniesienie do fundamentu boskości¹¹². W religii człowiek zwraca się do Boga, aby podtrzymać swoje bycie (życie osobowe). Zubiri interpretuje historię religii nie z perspektywy teologicznej, ale teologalnej¹¹³, dlatego w tym ujęciu jest ona historią prób rozwiązania enigmaty boskości (konfigurowania Ja)¹¹⁴. Kolejne próby niosą za sobą zawsze konkretną wizję Boga, człowieka i świata. Oczywiście zawsze dokonuje się to nie tylko w kontekście indywidualnym, ale szerszym, bo jest kulturowo uwarunkowane w ramach jakiegoś społeczeństwa¹¹⁵. W konsekwencji teologia, jako teoria dotycząca konkretnej relacji religijnej między bóstwem a człowiekiem i światem, jest zapodmiotowiona w wymiarze teologalnym człowieka. Jest to wymiar ludzki o tyle, o ile człowiek jest zakorzeniony we władzy rzeczywistości¹¹⁶. To, co teologalne, jest fundamentem tego, co teologiczne.

Problematyczność władzy boskości można wziąć w nawias. Mamy wtedy do czynienia jedynie z samym działaniem rzeczywistości jako rzeczywistości. Dlatego Zubiri mówi, że może być ona ujmowana jako boskość albo jako rzeczywistość jako taka (*nuda realidad*). Są to dwie różne perspektywy rzeczywistości i jej dwa różne wymiary. Gdy jest ujmowana jako taka, mamy do czynienia z tym, co nazywamy *profanum*, czyli świeckie. Natomiast ujęta z perspektywy boskości jest tym, co nazywamy religijnym, czyli odnoszącym

¹⁰⁹ HD, s. 232-233.

¹¹⁰ HD, s. 499-500.

¹¹¹ HD, s. 518.

¹¹² PFHR, s. 62-63.

¹¹³ E. Rivera de Ventosa, *Filosofía de la religión en X. Zubiri: Lo teologal y lo teológico*, w: *Exilios filosóficos de España*, red. A.H. Soriano, Salamanca, s. 530-531.

¹¹⁴ PFHR, s. 60.

¹¹⁵ HD, s. 14.

¹¹⁶ HD, s. 16.

się do religacji¹¹⁷. Dlatego, zdaniem Zubiriego, to, co świeckie jest przeciwstawione temu, co religijne, a nie święte¹¹⁸.

Religacja jest doświadczeniem ogólnoludzkim, natomiast religia jest już jej dobrowolnym rozwinięciem. W związku z tym można mówić o różnych jej momentach. Pierwszy to religacja do władzy rzeczywistości (wymiar teologalny – powszechny). Drugi to zaangażowanie intelektualne w stosunku do Boga szukanego w religacji (wynikający z woli prawdy) i doświadczenie (*experiencia*) napięciowe Boga, czyli sprawdzanie we własnym życiu poprzez zawierzenie i wiarę w ramach konkretnej religii (wymiar teologiczny). Są to trzy momenty jednego fenomenu, jakim jest religacja¹¹⁹. Dlatego Zubiri definiuje religię jako pewną formę – ucieleśnienie religacji (*religión es plasmación de la religación*). Religia to konkretna forma władzy rzeczywistości w religacji¹²⁰.

W konsekwencji Zubiri rozumie historię religii nie jako pojawianie się i znikanie poszczególnych bóstw, tylko jako proces doświadczenia teologalnego¹²¹. Historia religii to ukazanie wolnego i stopniowego rozwoju drogi, którą człowiek przebył w stosunku do władzy boskości (*el poder de la deidad*)¹²². Człowiek w swoim duchu zaczyna interpretować impuls pochodzący z religacji¹²³. Historia ta pokazuje, że w każdym z bóstw jest obecna boskość. Historia religii na różne sposoby odwzorowuje jej postać¹²⁴. Historia religii to historia relacji człowieka z Bogiem, a nie wartości religijnych (np. *sacrum*). To nie one są najważniejsze w religii, ale władza boskości¹²⁵. Wartości religijne typu *sacrum* mogą pojawić się tam, gdzie uprzednio pojawi się postawa religijna, a nie odwrotnie¹²⁶. *Sacrum*, to, co fascynujące, *numinosum* itp., jest wtórne wobec religacji. Sensy religijne są formą konkretną (*plasmación*), historyczną religacji w różnych religiach¹²⁷.

Jako stałe elementy religii Zubiri wyróżnia to, co wypływa z jej genezy, czyli z doświadczenia władzy boskości. Pierwszy akt, służący wypracowaniu jakiejś religii pozytywnej, który człowiek zwróci ku jakiemuś bogu, będzie miał charakter oddawania czci (*acatamiento de adoración*), gdyż władza bo-

¹¹⁷ PFHR, s. 58-59.

¹¹⁸ PFHR, s. 26-28.

¹¹⁹ HD, s. 586; D. Gracia, *Religación...* [s. 20 maszynopis].

¹²⁰ HD, s. 13.

¹²¹ D. Gracia, *Religación...* [s. 20-21 maszynopis].

¹²² PFHR, s. 45.

¹²³ A. Savignano, *Zubiri y la filosofía de la religión*, "Pensamiento", Vol. 71 extraordinario (2015), núm. 266, s. 433.

¹²⁴ HD, s. 472.

¹²⁵ PFHR, s. 26-28.

¹²⁶ PFHR, s. 58-59.

¹²⁷ A. Savignano, *Zubiri y la filosofía de la religión*, s. 430.

skości jest ostateczna. Umożliwia ona (*posibilitante*), czyli daje człowiekowi możliwości do zrealizowania się, co w religii wyraża się poprzez przyznanie bóstwu bycia dawcą możliwości ludzkiego życia, rozwoju. Dlatego do bóstwa kieruje się prośby. Władza boskości ma także charakter nakłaniający, czego konsekwencją jest moralność religijna. Stąd jakkolwiek brak w stosunku do boskości otrzymuje status grzechu¹²⁸.

Prawda racjonalna (religijna)

W wyniku doświadczenia (*experiencia*) można osiągnąć prawdę racjonalną dotyczącą fundamentu boskości. Ma ona miejsce wtedy, gdy zachodzi spotkanie (*encuentro*), to znaczy, gdy intelekcyjna rozumowa stwierdza, że rzeczywistość jest zbieżna lub nie jest zbieżna ze szkicem. Przeciwnością zbieżności jest błąd¹²⁹. Im większa zbieżność, tym większa weryfikacja¹³⁰. Spotkanie to spełnienie jakiegoś szkicu. Nie ma tu mowy o zwykłej zgodności (*mera conformidad*), tylko o intelekcyjnej, w której to, co rzeczywiste, jest inteligowane jako spełniające (*cumplimiento*) szkic w procesie tworzenia Ja¹³¹. Dlatego prawda religijna to prawda doświadczana (*verdad experiencial*)¹³². Żadna weryfikacja nie jest absolutna. Jej niedościgłym kresem jest adekwatność¹³³. W konsekwencji prawdy religijnej to jedynie stadia marszu intelekcyjnego w kierunku prawdy rzeczywistości¹³⁴. Trzeba pamiętać, że według Zubiriego prawda to wydarzenie tymczasowe¹³⁵. To także oznacza, że w odniesieniu do formuł dogmatycznych można mówić o stopniach zbieżności. Nikt nie ma przed oczami bóstwa. Zbieżność jest zatem w kierunku. Stąd prawda religijna to zbieżność drogi próbującej rozwikłać problem boskości z kierunkiem, który prowadzi do bóstwa¹³⁶.

Bez wchodzenia w szczegóły ze względu na brak miejsca warto zauważyć, że według Zubiriego ateizm i agnostycyzm, tak jak zarysowany wyżej teizm, są także formami doświadczenia fundamentu. Nie można ich traktować jedynie jako czyste intelektualne ustosunkowanie się do fundamentu, lecz są postawą życiową, czyli doświadczeniem (*experiencia*). Wiemy, że każde

¹²⁸ PFHR, s. 55-56.

¹²⁹ IRA, s. 258.

¹³⁰ IRA, s. 270.

¹³¹ IRA, s. 264.

¹³² E. Solari, *La raíz de lo sagrado*, s. 353; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 198.

¹³³ IRA, s. 271.

¹³⁴ Por. IRA, s. 284.

¹³⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, s. 104.

¹³⁶ PFHR, s. 155-157.

doświadczenie jest uwarunkowane indywidualnie, społecznie i historycznie. Dlatego stosunek do fundamentu jest tak różny¹³⁷. Inaczej jest w przypadku indyferentyzmu czy też obojętności wobec władzy boskości, bo brak w nim woli fundowania. Człowiek zadowala się samym życiem. Ta postawa nie jest do utrzymania, czego powodem jest bezsporność religacji¹³⁸.

Kryterium prawdziwości religii

W ramach fenomenologii religii wszystkie idee Boga są równe. Jedynie doświadczenie poszukujące rzeczywistości głębokiej jest w stanie tę równość zburzyć. Fenomenologia religii może jedynie stwierdzić, że nie ma jednej religii, która byłaby miarą prawdziwości pozostałych. W omawianym nurcie filozoficznym każda z nich jest prawdziwa we właściwy dla siebie sposób. Zaśługą zaprezentowanej metafizyki religii Zubiriego jest próba wypracowania pewnego kryterium prawdziwości poszczególnych religii. Jest nim doświadczenie (*experiencia*), dzięki któremu możemy zweryfikować prawdziwość szkicu. Kryterium to próbuje wykazać, że jakaś droga religijna jest prawdziwsza niż inne (*la más verdadera*). W związku z tym pozostałe drogi religijne w mniej lub bardziej doskonały sposób przybliżają do Boga. Dzięki doświadczeniu istnieje możliwość znalezienia szkicu religijnego najbardziej zgodnego z faktami (religacja) i prawdziwego – lub mówiąc inaczej – najmniej nieadekwatnego w odniesieniu do faktów¹³⁹.

Zubiri nie podaje jakiegoś wyraźnego kryterium zgodności szkicu z religacją. Ponieważ doświadczenie ludzkie ma charakter indywidualny, społeczny i historyczny, próby oceny prawdziwości jakiejś religii muszą zawierać te trzy wymiary¹⁴⁰. Pierwszy z nich jest spełniony, gdy ludzkie życie w świetle szkicowanego i próbowanego fundamentu staje się bogatsze, prawdziwsze niż w innych przypadkach. Jeśli tak się dzieje, to dany szkic fundamentu należy rozumieć jako Boga¹⁴¹. Jednak kryterium to wydaje się trudne do zweryfikowania, bo każdy wierzący uznaje, że jego religia najbardziej go umacnia. Stąd Enzo Solari zauważa, że czasami Zubiri chce zawrzeć w wymiarze historycznym także wymiar indywidualny oraz społeczny, stwierdzając, że doświadczenie historyczne jest jedynym sędzią prawdy religijnej. Ludzka historia konstytuowana przez indywidualia i społeczności jest tą, która pozwala zweryfikować to, co oferują poszczególne drogi religijne. To, co człowiek czyni z samym

¹³⁷ HD, s. 12.

¹³⁸ HD, s. 126-127.

¹³⁹ E. Solari, *La raíz de lo sagrado*, s. 357-358.

¹⁴⁰ Tamże, s. 360; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 159.

¹⁴¹ A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 331.

sobą w czasie dzięki swoim możliwościom, jest tym, co obserwujemy w historii ludzkości. Historia jest procesem, w którym się weryfikuje prawdę głęboką szkiców religijnych. Stąd *de facto* tylko historia jest w stanie zweryfikować pozytywnie lub negatywnie, czy dana w ramach konkretnej religii rzeczywistość głęboka jest Bogiem¹⁴².

Ślad podobnego myślenia znajduje się w rozważaniach Gracii. Stwierdza on, że doświadczenie Boga zawsze wpływa na historię jako taką, po czym dodaje, że politeizm zanika na rzecz monoteizmu¹⁴³. Można więc domniemywać, że sama historia eliminuje politeizm jako mniej prawdziwy (czyli mniej efektywny w historii).

Na koniec warto wspomnieć, aczkolwiek bardzo pobieżnie, że — zdaniem Zubiriego — to właśnie chrześcijaństwo jest tą najprawdziwszą religią, ponieważ najdoskonalej pasuje do religacji oraz najpełniej umacnia życie osobowe. Omawiany filozof dochodzi do wniosku, że religia ta ukazuje, iż rzeczy są „w” Bogu, to znaczy na kształt Boga (*deiformes*). Są Bogiem *ad extra*, bo Bóg stanowi ich fundament i przyczynę wewnętrzną¹⁴⁴. Człowiek jest projekcją boskiego życia „na zewnątrz”, jest w skończony sposób obrazem życia Boga¹⁴⁵. Według Zubiriego taka też jest istota chrześcijaństwa. Jest ono przede wszystkim religią bycia formą Boga (*deiformidad*)¹⁴⁶, a dopiero później religią zbawienia.

XAVIER ZUBIRI'S POLEMICS WITH PHENOMENOLOGICAL CONCEPT OF RELIGION

Summary

Zubiri does not accept the classical phenomenological concept of religion which unites religion with *sacrum*. He is constructing his own metaphysical concept of religion which he unites with the power that has reality. According to Zubiri, religion has its origin in power of the real which allows a person to have personal life. Zubiri's concept of religion allows to evaluate particular religions acknowledging that they may be more or less true. It is impossible for phenomenology of religion.

¹⁴² E. Solari, *La raíz de lo sagrado*, s. 360.

¹⁴³ D. Gracia, *Religación...* [s. 23 maszynopis]; także: M.D. González, *Dios, problema de todos*, w: *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, red. Seminario Zubiri – Ellacuría, Managua 1993, s. 86.

¹⁴⁴ HD, s. 14-15. Por. D. Gracia, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos” vol. 56, 216-217 (1981), s. 76-77.

¹⁴⁵ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999, s. 616.

¹⁴⁶ HD, s. 15.

Keywords: deity; the power of the real; the power of deity; the I; relegation; sketch; God/divinity

Słowa kluczowe: boskość; władza rzeczywistości; władza boskości; Ja; religacja; szkic; Bóg/bóstwo

BIBLIOGRAFIA

- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- González M.D., *Dios, problema de todos*, w: *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, red. Seminario Zubiri – Ellacuría, Managua 1993, s. 77-91.
- Gracia D., *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos” vol. 56, 216-217 (1981), s. 61-78.
- Gracia D., *Religación y religión en Zubiri*, w: *Filosofía de la religión*, red. M. Fraijó, Trotta, Madrid 1994, s. 491-512 [dostępny tylko maszynopis].
- Jagłowski M., *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.
- Llenín Iglesias F., *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Oviedo 1990.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Pintor-Ramos A., *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1 (1987), s. 107-121.
- Pintor-Ramos A., *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, “Razón y Fe” nov. 1988, s. 319-336.
- Rivera de Ventosa E., *Filosofía de la religión en X. Zubiri: Lo teologal y lo teológico*, w: *Exilios filosóficos de España*, red. A.H. Soriano, Salamanca 1992, s. 515-531.
- Savignano A., *Zubiri y la filosofía de la religión*, “Pensamiento”, Vol. 71 extraordinario (2015), núm. 266, s. 425-434.
- Sáez Cruz J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995.
- Sáez Cruz J., *Sobre el problema de la realidad*, Málaga 2013.
- Solari E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Santiago de Chile 2010.
- Zubiri X., *El hombre y Dios*, Madrid 2012.
- Zubiri X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006.
- Zubiri X., *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999.
- Zubiri X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1984.
- Zubiri X., *Inteligencia y logos*, Madrid 2008.
- Zubiri X., *Inteligencia y razón*, Madrid 2008.

RAFAŁ S. NIZIŃSKI – adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej UAM. Zajmuje się filozofią Boga, a w związku z tym także metafizyką i epistemologią. Uwagę badawczą koncentrował na: metafizyce M. Heideggera, filozofii Boga Ch. Hartshorne’a, teologii K. Bartha – problemie racjonalności wiary, filozofii Boga X. Zubiriego (obecna dziedzina badań), mistyce karmelińskiej św. Jana od Krzyża oraz św. Teresy od Jezusa, a także na filozofii mistyki. Opublikował kilka pozycji książkowych, artykułów oraz prac pod swoją redakcją.