

KRZYSZTOF ABUCEWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

PROBLEM POCZĄTKÓW CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MISTYKI W ŚWIELE WSPÓLCZESNYCH BADAŃ

PROBLEM OF THE ORIGINS OF CHRISTIAN MYSTICISM IN THE LIGHT OF MODERN RESEARCH

ABSTRACT

Pomimo iż chrześcijańska mistyka doczekała się na przestrzeni minionego stulecia obfitej literatury, trudno jest znaleźć dzieło podejmujące tę problematykę w sposób całościowy, próbujące ująć ten fenomen w całej jego rozciągłości. Szczególny niedostatek pozostaje w stosunku do początków mistyki chrześcijańskiej. Przetłumaczone w ostatnich dekadach na język polski cztery dzieła, podejmujące tematykę związaną z mistyką wczesnochrześcijańską, dokonują znacznych pominięć i zawężeń w tym obszarze, umieszczając początki mistyki chrześcijańskiej około Orygenesusa i łącząc je intelektualnie i duchowo z wpływem greckim. Opatrzony nazwiskami skądinąd znanymi w dziedzinie patrystyki na arenie międzynarodowej, prace te są powszechnie studiowane, a zyskawszy znaczną popularność i znaczenie szczególnie w zakresie wykładu na wielu polskich uczelniach, narzuciły do pewnego stopnia swoją perspektywę we współczesnych badaniach, w studium i w dydaktyce.

Although the Christian mysticism went over the past century throughout abundant literature, it is difficult to find a work that is taking up this issue in a holistic manner and trying to capture the phenomenon in its entirety. A particular scarcity remains with regard to the origins of Christian mysticism. Four works, translated in recent decades into Polish, while undertaking the issues related to the early Christian mysticism, make significant omissions and narrowings in this area. They place the origins of Christian mysticism around Origen and combine them intellectually and spiritually with Greek influence. These works, marked with otherwise known names in the field of patristics in the international arena, are widely studied, and having gained considerable popularity and importance especially in the lecture at many Polish universities they imposed to some extent their perspective in contemporary research, as well as in the study and teaching.

Na przestrzeni minionego stulecia mistyka chrześcijańska doczekała się obfitej literatury. W ciągu ostatnich kilku dekad zaobserwować można intensyfikujące się zainteresowanie tą dziedziną, często postrzeganą w dużym zbliżeniu lub wręcz utożsamianą z chrześcijańską duchowością. Mimo sporego zainteresowania mistyką niewiele jest jednak dzieł podejmujących tę problematykę w sposób całościowy, próbujących ująć mistykę chrześcijańską w całej jej rozciągłości.

Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywać można w trudnościach związanych z realizacją takiego zadania, w złożoności historycznej i teologicznej różnych tradycji, ich wzajemnym splocie. Istotnym czynnikiem jest także problem relacji pomiędzy historycznym uwarunkowaniem i zmiennym charakterem chrześcijańskiej wiary i praktyki a głoszeniem uniwersalnej i wiecznej prawdy, co – zdaniem Bernarda McGinna – jest węzłowym problemem, z jakim teologia zmagają się od początku XX wieku¹. Wobec takich okoliczności obecne czasy, jak zaznacza McGinn, „wręcz wołają o bardziej kompletną i krytyczną znajomość historii chrześcijańskiej mistyki”², a co za tym idzie – o bardziej adekwatną ocenę teologiczną tego fenomenu. Potrzebę tę należy w sposób szczególnie odnieść do początków chrześcijaństwa. Okres ten w licznych studiach traktowany jest selektywnie z historycznego punktu widzenia albo też całkowicie pomijany.

W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną cztery dzieła podejmujące tematykę związaną z wczesnochrześcijańską mistyką, które przetłumaczone w ostatnich dekadach na język polski zyskały znaczną popularność i nabrały znaczenia, szczególnie w zakresie wykładu na wielu rodzimych uczelniach. Opatrzony nazwiskami skądinąd znanymi w dziedzinie patrystyki na arenie międzynarodowej, prace te stanowią istotny rdzeń współczesnego studium. Do dzieł tych należą: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* autorstwa Włodzimierza Łosskiego³, *Początki mistyki chrześcijańskiej* opublikowane przez Andrew Loutha⁴, *Źródła – Początki mistyki chrześcijańskiej* pióra Oliviera Clémenta⁵, *Obecność Boga: historia mistyki zachodniochrześcijańskiej, vol. 1: Fundamenty mistyki (do V wieku)* autorstwa Bernarda McGinna⁶.

Pierwsze trzy, choć powstałe na Zachodzie, zakorzenione są w tradycji wschodniej. Reprezentują autorów tworzących w zachodnim kręgu kulturowym, ale będących w pewnym związku z prawosławiem. Stanowiąc rozpowszechnioną i cenioną lekturę na Zachodzie, prace te utrzymują istotne oddziaływanie w środowisku naukowym. Czwarte dzieło wyrasta z zachodnich korzeni kulturowych i umieszczone jest w zestawieniu z trzema pierwszymi. W rezultacie dokonany

¹ B. McGinn, *Obecność Boga: Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. XI.

² Tamże. Tę potrzebę autor podkreśla wielokrotnie.

³ W oryginale: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Wydanie wielokrotnie wznawiane do 2012 r. Polskie tłumaczenie: M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

⁴ Tytuł oryginału: *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1997. Kolejne wydanie z tekstem w niezmiennionej postaci w 2007 r. Polskie tłumaczenie do wydania pierwszego: H. Bednarek, Kraków 1997.

⁵ W oryginale: *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, t. 1-2, Paris 1982. Kolejne wydanie w 2008 r. Polskie tłumaczenie: H. Paprocki, Kraków 2013.

⁶ Tytuł oryginału: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Vol. 1: The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, London: 1992. Polskie tłumaczenie: T. Dekert, Kraków 2009. Można wskazać więcej dzieł w tej tematyce, które jednak nie doczekały się polskiego tłumaczenia: S. Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, London 2001 (2005²); J. Daniélou, *Platonisme & Théologie Mystique*, Paris 1944 (1953²); W. M. Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, London 1907 (2008, 2011, 2014); E.C. Gregory, *An Introduction to Christian Mysticism*, London 1901 (liczne wznawienia do 2014).

w porządku chronologicznym przegląd ma pokazać, jak poszczególne rozprawy podchodzą do problemu początków mistyki chrześcijańskiej zarówno w obszarze historycznym, jak i w teologicznym, oraz jakie są ich podobieństwa i zależności. Wyłoniony obraz w dalszej kolejności powinien pomóc ustalić, w jakim zakresie poprzez swoje oddziaływanie dzieła te wpływają na tendencje interpretacyjne i optykę współczesnego studium zagadnienia początków chrześcijańskiej mistyki.

Włodzimierza Łosskiego teologia mistyczna Kościoła Wschodniego

Choć nie tak świeżej już daty, jednak ciągle dużą popularnością cieszy się wymieniona publikacja Łosskiego. Ten rosyjski teolog prawosławny, współzałożyciel i wykładowca Instytutu pod wezwaniem św. Dionizego w Paryżu, w ramach swoich badań skoncentrowanych na patrologii greckiej i teologii bizantyjskiej opublikował dzieło poświęcone teologii i mystyce w tradycji Kościoła Wschodniego. Praca ta, mimo odległej już daty powstania, wciąż pozostaje dla Zachodu jednym z podstawowych wykładów teologii prawosławnej i związanych z nią podstaw życia duchowego, zyskując miano klasycznego już opracowania dotyczącego rozumienia teologii przez Ojców Kościoła, kontemplacji Boga i sposobu jej wyrażania. Przetłumaczona po raz pierwszy na język polski w 1998 roku książka na tyle mocno zadomowiła się w polskim środowisku uniwersyteckim, że w roku 2007 ukazał się jej drugi polski przekład. Fenomen tego niezwykłego dzieła skłania do zwrócenia na nie uwagi i podjęcia analizy treściowej pod kątem wątków wczesnochrześcijańskich.

Zamiarem autora jest „przestudiowanie niektórych aspektów duchowości wschodniej, związanych z głównymi tematami prawosławnej tradycji dogmatycznej”. W tym ujęciu „teologia mistyczna” znaczy tyle, co „duchowość wyrażająca stanowisko doktrynalne”. Tak jak, zdaniem autora, „w pewnym sensie każda teologia jest mistyczna”, ponieważ odsłania tajemnicę Bożą – dane Objawienia, tak też tradycja wschodnia właściwie nigdy nie czyniła wyraźnej różnicy między mistyką a teologią, między prywatnym doświadczeniem Boskich tajemnic a dogmatem stwierdzonym przez Kościół. Dlatego podejmując temat teologii mistycznej Kościoła Wschodniego, autor konsekwentnie stara się ukazać, że jej celem jest zjednoczenie z Bogiem, przebóstwienie – *theosis* Ojców greckich, co ma prowadzić do wniosku, że chrześcijańska teoria ma sens wybitnie praktyczny, i to tym bardziej, im bardziej jest mistyczna, im bardziej zmierza do tego właśnie celu⁷.

Kompozycja dwunastu rozdziałów pracy ma strukturę odzwierciedlającą drogę, jaką człowiek pokonuje, dążąc do zjednoczenia z Bogiem. Osią przewodnią, która przecina całość dzieła, jest nierozzerwalna więź między teologią i mistyką, między tradycją doktrynalną i duchowością, jako że „dogmaty są jedynym obiek-

⁷ Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna*, s. 5-7. W tym podejściu wszelki dogmat ma wymiar przede wszystkim praktyczny.

tywnym świadectwem doświadczenia potwierdzonego przez Kościół⁸. Tym samym, zorientowana na cel, zawsze soteriologiczna w swych intencjach, owa tradycja doktrynalna ukazuje się w pracy Łoskiego jako niezwykle jednorodna, pomimo bogactwa doświadczeń, jakie obejmuje, pomimo różności kultur i epok, na jakie się rozpościera. Zestawieni w rozprawie Ojcowie Kościoła stanowią rodzinę duchową, w której rozpoznaje się więzy pokrewieństwa, mimo wzajemnego odalenia w czasie i przestrzeni.

Głównym punktem odniesienia i podstawą struktury dzieła Łoskiego jest korpus pism Pseudo-Dionizego Areopagity, a wśród nich w sposób szczególnie *Teologia mistyczna*. Cieszące się niekwestionowanym autorytetem w tradycji teologicznej tak Wschodu, jak i Zachodu, *Areopagityki* zyskały – zdaniem autora – znaczenie dla całego rozwoju myśli chrześcijańskiej, którego nie sposób przecenić⁹. Wyróżniona przez Pseudo-Dionizego droga negacji (teologia apofatyczna), uznana jako jedyna właściwa ze względu na Boga niepoznawalnego z natury, staje się dla Łoskiego ścieżką, po której prowadzi swoją refleksję.

Rozpoczyna od boskich ciemności, których wyrazem jest całkowita niewiedza, umożliwiającą zbliżenie się do Boga. Wszelkie bowiem poznanie ma za przedmiot to, co jest, zaś Bóg przewyższa wszystko, co istnieje. Aby zbliżyć się do Niego, należy odrzucić wszystko, co od Niego niższe. Tym samym człowiek, postępując drogą negacji, wznosi się „od niższych stopni bytu aż na jego szczyty, odrzucając kolejno wszystko, co może być poznane, aby zbliżyć się do Nieznanego w ciemnościach całkowitej niewiedzy”¹⁰.

Tak sformułowaną drogę apofatyczną, nawiązując do tytułu dzieła Pseudo-Dionizego, Łoski nazywa „teologią mistyczną”, która ma za przedmiot Boga całkowicie niepoznawalnego. Niepoznawalność ta „nie oznacza agnostycyzmu ani odrzucenia poznania Boga. Jednak poznanie to dokonywać się będzie zawsze na drodze, której właściwym końcem nie jest poznanie, lecz zjednoczenie, przebóstwienie. Nie będzie to więc nigdy teologia abstrakcyjna, posługująca się pojęciami, lecz teologia kontemplacyjna, wznosząca umysł do rzeczywistości, które przekraczają rozumienie”¹¹. Autor podkreśla przy tym, że „apofatyzm jako postawa religijna wobec niepoznawalności Boga nie jest cechą wyłącznie *Areopagityków*. Spotykamy go u większości Ojców”. Dodaje przy tym, że „przykłady apofatyizmu w teologii wschodniej można by znajdować bez końca”¹².

Jednocześnie Łoski stara się z dużym naciskiem położyć rozgraniczenie pomiędzy tak ujętą mistyką chrześcijańską a mistyką filozoficzną neoplatoników, do

⁸ Tamże, s. 212. Tym samym – dodaje autor – „nie sposób zrozumieć dogmatów w oderwaniu od doświadczenia, nie można dostąpić pełni doświadczenia poza prawdziwą nauką”.

⁹ Por. tamże, s. 20. Polskie wydanie dzieł Pseudo-Dionizego: *Pisma teologiczne (Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy)*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005².

¹⁰ Tamże, s. 22. Tym samym „niewiedza jest jedyną drogą osiągnięcia Boga w nim samym”.

¹¹ Tamże, s. 24, 38.

¹² Tamże, s. 30, 32. W sposób szczególnie autor wymienia w tym kontekście Klemensa Aleksandryjskiego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Jana z Damaszku, Grzegorza Palamasa.

których często niesłusznie – zdaniem prawosławnego teologa – usiłuje się zaliczyć Pseudo-Dionizego. Pomimo uderzających podobieństw, zwłaszcza na poziomie słownictwa i zewnętrznych schematów, autor wyznacza linię demarkacyjną, którą w głównej mierze stanowi „niepoznawalność Boga z natury”, a tym samym „świadomość Jego całkowitej niepoznawalności”. Na tym tle autor przechodzi nawet do krytyki Orygenesesa, którego nauki heterodoksyjne „miały swe korzenie w pewnej obojętności na prawdę o niepoznawalności Boga”, co czyniło z niego „raczej filozofa religijnego niż mistycznego teologa w sensie właściwym dla tradycji wschodniej” i co w efekcie sprawiło, że „w osobie Orygenesesa próbuje się wcisnąć do Kościoła hellenizm”, który usiłuje zastąpić doświadczenie niezglębionego Boga pojęciami filozoficznymi¹³.

W tak nakreślonej perspektywie autor przechodzi w dalszej części pracy do rozwinięcia drogi apofatycznej, ukazując, że nie jest to bezosobowa mistyka, w której rozplywa się natura lub ginie osoba ludzka i Bóg osobowy, ale jej punktem docelowym jest coś, co jednocześnie przekracza wszelkie pojęcie natury i osoby – jest Trójca. Dlatego teologia mistyczna Kościoła Wschodniego jawić się będzie zawsze jako triadocentryczna. Przy czym w teologii tej Bóg, jako jedna istota w trzech osobach, nie ma „charakteru istoty zamkniętej w samej sobie”. „Wylewa on swą istotę”, „udziela się”, a to „wylewanie się Boskości na zewnątrz istoty to energie, sposób istnienia właściwy Bogu jako Temu, który obdarza pełnią swej Boskości” tych, którzy zdolni są ją przyjąć¹⁴.

Wraz z istnieniem tajemnicy Boga, jak dalej wywodzi autor, istnieje tajemnica stworzenia. W fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga wszyscy Ojcowie Kościoła, zarówno wschodni, jak i zachodni, upatrują pewną harmonię, pierwotną zgodność między bytem ludzkim a Boskim, która zawiera ideę uczestnictwa w Bycie Boskim. W tym stanie duch człowieka „miał znajdować pokarm w Bogu”, „dusza miała żywić się duchem”, a „ciało miało żyć duszą”. Tymczasem, co podkreśla autor, „odwracając się od Boga, duch, zamiast udzielać swego pokarmu duszy, zaczyna żyć na jej koszt”, „dusza z kolei zaczyna żyć życiem ciała – a jest to źródło namiętności; wreszcie ciało, zmuszone szukać pożywienia na zewnątrz, w materii nieożywionej znajduje w końcu śmierć”. I tak „struktura ludzka rozpada się”¹⁵. Jednak grzechowi, w następstwie którego natura ludzka rozpada się, Bóg postawił granicę, pozwalając, by znalazł on kres w śmierci¹⁶.

W tej sytuacji – jak dalej ukazuje autor – stworzenie, aby osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, do którego zostało powołane, musiałoby teraz przekroczyć potrójną barierę: barierę śmierci, grzechu i natury. Tylko sam Bóg może przywrócić ludziom możliwość przeobstwienia, uwalniając jednocześnie od śmierci i od panowania

¹³ Tamże, s. 26-34. Hellenizm, jak dodaje autor, to „konceptja pochodząca z zewnątrz, mająca swe źródło w naturze ludzkiej; nie jest to tradycja, przez którą Bóg objawia się i mówi do Kościoła”.

¹⁴ Tamże, s. 39, 59-62, 215-217.

¹⁵ Tamże, s. 100-112.

¹⁶ Tamże, s. 117. W ten sposób autor przygotowuje grunt dla wykładu o „ekonomii Syna” i „ekonomii Ducha Świętego”.

grzechu, dlatego co miał człowiek osiągnąć, wznosząc się ku Bogu, realizuje Bóg zstępując do człowieka. Tym samym potrójna bariera, dla ludzi nie do przekroczenia, zostaje pokonana przez Boga w odwrotnym porządku, poczynając od zjednoczenia rozdzielonych natur, a kończąc na zwycięstwie nad śmiercią. Na tym tle Łoski, cytując wielu Ojców, kreśli „ekonomię Syna”, który usunął barierę natury przez swoje wcielenie, barierę grzechu przez swoją śmierć i przeszkodę śmierci przez swe zmartwychwstanie. Dla członków „ciała Chrystusa” otwarta została w ten sposób droga do zjednoczenia. Lecz by to zjednoczenie z Boskością mogło się dokonać, potrzebne jest dzieło Ducha Świętego. Dlatego za ekonomią Syna, mającą charakter przygotowawczy, Łoski w dalszej części przedstawia „ekonomię Ducha Świętego”. Jego przyście, mające charakter dopełniający, „czyni nasz byt siedzibą Trójcy Świętej”¹⁷.

Przedstawienie dwóch posłanych na świat Osób Boskich, Syna i Ducha Świętego, w zestawieniu wykonanym przez Łoskiego wykazało w sposób czytelny, że nie odgrywają one tej samej roli, niemniej spełniają na ziemi to samo dzieło: tworzą Kościół, w którym nastąpi zjednoczenie z Bogiem. Według tego porządku Kościół jest jednocześnie ciałem Chrystusa i pełnią Ducha Świętego, a tym samym, jak wskazuje autor, eklezjologia ma podwójną podstawę: jest zakorzeniona jednocześnie w chrystologii i w pneumatologii. W tymże Kościele są wszystkie konieczne warunki do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem.

To wszystko jednak, co Bóg „oferuje” nam w Kościele – jak wykazuje autor – stanowi zespół warunków obiektywnych. Konieczne są także warunki subiektywne, gdyż zjednoczenie dokonuje się w „synergii”, we współpracy człowieka z Bogiem. Owa subiektywna strona zjednoczenia z Bogiem stanowi drogę zjednoczenia, którą jest życie chrześcijańskie. Jego forma, szeroko potraktowana w wypowiedziach Ojców, w każdym wypadku zakłada osobową świadomość (gnozę) i wolność człowieka, bez których droga do zjednoczenia byłaby ślepa, dając miejsce temu, co instynktowe, bezwiedne. Wiara, będąca apofatycznym zmysłem pełni, do której dąży, nie może pozostawać ślepa w osobach osiągających zjednoczenie z Bogiem. Duch Święty staje się w nich samą zasadą ich świadomości, która otwiera się coraz bardziej na rzeczywistość Bożą.

W ten sposób, dochodząc do ostatniego tematu swojej pracy, jakim jest Boskie światło, Łoski wskazuje, że ta świadomość łaski, Boga obecnego w nas, nazywana czasem poznaniem duchowym, określana jest przez Ojców „zmysłem życia wiecznego” lub „zmysłem rzeczywistości tajemnych”. Doskonałością zmysłu poznania „jest kontemplacja Boskiego światła Trójcy Świętej, pełna świadomość, która jest paruzją, sądem i wejściem do życia wiecznego, urzeczywistniającego się już tu na ziemi, przed śmiercią i zmartwychwstaniem, w świętych żyjących w nieustannej wspólności z Bogiem”¹⁸. Ta świadomość pełni „rozprasza

¹⁷ Tamże, s. 152.

¹⁸ Tamże, s. 221. W swojej konkluzji autor łączy myśl Izaaka Syryjczyka z myślą Symeona Nowego Teologa.

ciemności śmierci”, „oddala strach” przed nią, przed sądem, oddala „otchłań piekła, kierując spojrzenia jedynie ku Panu przychodzącemu w swojej chwale”¹⁹.

Andrew Loutha początki mistyki chrześcijańskiej

Kolejną pracą, której warto poświęcić więcej uwagi, jest wymienione wcześniej dzieło Andrew Loutha. Ten wieloletni wykładowca uniwersytetów w Oksfordzie i w Durham opublikował znaczące dzieło, chronologicznie podejmujące temat teologii mistycznej u Ojców Kościoła. Przetłumaczona w 1997 roku na język polski publikacja ta stała się popularnym podręcznikiem studentów teologii w naszym kraju, zyskując istotne znaczenie szczególnie w zakresie wykładu obejmującego początki mistyki chrześcijańskiej, patrystyczną teologię mistyczną i teologię duchowości. Jej drugie wydanie z 2007 roku, zasadniczo sprowadzające się do przedruku tego samego tekstu z jedynie drobnymi poprawkami, nie było ponownie tłumaczone na nasz język. Jednak zarówno popularność publikacji na polskich uniwersytetach oraz fakt jej wznowienia świadczą o wejściu książki w obieg naukowy.

Z założenia celem pracy „jest przedstawienie w zarysie rozwoju teologii mistycznej w okresie patrystycznym aż do Pseudo-Dionizego Areopagity”²⁰, czyli do schyłku V wieku. W tak przyjętych ramach czasowych podjęta rozprawa otrzymuje strukturę, która odzwierciedla, zdaniem autora, „jedno z podstawowych zagadnień teologii patrystycznej”, a mianowicie „jej stosunek do ówczesnej kultury hellenistycznej”, w której zasadniczo „dominowały sposoby myślenia mające swe korzenie w filozofii Platona”²¹. A „w terminach tych właśnie metod pojmowania”, jak dalej stwierdza autor, „teologia chrześcijańska znajdowała swój pierwszy intelektualny wyraz”. W konsekwencji, tak silnie akcentując spotkanie chrześcijaństwa i platonizmu, które dokonało się głównie na płaszczyźnie mistycyzmu i wygenerowało nurt określony mianem „chrześcijańskiego platonizmu”, praca głęboko zanurza się w filozofię hellenistyczną, poświęcając trzy pierwsze rozdziały głównym postaciom tego świata.

Na początku zatem Louth przystępuje do omówienia elementów klasycznej filozofii Platona, jego doktryny kontemplacji, związanej z nią rzeczywistości inteligibilnej, wstępowania duszy wzwyż w procesie moralnego i intelektualnego oczyszczenia. Następnie przechodzi do Filona z Aleksandrii, reprezentanta średniego platonizmu w stoickim rozwinięciu. Centralne miejsce zajmuje tutaj doktryna o Bogu, który dla Filona nie jest zasadą filozoficzną, ale Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bogiem objawiającym siebie. Tego Boga dusza ludzka szuka na „mystycznej drodze”, przez medytację Pisma Świętego poznaje Go, dąży do bezpośredniego zjednoczenia z Nim, choć ostatecznie pozostaje On niepoznawalny.

¹⁹ Tamże, s. 222.

²⁰ A. Louth, *Początki mistyki*, s. 7.

²¹ Tamże, s. 9. Już na progu swojej pracy autor zaznacza istotne odniesienie zarówno do kultury, jak i filozofii greckiej. Nachylenie to znajduje swoje odzwierciedlenie w całym dziele.

Tkwiaące w człowieku pragnienie powrotu do niebios w jego najczystszej i najbardziej niewysłownej postaci reprezentuje przedstawiony w dalszej kolejności Plotyn. W nim, jak podkreśla autor, odkrywamy najważniejszego przedstawiciela tego rodzaju filozofii, którą można nazwać „filozofią mistyczną”²².

Na tle tak przedstawionego „platońskiego zaplecza” Louth przechodzi do omówienia chrześcijańskiej teologii mistycznej. Rozpoczyna od Orygenes, którego mistycyzm światła, ześrodkowany na Piśmie Świętym, mający swój intelektualistyczny wyraz, zestawia z mistycyzmem boskiej ciemności Grzegorza z Nyssy. Wyłania się w ten sposób, z jednej strony, Orygenesowa koncepcja kontemplacyjnego zjednoczenia najwyższego punktu duszy (*nous*) z Bogiem w przeobrażającej wizji, do której dusza wstępuje wzwyż, pozostawiając ciemność za sobą; z drugiej zaś strony Grzegorza z Nyssy koncepcja ciemności nieznanego, w jakiej dusza przez miłość wnika coraz głębiej w poznanie Boga i w odczucie Jego obecności, który jednak nie może być ujmowany czy widziany w ostatecznej wizji kontemplacyjnej. Między zaś tymi dwoma, w ramach stanowiska ortodoksji nicejskiej, umieszczona zostaje teologia Atanazego, którą autor określa mianem „antymistycyzmu”. Oparta na doktrynie stworzenia *ex nihilo* nicejska koncepcja radykalnego oddzielenia Boga od stworzenia skutkowała w nauczaniu aleksandryjskiego biskupa wykluczeniem jakiegokolwiek pokrewieństwa między duszą ludzką a tym, co boskie, eliminując tym samym kontemplację jako drogę do uświadomienia tego (nieistniejącego) pokrewieństwa. Na tej ścieżce, jak dowodzi Louth, Atanazy – wykazując podejrzliwość wobec wszelkiego mistycyzmu, w którym dusza staje się przebóstwiona przez kontemplację – dokonał, przynajmniej na jednym szczeblu, zupełnego zerwania z tradycją platońską²³.

W dalszej kolejności autor prezentuje dwie główne, ostro ze sobą kontrastujące tradycje monastyczne: ewagrianizm i mesalianizm. Pierwszy – podążający za tradycją intelektualistyczną wielkich teologów aleksandryjskich, lecz wyprowadzający z niej bardziej praktyczne normy, które pomagają mnichowi w porządkowaniu swego życia. Drugi, zdecydowanie oderwany od intelektualistycznej formy, czasem prymitywnie materialistyczny, jednak wysoko ceniony przez wschodnich mnichów za jego wielki nacisk na pierwszeństwo modlitwy. Splot obu tradycji dokonał się, jak dalej ukazuje autor, w teologii mistycznej Diadocha z Photike, co skutkowało przekazaniem całego dorobku okresu patrystycznego późniejszemu monastycyzmowi wschodniemu. Na Zachodzie natomiast przeniesienia tradycji ewagriańskiej, choć zmodyfikowanej zarówno w jej aspektach spekulacyjnych, jak i kontemplacyjnych, dokonał Jan Kasjan.

W tak uformowanym świecie przenikającej refleksji Louth w dalszej kolejności przedstawia Augustyna z Hippony z jego mistycyzmem trynitarnym. Koncepcja wstępowania trójjednej duszy do Trójjednego Boga, jaką sformułował ten wielki

²² Tamże, s. 55.

²³ Tamże, s. 103. Niemniej wielu uważa, że to właśnie Atanazy jest ojcem kategorii przebóstwienia – zob. J. Słomka, *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42,1 (2009), s. 97-104.

doktora Kościoła, zdaniem autora pozostanie „specjalnym skarbem Łacińskiego Zachodu” oraz „wywrze głęboki wpływ na teologię mistyczną średniowiecza”²⁴. Na zakończenie rozważań nad okresem patrystycznym spotykamy Pseudo-Dionizego Areopagite, na którym – jak zaznacza autor – kończą się wszystkie główne linie rozwojowe teologii mistycznej Ojców. Tym ostatnim elementem jest teologia apofatyczna, jaka wyłania się z niewielkiego dzieła Pseudo-Dionizego, *Teologii mistycznej*, w którym zasadniczym motywem jest wstąpienie duszy w boską ciemność. W tej ciemności, na drodze widzianej jako „droga negacji” – czyli ucieczki od wszystkiego, co stworzone – dusza jednoczy się z niepoznawalnym Bogiem. Akcent ten kończy w publikacji Loutha przegląd okresu patrystycznego. Czas Pseudo-Dionizego to – zdaniem autora – moment w historii, w którym wszystkie tradycje mistyczne, jakie okres patrystyczny przekazał późniejszym wiekom, pojawiły się już w komplecie²⁵.

Oliviera Clémenta początki mistyki chrześcijańskiej

Olivier Clément, francuski teolog prawosławny, wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Paryskiego oraz Instytutu Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu, jeden z czołowych przedstawicieli prawosławia w Europie Zachodniej, na ścieżce ponownego odkrywania mistycznych źródeł chrześcijaństwa opublikował dzieło sięgające do źródeł, korzeni chrześcijańskich, z których wyrastają nasza tradycja i cywilizacja. Przetłumaczone w 2013 r. na język polski otrzymało tytuł: *Źródła: początki mistyki chrześcijańskiej*, ukazując się w dwóch pierwszych tomach (trzeci, jak dotąd, nie doczekał się tłumaczenia). Pomimo świeżo wydanego polskiego przekładu jego obecność można już zaobserwować w wykazach literatury do wykładu mistyki chrześcijańskiej na polskich uniwersytetach.

Z założenia rozprawa ma prowadzić do poznania korzeni prawdziwie chrześcijańskich, których ponowne odkrycie może sprawić, że przekroczone i odrzucone zostaną karykaturalne przedstawienia chrześcijaństwa, jakich – zdaniem Clémenta – pełna jest dzisiejsza kultura. Oddając głos największym świadkom starożytnego, niepodzielnego Kościoła, autor zamierza nie tylko odkryć najpiękniejsze teksty pierwszych Ojców, ale także opatrzyć je komentarzem i przedstawić w świetle wiary, której fundamentem i centralnym punktem odniesienia jest Zmartwychwstanie. To wszystko ma zarysować duchowość zwróconą ku wewnętrznemu Obliczu, które przemawia do każdego człowieka ponad czasem, ideologiami czy systemami.

Zabierający w książce głos świadkowie żyli w różnych czasach: albo w epoce prześladowań, w społeczeństwie wahającym się pomiędzy sceptycyzmem a gnozą, albo w okresie powstawania ruchu monastycznego, zdecydowanie i namiętnie rzucającego wyzwanie pokusie „zakorzenienia się” – jednak często i niezmiennie,

²⁴ Tamże, s. 218. Jedną z cech, jaka zostanie przejęta od Augustyna, będzie język i styl, bardzo osobisty, autobiograficzny, mający formę pierwszej osoby.

²⁵ Tamże, s. 217.

jak zaznacza autor, widoczny jest u nich niezniszczalny nonkonformizm osoby „pijanej Bogiem”. Reprezentując niepodzielny Kościół – wspólną wszystkim wyznaniom chrześcijańskim Tradycję – stają się głosem, który jako jedyny może czynić „ekumenizm w czasie” poprzez pamięć o pierwotnym doświadczeniu. Ta Tradycja nie jest literą, powtarzaną przez jednych i odrzucaną przez innych, czy też preparowaną w celach naukowych, ale jest wyrazem „ducha, który czyni młodym”²⁶.

Na początku, w nachyleniu nieco antropologicznym, Clément wychodzi od ludzkiej kondycji, znamion egzystencji człowieka, jego samoświadomości. Podejmuje problem głęboko zapisanej ludzkiej tęsknoty istnienia i jedności, pisze o rozpaczliwym poszukiwaniu i wreszcie pełnym namiętności spotkaniu, za którym dopiero – w królewskiej wolności wiary – przyjść może życiowa decyzja.

Następnie, w nachyleniu bardziej kosmologicznym, dając odpór wszelkim karykaturom Boga, jakimi „zapełniają się dzieje samego chrześcijaństwa”, Clément wskazuje, że „Bóg nie stanowi przedmiotu poznania”. Bezużyteczne okazują się pojęcia, za „którymi zawsze kryje się tajemne pragnienie klasyfikowania i posiadania”, gdyż „podejmujemy starania, żeby zamknąć w sobie Tego, któremu winniśmy się oddać, tak by On nas mógł «objąć»”. Dlatego – co mocno podkreśla autor – „konieczne jest podejście negatywne, usuwające mentalne idole, systemy, pojęcia rozumowe, a także zmysłowe obrazy”²⁷.

Na tym tle praca przechodzi do dokonanego przez Jezusa odsłonięcia tajemnicy Boga żywego. Po wcieleniu w Kosmos i wcieleniu w Pismo – jak za wypowiedziami Ojców Clément zestawia tę chronologię – nastąpiło osobowe wcielenie Słowa, które ostatecznie wyzwoliło od pokusy pochłonięcia osobowego Boga przez bezosobowe bóstwo i rozdzielania Boga i człowieka. Cel tego wcielenia zawiera się w ustanowieniu pełni wspólnoty między Bogiem a człowiekiem, ale w taki sposób, aby człowiek znalazł w Chrystusie – Bogoczłowieku – synostwo i nieśmiertelność, czyli to, co Ojcowie nazywają przebóstwieniem. Rozmiary wydarzeń zbawczych czynią Chrystusa „Człowiekiem Kosmicznym”, który przemienia świat, ale którego ciało, utkane z naszego ziemskiego ciała, weszło w przestrzeń trynitarną, czyniąc stworzenie prawdziwym krzewem gorejącym w Bogu²⁸.

W tak zakreślonej perspektywie w dalszej części rozprawa przechodzi do przedstawienia powołania człowieka, którym jest „spełnić swoje człowieczeństwo, stając się bogiem przez łaskę, czyli stając się w pełni żywym”. „Zasada nieśmiertelności” pobudza w nim pragnienie wieczności, dzięki czemu afirmuje on swoją fundamentalną wolność. Jednak na Zachodzie – jak wskazuje autor – „tajemnica wolności została zafałszowana na skutek koniecznej, ale niezwykle gwałtownej reakcji Augustyna na woluntaryzm Pelagiusza”. Łaska zbawia, ale tylko

²⁶ O. Clément, *Źródła*, t. 1, s. 19-21.

²⁷ Tamże, s. 47-62. W podejściu negatywnym, jak wskazuje autor, przede wszystkim nie należy tajemnicy Bytu płatać z bytem poszczególnym, bowiem Byt stwarza byty, zatem sam nie jest jednym z bytów.

²⁸ Tamże, s. 63-64 i 84.

w spotkaniu miłości. Ona ogarnia człowieka jak powietrze, gotowa wniknąć w niego przez najmniejszą szczelinę, ale jedynie „królewska wolność wiary” może uczynić tę szczelinę, która przekształca się w aktywne otwarcie się na życie Boże.

To wielkie odrodzenie człowieka dokonuje się w Kościele, któremu Clément poświęca wiele miejsca. Jego instytucja – jak wskazuje – „nie jest jedynie empirycznym śladem misterium”, ale „jest ucieleśnieniem mocy zmartwychwstania, sakramentem Zmartwychwstałego, który włącza nas w swoje zmartwychwstanie”²⁹. Sakramenty, a wśród nich Pismo, to „różne aspekty globalnej sakramentalności Kościoła”, a ich centrum jest sakrament sakramentów – Eucharystia, co ostatecznie czyni Kościół światem znajdującym się na drodze do przemienienia. Jednak na tej drodze człowiek stoczyć musi wewnętrzną walkę, zmaganie, które, pojmowane jako asceza, nie jest abstrakcyjnym podporządkowaniem się jakiemuś imperatywowi kategorycznemu, ale odpowiedzią miłości, aktywnym oddaniem się Chrystusowi, pozwalającym mu dokonać oczyszczenia, jak oczyszcza się złoto w ogniu. Na drodze tego oczyszczenia – jak dalej podkreśla Clément – ważne są wiara i pokora jako „wyraz osobistego przywiązania do Osoby, ukrytej, ale ukazanej w Objawieniu” i „akceptacja samego siebie w swojej otwartości na spotkanie Innego”³⁰. Dzięki nim w łagodnej i świetlistej radości człowiek znajduje swoje synostwo, a przezwyciężając niszczycielskie żądze, osiąga „prawdziwą godność królewską, którą jest wolność”.

Tu kończy się polskie tłumaczenie dzieła Clémenta. Jednak w wersji oryginalnej znajdujemy jeszcze jedną, trzecią część poświęconą modlitwie, kontemplacji i ekstatycznemu zachwytowi, które utwierdzają człowieka na drodze miłości „wymagającej” i dopełniają drogę jego duchowego rozwoju. Tak osiągnięte życie – jak zaznacza autor – jest życiem w całej jego pełni, zdolnym przekroczyć śmierć.

Ocena optyki badawczej Łosskiego, Loutha, Clémenta

Omówione dzieła, analizując początki zarówno chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego, jak i teologii mistycznej, podejmują zagadnienie z różnej perspektywy. Albo przyjmując porządek chronologiczny dla rozwijających się tradycji (Louth), albo dzieląc zagadnienie na poszczególne tematy wiodące, analizowane przekrojowo (Łosski, Clément), niejednokrotnie uwypuklając jedną tradycję na tle innych lub ukazując ich wzajemny splot (Łosski, Louth, Clément). We wszystkich trzech pracach widoczna jest przenikająca je oś wzajemnej relacji mistyki i dogmatu, praktycznego życia chrześcijańskiego i teologii, co – wraz z podejściem apofatycznym – w sposób szczególnie charakteryzuje pisarzy związanych z prawosławiem czy też z ogólnie pojętą tradycją Wschodu.

²⁹ Tenże, *Źródła*, t. 2, s. 9. Jak podkreśla autor: „Kościół w żaden sposób nie jest uzależniony od czynników socjologicznych – ani pod względem pozornych przejawów zewnętrznych, ani w swojej istocie”.

³⁰ Tenże, *Źródła*, t. 2, s. 99.

Zauważalna i znamienna we wszystkich pracach jest jednak nieobecność tradycji apostołskiej. Wyraża się to przez zupełny brak lub znikomą ilość nawiązań do pisarzy wczesnochrześcijańskich, w szczególności do Ojców Apostolskich. Próżno szukać choćby jednego odniesienia do tej grupy Ojców u Łoskiego, zupełnego pominięcia dokonuje także Louth, a w niewielkim stopniu sięga do nich Clément. Wszyscy umieszczają początki mistyki chrześcijańskiej około Orygenesusa, a intelektualnie i duchowo łączą ją – w większym lub mniejszym stopniu – z wpływem greckim. Tym samym pewnemu wygaszeniu ulega mistyka chrystocentryczna.

Omówienie chrześcijańskiej teologii mistycznej w swoim chronologicznym ujęciu Louth rozpoczyna od Orygenesusa, którego określa mianem „prekursora nie jednej tylko tradycji, ale całej tradycji chrześcijańskiego mistycyzmu”³¹. Dokonuje w ten sposób, bezpośrednio od Plotyna, przeskoku nad całą tradycją chrześcijańską sprzed III wieku. A przecież zdecydowanie mistyczna była już teologia Jana czy Pawła³². Skoro we wstępie autor podaje, że celem pracy „jest przedstawienie w zarysie rozwoju teologii mistycznej w okresie patrystycznym”, uchwycenie „wzorców myślowych”, jakie rodzą się „w pionierskich próbach Ojców” zrozumienia stosunku człowieka do Boga oraz ukazanie „mistycyzmu jako będącego w samym rdzeniu teologii Ojców”³³ – to sięgnięcie do Ojców Apostolskich wydaje się konieczne.

Analogicznie zupełny brak odniesień Łoskiego do Ojców Apostolskich i nieczęste nawiązania Clémenta mogą także dziwić, gdyż omawiana tematyka niejednokrotnie stwarza taką możliwość, jeśli nie konieczność, a w wielu podejmowanych wątkach daje się wyczuć, jak głos tych wczesnochrześcijańskich pisarzy wzmacniałby prowadzoną myśl lub wypełniałby luki w prowadzonej argumentacji.

Już na początku swego dzieła Łoski wyraźnie nakreśla, a później wielokrotnie powtarza, nierozzerwalny związek między doświadczeniem a doktryną, między mistyką a teologią. Uprzedzająco zabezpiecza w ten sposób prowadzoną myśl od niebezpiecznych wpływów filozofii i wyraźnie oddziela wytwory czysto spekulacyjne od doświadczenia Boskich tajemnic. Szukając świadectw, w których nauka płynie bezpośrednio z doświadczenia, gdzie mistyka i teologia splatają się w jedno w akcie wynikającym z aktualnego przeżycia bez wplatania „wykwintnych” środków dla „dostosowania do naszego sposobu myślenia”, Łoski mógł sięgnąć do wielkich męczenników małoazjatyckich z przełomu I i II wieku, takich jak na przykład Ignacy Antiocheński czy Polikarp ze Smyrny. Ojcowie ci byli żywotnym przykładem takiego właśnie uniesienia w takiej właśnie spoistości. Dając wyraz dokonującemu się przebóstwieniu, zjednoczeniu, w krótkich sformułowaniach świadkowie ci odsłaniają tajemnice im objawione. I nie jest to „teologia abstrakcyjna, posługująca się pojęciami, lecz teologia kontemplacyjna, wznosząca umysł

³¹ A. Louth, *Początki mistyki*, s. 98.

³² Jest wiele dzieł podejmujących mistyczne wątki u obu apostołów, zob. np. J. Quasten, *Patrology*, vol. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht 1950, s. 70.

³³ A. Louth, *Początki mistyki*, s. 7, 9.

do rzeczywistości, które przekraczają rozumienie³⁴ – jak chciał Łoski, i które często jawią się jako paradoks lub mają „formę sprzeczności”, ale też zdecydowanie ukazują doświadczenie progresywnie jednoczące z Bogiem.

W tym kontekście Łoski często uwypukla, jak to „zastąpienie doświadczenia niezgłębionego Boga pojęciami filozoficznymi”, które nastąpiło potem i które stało się atrakcyjne dla samego wyrazu, a tym samym dopomogło w tworzeniu pokaźnych traktatów, z jednej strony zbliżyło aspekty tajemnic ludzkiemu pojmowaniu, a z drugiej strony oddaliło się od doświadczenia. Ale przykład wymienionych Ojców Apostolskich, którego nie przywołał w swojej pracy, w sposób dobitny, a jednocześnie naturalny ukazuje tę integralność w wolności. Wszak to Ignacy Antiocheński mocno podkreślał, że w chrześcijaństwie nie chodzi o potok przekonujących słów, ale o ukazanie wielkości i mocy, jaka płynie ze zjednoczenia z Bogiem – zarówno tajemnicy, jak i skutków przebóstwiającej siły, do czego sposobność powstaje szczególnie w obliczu prześladowań³⁵.

Jednak mimo wyakcentowania zagrożeń hellenizmu, ukazania starcia myśli hellenistycznej z chrystologią, zwrócenia uwagi na walkę Kościoła z orygenizmem i platonizmem oraz nakreślenia linii demarkacyjnej między filozofią a mistyką chrześcijańską Pseudo-Dionizego Areopagity³⁶, Łoski nie uniknął wyrażenia filozoficzności swojego dzieła i odwzorowania modeli hellenistycznych.

Być może miało to wpływ na późniejszą pracę Loutha, której struktura, z pierwszymi rozdziałami poświęconymi filozofii Platona, Filona i Plotyna, stanowiącymi jedną trzecią objętości dzieła, a następnie chrześcijańską teologią mistyczną podjętą od czasu, kiedy grecka filozofia na dobre spłotła się z chrześcijaństwem (czas wielkich teologów aleksandryjskich), sprawia wrażenie, że chrześcijańska mistyka ma swe źródła i początki w hellenizmie. Dysonans ten, jakby próbując równoważyć, Louth stara się łagodzić w ostatnim rozdziale, przy okazji podjętej polemiki z André-Jean Festugière, gdzie wykazuje, jak Aleksandryjczycy jednak modyfikowali przejęte elementy platońskiego mistycyzmu, a tym samym mieli własną tradycję i tożsamość chrześcijańską³⁷. Ale argumentacja ta, jakkolwiek usiłuje zatrzeć owe niejednoznacznie wybrzmiewające z pracy akcenty, jest słaba, bez wyraźnego oparcia we wcześniejszych Ojcach Kościoła, których w pracy po prostu brak, a z których przecież słynni Aleksandryjczycy także czerpali. Tym samym w ogólnym zarysie można odnieść wrażenie, że praca Loutha zajmuje się bardziej „wejściem” platonizmu w chrześcijaństwo niż mistyką czy teologią chrześcijańską jako taką. Pokazuje, jak platonizm, począwszy od klasycznej jego wersji, poprzez platonizm średni aż do neoplatonizmu poszukiwał bezpośredniego kontaktu z Bogiem i w chrześcijaństwie znalazł swą szansę, rozpoczynając w nim jakkolwiek mistycyzm.

³⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 38.

³⁵ Por. Ignatius, *Epistula ad Romanos* III 3, SC 10, 110.

³⁶ Dla kolejno wymienionych tematów zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 44-45, 126-127, 28-29, 26-27.

³⁷ A. Louth, *Początki mistyki*, s. 232-235.

Obraz ten zostaje nieco stonowany dopiero na ostatnich stronach pracy Loutha, gdzie odnosząc się do wspólnoty świętych, ciała mistycznego, do połączenia kontemplacji i działania w chrześcijańskiej miłości, zaczyna on „rozróżniać, co stanowi prawdziwie odrębną cechę w mistycyzmie chrześcijańskim, co odróżnia go od mistycyzmu platońskiego”³⁸. Jednak mimo podniesienia wątku „wzajemnego przenikania elementu mistycznego i eklezjalnego”, który „jest w istocie uderzającą cechą teologii mistycznej wielu Ojców”³⁹, Ojcowie Apostolscy, wśród których silne przejawy tego przenikania znajdujemy na przykład u Ignacego Antiocheńskiego, nie zostają nawet wspomniani, choć autor w krótkim akapicie nawiązuje do apostoła Pawła.

Znamienne w tym sensie są także wątki eklezjalne u Łoskiego. Autor ten w sposób szczególny zwraca uwagę na charakterystyczny rys eklezjologii wschodniej, która ma podwójną podstawę: jest zakorzeniona jednocześnie w chrystologii i w pneumatologii, to znaczy włącza aspekt pierwszy, dający Kościołowi dwie natury, i aspekt drugi, realizujący cel Kościoła, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. W ramach tego tematu – co jest kluczowe i czego brakuje u Łoskiego – należało zdecydowanie przywołać eklezjologię Ojców Apostolskich, a w szczególności Ignacego Antiocheńskiego, u którego znajdujemy zręby tego podejścia, i który w sposób bardzo sugestywny, nieraz przy pomocy codziennych obrazów oddaje tę teologiczną charakterystykę Kościoła. Wymownym w tym zakresie jest prosty obraz maszyny budowlanej, którą Antiocheńczyk kreśli przed oczami odbiorców, gdzie Chrystus, jego narzędzia i dzieła zbawcze oraz Duch Święty wnoszą człowieka do zjednoczenia z Bogiem⁴⁰. W sposób także chrystologiczny i pneumatologiczny Ignacy uzasadnia hierarchię kościelną⁴¹.

Ponadto, akcentując Kościół jako rzeczywistość posiadającą wszystkie warunki konieczne do zjednoczenia z Bogiem, Łoski również mógł w dużej mierze posilić się wypowiedziami Ojców Apostolskich. U niemal wszystkich z nich znaleźć można nawoływania do jedności z Kościołem, co uzasadniane jest właśnie zupełnością warunków, w których uczestnictwo jest konieczne do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem.

Podobnie Clément, który podejmując tematykę Kościoła jako „miejsca odrodzenia człowieka”, które otwiera na „Obecność w samym Chrystusie” i wprowadza w „świat-w-Chrystusie”⁴², nie odwołuje się do wypowiedzi chociażby Ignacego Antiocheńskiego czy Klemensa Rzymskiego. Listy tego pierwszego obfitują w eklezjologię skoncentrowaną na egzystencji „w Chrystusie”, a pouczenia drugiego budują obraz Kościoła jako miejsca postępowania i „wychowania w Chrystusie”. Wielu komentatorów wskazuje również na widoczne u Ojców Apostolskich

³⁸ Tamże, s. 241. Choć kwestia ta została także zasygnalizowana przy końcu części filozoficznej pracy na s. 72.

³⁹ Tamże, s. 242.

⁴⁰ Por. Ignatius, *Epistula ad Ephesios* IX 1, SCh 10, 64.

⁴¹ Por. Ignatius, *Epistula ad Philadelphenses* Inscr., SCh 10, 120.

⁴² O. Clément, *Źródła*, t. 2, s. 10.

mistyczne ujęcia jedności Kościoła oraz posługi w Kościele, w szczególności posługi biskupiej⁴³.

W podejmowanych przez Clémenta wątkach eucharystycznych, obejmujących w ramach „totalnego realizmu sakramentalnego Ojców Kościoła”, niesioną w „eucharystycznym ogniu”, „całkowicie realną moc zmartwychwstania”, „moc przebóstwiająca”⁴⁴, cytaty z najstarszych Ojców przytoczone są jedynie w wąskim zakresie. Choć autor zamieszcza naczelne wypowiedzi Pawła i niektórych Ojców Apostolskich, to jednak ukazanie pełnego obrazu eucharystycznych treści w pismach tych ostatnich pozostaje w dużej niedowadze. Odnosi się to do całej obrazowości, dynamizmu i eklezjalnego, a za tym i mistycznego charakteru Eucharystii, jaki prezentują pisma Ojców Apostolskich.

Równolegle centralny charakter zbawczych dzieł Chrystusa, ich dynamizm i pełna „porywów tchnienia ognia Pięćdziesiątnicy”⁴⁵ konkretyzacja w Mistycznym Ciele zyskałyby bardziej wyraźny i stanowczy charakter, gdyby Clément sięgnął do świadectw Ojców Apostolskich, w szczególności do męczenników. Ich silnie chrystocentryczne pisma dają wyraz niezwyklej osobistej więzi z Osobą Chrystusa i dobitnie ukazują to, co wybrzmiewa w konkluzjach Clémenta, czyli jak „uwolnić” ów „tajemny ogień, to znaczy pozwolić życiu w Chrystusie pochłonąć śmierć”⁴⁶. To oni z wielką mocą ukazują – co także formułuje Clément – jak „przestrzeń nieśmiertelności wdiera się w świat” i „człowiekowi zawsze dostępne jest zmartwychwstanie, w które może on wpisać swoje dzieła”, to znaczy „może on przez człowieczeństwo Chrystusa przyjść do Jego Bóstwa”⁴⁷.

Podejmując w całości oś tematyczną omawianych prac, ich główne akcenty oraz uwypuklone w zakończeniach obrazy, wyciągnąć można również ważne wnioski. Jeżeli bowiem Łoski we wszystkich poruszanych w swojej pracy tematach pominął Ojców Apostolskich, to już na pewno nie należało tego czynić w końcowych akapitach, traktujących o pokonanym strachu przed śmiercią, przed sądem, rozproszonych ciemnościach i spojrzeniu skierowanym jedynie ku Panu przychodzącemu w chwale. Wyraźne świadectwo takiej przemiany, świadomości pełni Ducha Świętego na płaszczyźnie egzystencjalnej dają Ojcowie Apostolscy, wielcy męczennicy. Pewnym zgrzytem pozostaje stwierdzenie Łoskiego, że „droga naśladowania Chrystusa” nie pojawiła się nigdy „w życiu duchowym Kościoła Wschodniego”, podczas gdy Ignacy Antiocheński błagał braci w wierze, by pozwolili mu naśladować mękę Chrystusa⁴⁸ i do takiego naśladownictwa wzywał też Polikarp ze Smyrny.

⁴³ Por. D. Barsotti, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino Ireneo*, Milano 1963, s. 53-54; P. Mainhold, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979, s. 8, 46, 65.

⁴⁴ O. Clément, *Źródła*, t. 2, s. 29-31.

⁴⁵ Tenże, *Źródła*, t. 1, s. 85.

⁴⁶ Tamże, s. 96.

⁴⁷ Tamże, s. 97. Podobne sformułowania dobrze opisują Ojców Apostolskich, których autor nie przytacza.

⁴⁸ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 218; Ignatius, *Epistula ad Romanos* VI 3, Sch 10, 114.

Podobnie Clément, podejmując wątki spełnionego poszukiwania człowieka, spotkania i radykalnej decyzji, a także pragnienia rodzącego się z doświadczenia absolutnego piękna Boga oraz następującej po nim ekstazy miłości, która łączy w sobie *eros* z *agape* – nie powinien pomijać pism Ojców Apostolskich. Odwołuje się – jak to często bywa przy omawianiu podobnych tematów – do Pseudo-Dionizego Areopagity, Maksyma Wyznawcy, Grzegorza z Nyssy, lecz przemilcza wcześniejszych Ojców, których wypowiedziami w omawianych wątkach ci wyżej wymienieni często się inspirowali. Trzeba tu wskazać Ignacego Antiocheńskiego, którego radykalizm i żarliwa miłość połączone w niezwyklej wypowiedzi były natchnieniem dla późniejszych pisarzy.

Wraz z tym wątkiem przywołać należy także wyeksponowany przez Clémenta szczególny nacisk, jaki „Ojcowie Apostolscy kładli na godność ciała”. Wskazując, że według nich „chrześcijaństwo ogłasza, przygotowuje i antycypuje zmartwychwstanie ciał” – co przeciwne jest wszelkiemu dualizmowi ontologicznemu, tak platońskiemu, jak i manichejskiemu czy gnostyckiemu⁴⁹ – autor nie przytacza niestety wypowiedzi żadnego z Ojców Apostolskich, choć cytuje pisarzy późniejszych, takich jak Justyn i Ireneusz. Mimo iż wskazuje, że „starożytne chrześcijaństwo było przede wszystkim zatroskane nie problemem nieśmiertelności duszy, lecz problemem zmartwychwstania ciał i całego kosmosu, ciała ludzkości”, to brak jest rozwinięcia tematu i zamieszczenia odniesień do pism okresu apostołskiego.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że pomiędzy omówionymi dziełami widoczne są zależności i elementy wspólne, mające swoje zakorzenienie w tradycji wschodniej oraz w dziedzictwie przejmowanym pomiędzy autorami, choć każda z prac podejmuje zagadnienie z innej perspektywy. Wszyscy autorzy obficie cytują Ojców Kościoła i wykazują, że „teologia jest sposobem, całokształtem poznania, mającego służyć celowi”, zaś „mistyka jest szczytem wszelkiej teologii, teologią *par excellence*”⁵⁰. Jednak ta obfitość cytatów i nawiązań do Ojców Kościoła wyraźnie nie obejmuje okresu wczesnego chrześcijaństwa – Ojców Apostolskich. Poruszane przez Łosskiego tematy nie doczekały się nawet jednego odniesienia do tej grupy Ojców, także tych pochodzących ze wschodnich połaci starożytnego Kościoła, choć częste zabiegi, by oddzielić chrześcijańską tradycję mistyczną od filozofii, wręcz prosiły się o sięgnięcie do czasów i pism, kiedy filozofia nie tak bardzo jeszcze wdarła się w chrześcijaństwo, a wypowiedzi świadków były wolne od hellenistycznych spekulacji i tworzyły podwaliny pod autonomiczną tradycję mistyczną. Zpełnego pominięcia tej tradycji w swoim chronologicznym ujęciu dokonuje także Louth, co nie pozostaje bez wpływu na prowadzoną w pracy myśl, a także na stawiane konkluzje. Z nieco większą otwartością, ale ciągle w ograniczonym zakresie sięga do tego zbioru pism Clément. A przecież nawiązania do tych Ojców mogły nie tylko wzmocnić czy uzupełnić treściowo prowadzone we wszystkich pracach wątki, ale ukazać także większą niezależność chrześcijańskiej refleksji od wpływów filozofii, a ty samym odsłonić i dowartościować tron

⁴⁹ O. Clément, *Źródła*, t. 1, s. 144.

⁵⁰ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 7.

chrześcijańskiej tradycji mistycznej. Mogły także dostarczyć żywych przykładów ludzi przemienionych, takich, którzy zdolni są przekroczyć śmierć – o jakich Clément pisze przy końcu swojej pracy, podsumowując przebytą drogę do „królewskiej wolności”.

Bernarda McGinna fundamenty mistyki

Kolejną istotną w poruszanej tematyce publikacją, która w odróżnieniu od trzech poprzednich jest kulturowo i duchowo zakorzeniona wyłącznie na Zachodzie, jest dzieło Bernarda McGinna. Ten amerykański teolog, historyk i znawca duchowości chrześcijańskiej, wieloletni wykładowca na Uniwersytecie Chicagowskim, w ramach szerszego projektu badawczego opublikował dzieło poświęcone fundamentom chrześcijańskiej mistyki do V wieku⁵¹. Wydane w 1991, a przetłumaczone na język polski w 2009 roku, to pokaźne studium – mimo nie tak odległej daty tłumaczenia – zdążyło już znaleźć uznanie na polskich uniwersytetach jako pomoc do wykładu z zakresu historii duchowości i chrześcijańskiej mistyki. Drogę ku temu uTORowało opublikowane przez tego samego autora w 2003 roku, a przetłumaczone na język polski w 2008 roku, krótkie kompendium, stanowiące niedużych rozmiarów streszczenie wcześniejszego dzieła⁵².

Ze względu na niedostatecznie rozwinięty stan współczesnych badań nad niektórymi kwestiami wokół wschodnich Ojców Kościoła dzieło McGinna z założenia przyjmuje oś badawczą skoncentrowaną wokół mistyki zachodniochrześcijańskiej. Natomiast mistyka wschodniego chrześcijaństwa przywoływana jest w nim tylko o tyle, o ile stanowiła bezpośrednie źródło dla tych form mistyki, które rozwinęły się na łacińskim Zachodzie, począwszy od IV wieku.

Na progu swoich rozważań McGinn zaznacza, że niezwykle istotne jest patrzeć na mistykę przez pryzmat jej relacji do historycznego rozwoju religii chrześcijańskiej, a w konsekwencji mistyka nie może być rozumiana w oderwaniu od swojego kontekstu. Tym samym podstawowym przedmiotem badań autora nie jest doświadczenie mistyczne, lecz mistyczny tekst oraz jego miejsce w tradycji. W tym kluczu, patrząc na mistykę jako na element religii występujący w sferze wierzeń i praktyk – w odniesieniu do historii mistyki wczesnochrześcijańskiej – autor stwierdza, że „elementy mistyczne były obecne od początku religii chrześcijańskiej, ale pierwsza wielka tradycja mistycyzmu jako takiego narodziła się dopiero wówczas, gdy mistyczna teoria wyłożona przez Orygenesusa znalazła swoje instytucjonalne przełożenie w IV stuleciu, przede wszystkim w obrębie zjawiska

⁵¹ Cały projekt, noszący tytuł *The Presence of God*, zaowocował, jak dotąd, pięcioma wydaniemami tomami: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York 1991; *The Growth of Mysticism*, New York 1994; *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998; *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York 2005; *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, New York 2013.

⁵² B. McGinn, P. F. McGinn, *Early Christian Mystics. The Divine Vision of the Spiritual Masters*, New York 2003, przeł. E.E. Nowakowska: *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, Kraków 2008.

monastycyzmu”⁵³. Z kolei ujmując mistykę od strony sposobu życia, autor zaznacza, że jej zasadniczym dążeniem jest szczególnie rodzaj kontaktu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, często nie do końca słusznie postrzegany „jako doświadczenie swoistego zjednoczenia z Bogiem”, gdyż „unia z Bogiem nie stanowi wcale kategorii zasadniczej dla zrozumienia mistyki”⁵⁴.

Dlatego jako bardziej istotną i użyteczną kategorię dla uchwycenia wspólnego mianownika rozmaitych form mistyki chrześcijańskiej McGinn uznał termin „obecność”, a wraz z nim także „świadomość”, jako określenie o wiele bardziej precyzyjne i stwarzające większe możliwości badawcze niż „doświadczenie”. Stąd „mystycznym elementem” w chrześcijaństwie, według McGinna, jest „świadomość bezpośredniej obecności Boga oraz reperkusji wpływających z tego przeżycia”⁵⁵.

Wśród takich założeń B. McGinn przechodzi do omówienia korzeni, z jakich wyrasta zachodnia mistyka chrześcijańska. Rozpoczyna od judaizmu okresu Drużej Świątyni, który określa mianem żydowskiej matrycy, wyszczególniając wizjonerski kontakt z Bogiem oraz wzrastające żydowskie rozumienie Pisma jako kanonu, co umożliwiło wykorzystanie Biblii hebrajskiej w chrześcijaństwie. Następnie przechodzi do „greckiego ideału kontemplacyjnego”, czyli pogańskiej mistyki filozoficznej, której rozwój analizuje w odniesieniu do historii platonizmu aż do czasów Proklosa. W całym przekroju tych badań McGinn podtrzymuje stanowisko, że niepowtarzalna wartość chrześcijańskiej pobożności kontemplacyjnej powstała w rzeczywistości dzięki fuzji hellenizmu i współczesnego mu biblijnego chrześcijaństwa⁵⁶. Dlatego, przechodząc w dalszej kolejności do omówienia początków chrześcijańskiej mistyki, McGinn zaznacza, że „poszukiwanie nowych dróg pozwalających na dotarcie do obecności Boga, które stanowiło znak szczególnej religijności późnohellenistycznego świata, jest istotnym elementem podłoża mistyki chrześcijańskiej”. Stąd celem autora w tej części pracy jest „udowodnienie”, że „motyw pragnienia doświadczenia Bożej obecności”, charakteryzujący późny hellenizm, „pozwała zrozumieć szczególnie fenomen, jakim był powstały w Palestynie w trzeciej dekadzie I wieku ruch Jezusa”⁵⁷.

Z takiej perspektywy McGinn sugeruje, że „chrześcijaństwo od początku zawierało w sobie element mistyczny”. Pochodzące z I wieku pisma chrześcijańskie dostarczają „godnego uwagi świadectwa istnienia w nim mistycznych elementów, o ile nawet nie w pełni uformowanych i bezpośrednio widocznych teorii

⁵³ B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. XVII.

⁵⁴ Tamże, s. XVIII. Jak wskazuje autor, w ciągu wieków chrześcijanie rozumieli zjednoczenie z Bogiem na wiele sposobów.

⁵⁵ Por. tamże, s. XVIII-XIX.

⁵⁶ Por. tamże, s. 7. W tej wypowiedzi B. McGinn nawiązuje do poglądu Friedricha Heilera, który wyrażając taką właśnie opinię, dodaje, że najgłębsze doświadczenia kontemplacyjne starożytnego świata weszły w obręb chrześcijaństwa, gdzie zostały oczyszczone i dopełnione (por. F. Heiler, *Contemplation in Christian Mysticism*, w: *Spiritual Disciplines: Papers from the Eranos Yearbooks*, New York 1960, s. 192).

⁵⁷ B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. 89.

mistycznych”. W tym świetle autor stwierdza, że „Paweł i Jan nie byli mistykami w tym sensie, w jakim jako o mistykach mówimy o Orygenesie czy Augustynie”. „Jednakże zarówno ich pisma, jak i dzieła innych wczesnochrześcijańskich autorów bez wątpienia poddają się mistycznym interpretacjom, a właśnie takie interpretacje ukształtowały podłoże całej późniejszej mistyki chrześcijańskiej, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie”⁵⁸ – dodaje.

Poza pismami Pawła i Jana autor przystępuje do związłego omówienia innych świadectw wczesnochrześcijańskich, w szczególności tych pism Ojców Apostolskich, które tłumaczone były na łacinę i czytane na Zachodzie. Wobec *Didache* i *Pasterza Hermasa* stwierdza, że – choć czytane przez autorów średniowiecznych – nie wywarły one nigdy realnego wpływu i nie dawały wielu okazji do mistycznej interpretacji. Podobnie inne, mniej popularne dzieła literackie tego okresu. Natomiast pismami, które zasługują na większą uwagę – jak zaznacza autor – jest zbiór listów Ignacego Antiocheńskiego, „często postrzegany jako najlepszy reprezentant specyficznej formy mistyki wczesnochrześcijańskiej”⁵⁹. Przytoczone w skrócie opinie kilku badaczy, którzy podjęli próbę opisanie mistyki Ignacego i jednoznacznie określają Antiocheńczyka mistykiem⁶⁰, autor zestawia z fragmentami popularnego komentarza Williama Schoedela⁶¹, który z kolei z pewnym sceptycyzmem odnosi się do mistycznego odczytywania wczesnochrześcijańskich pism, w szczególności Ignacego Antiocheńskiego. Podsumowując charakter listów Ignacego, McGinn stwierdza, że ich odczytywanie w kategoriach mistycznych jest możliwe pod pewnymi warunkami, natomiast wydaje się wątpliwe, by główne idee, takie jak unia z Bogiem czy ideał męczeństwa, rzeczywiście w pełni mieściły się w tym, co określamy mistyką ze współczesnego punktu widzenia.

W drugim stuleciu, jak podsumowuje ten okres chrześcijaństwa McGinn, „nie możemy mówić o tak wyraźnie widocznym rozwoju tego, co moglibyśmy określić jako mistyczna strona męczeństwa, trudno jednak zaprzeczyć, że już wówczas funkcjonowały jakieś zaczątki”. Tym, który „bez trudu włączył ów męczeński ideał obecności Chrystusa do swojej mistycznej teologii”, był – zdaniem autora – dopiero żyjący w III wieku Orygenes. Niemniej wczesnochrześcijańska mistyka, poza tym, że czerpała z pojęć religijno-mistycznych świata zewnętrznego, rozwijała się bardziej w wyniku „wewnętrznych dyskusji na temat znaczenia życia w Chrystusie”⁶².

⁵⁸ Tamże, s. 92-93. Ten mocny akcent położony na wczesne chrześcijaństwo zdaje się nie mieć przełożenia w dalszej części pracy B. McGinna.

⁵⁹ Tamże, s. 111. Autor odnosi się do recenzji średniej listów Ignacego (7 listów).

⁶⁰ Wśród dzieł w szczególności podejmujących mistykę Ignacego Antiocheńskiego na uwagę zasługują: F.A. Schilling, *The Mysticism of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1932; V. Corwin, *Ignatius and Christianity at Antioch*, New Haven 1960; D. Barsotti, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa*, ch. 4: *La mistica del Christo*, Milano 1963.

⁶¹ Zob. W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985.

⁶² B. McGinn, *Fundamentum mistyki*, s. 116-117.

W dalszej kolejności autor przystępuje do przedstawienia w sposób synoptyczny myśli największych postaci wschodniego chrześcijaństwa znanych na Zachodzie, przyglądając się również dwóm największym procesom rozwojowym, które wpłynęły na wszelką późniejszą mistykę chrześcijańską. W kontekście zagrożeń gnostyckich omawia Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego oraz ich podstawowe idee, które będą miały znaczenie dla ortodoksyjnej mistyki. Dalej przechodzi do Orygenesesa, który jako pierwszy „urzeczywistnił” wschodnią tradycję teologii mistycznej. Od jego czasu aż do końca V wieku pokolenia nauczycieli ustaliły podstawy wschodniego ortodoksyjnego rozumienia życia chrześcijańskiego, w którym – przynajmniej potencjalnie, jak zaznacza autor – każde autentyczne chrześcijaństwo jest mistyczne. Na tych podwalinach przechodzi do kwestii początku i znaczenia nowej instytucji monastycyzmu, która narodziła się w IV wieku, a w wiekach późniejszych stanowiła dla mistyki główną instytucjonalną podstawę, a także w znacznym stopniu wpłynęła na jej rozwój.

W tak nakreślonej perspektywie McGinn przystępuje do omówienia początków mistyki zachodniochrześcijańskiej. Rozpoczyna od analizy mistycznych elementów „owego nowego łacińskiego chrześcijaństwa”, funkcjonującego pod koniec IV wieku i na początku V wieku, aż do około 430 r., czyli do śmierci Augustyna. Obejmując szeroki kontekst historyczny, a więc między innymi chrześcijański neoplatonizm i duchowy ideał dziewictwa, autor najpierw omawia myśl Ambrożego, Hieronima i Kasjana. Ukazuje w ten sposób zaczątki zachodniego monastycyzmu i postępujące za tym ideały. Następnie przechodzi do Augustyna, „ojca założyciela”, dokonując przeglądu głównych cech jego mistyki, takich jak wznoszenie się duszy w kierunku oglądania Boga, obraz Trójcy w duszy oraz eklezjalny i chrystologiczny kontekst wznoszenia się. Na tle tak przedstawionego dorobku biskupa Hippony i jego zachodnich poprzedników w podsumowaniu autor dokonuje oceny wpływu wymienionych postaci na rozwój mistyki zachodniej do V wieku.

Wreszcie w załączeniu do swojej pracy McGinn umieszcza ogólny przegląd współczesnych teorii mistycznych, obejmujący koncepcje mistyki: teologiczne, filozoficzne, porównawcze i psychologiczne. Perspektywa tego przeglądu jest „eklektyczna i osobista”, a „dobór literatury wybiórczy”. Natomiast jej zadaniem jest pokazać, jak współczesna debata nad mistyką wpłynęła na przyjętą przez autora perspektywę w opublikowanej pracy.

Ocena optyki badawczej McGinna

W odróżnieniu od wcześniej przytoczonych prac McGinn jednoznacznie sięga do wczesnochrześcijańskiej mistyki okresu Nowego Testamentu i Ojców Apostolskich. Podejmuje odrębne ich omówienie, próbę oceny, choć ciągle jako preludeum do historii rozwoju mistyki zachodniochrześcijańskiej. Ze względu na rozległą kontrowersję, mającą z jednej strony ważną tradycję bibliistyki protestanckiej, która sprzeciwia się stwierdzeniu jakiegokolwiek mistyki w podstawowych dokumentach

chrześcijaństwa w celu podkreślenia i utrzymania unikalności religii chrześcijańskiej, a z drugiej strony uczonych katolickich, anglikańskich oraz część protestanckich, którzy opowiadają się za obecnością mistyki Nowego Testamentu, choć w oparciu o różne podstawy i odmienne rozumienie samego terminu, McGinn w ostrożny sposób pragnie się jedynie przyjrzeć, jak pewne teksty do wczesnego II wieku były interpretowane jako podstawowe itineraria życia mistycznego.

Ta ostrożność autora w prowadzeniu myśli jest widoczna na przestrzeni całego dzieła, gdzie sporo miejsca zajmują przytaczane opinie różnych badaczy, ich zestawienia, a raczej nieczęsto lub w mało wyraźny sposób autor zamieszcza swoje własne interpretacje. Widoczny jest przy tym długi okres powstawania pracy (początek swoich badań w ramach projektu McGinn umieszcza w 1982 roku), co przejawia się nieraz powtórnie formułowanymi interpretacjami lub wnioskami w tej samej kwestii, lecz w nieco innej wymowie lub odmiennym odcieniu znaczeniowym. Przykładem może być postrzeganie mistyki chrześcijańskiej I/II wieku, raz jako kontrowersyjnej, raz bez wątplenia poddającej się mistycznym interpretacjom, albo: raz mieszczącej w sobie pewne kategorie mistyczne, raz niedającej się tak ująć⁶³. Wydaje się, że autor oscyluje między uznaniem wczesnochrześcijańskiej mistyki a podaniem jej w wątpliwość. Zaznacza, że Jan i Paweł, Ignacy Antiocheński byli mistykami – ale nie jak Orygenes czy Augustyn; ich pisma były podłożem interpretacyjnym dla całej późniejszej mistyki Wschodu i Zachodu – ale jednak są często pomijane. Pewną obroną autora wobec tych wahań może być stwierdzenie, że „całościowe opracowanie historii mistyki wschodniochrześcijańskiej pierwszych pięciu wieków, a więc aż do podziału Imperium Rzymskiego, pomimo powstania pewnej już liczby prac ogólnych, a także wielu wartościowych opracowań kwestii szczegółowych, pozostaje ciągle do napisania”⁶⁴.

Na uwagę zasługuje stosunek McGinna do platonizmu i jego roli wobec chrześcijaństwa, co wyznacza nieformalną oś pracy. Wobec optyki niektórych teologów, dla których greckie pojęcie mistycznej kontemplacji stanowi w chrześcijaństwie obcy wtręt, McGinn w swojej krytyce podkreśla – posługując się przytoczonymi wcześniej słowami F. Heilera – że niepowtarzalna wartość chrześcijańskiej pobożności kontemplacyjnej powstała dzięki fuzji hellenizmu i współczesnego mu biblijnego chrześcijaństwa. Akcent i przesunięcie w kierunku pogańskiej koncepcji jest na tyle duże u McGinna, że mówi on o „właściwej mistyce” także w odniesieniu do innych religii: islamu, hinduizmu. Wystarczy, że „osiągają one poziom w pełni wyraźnej artykulacji oraz stają się sprawą najwyższej wagi dla niektórych wyznawców danej religii”⁶⁵. Natomiast w odniesieniu do chrześcijaństwa autor nakreśla perspektywę podobną do tej, jaką można było dostrzec u Loutha, w której poszukująca nowych dróg dotarcia do obecności boga późnohellenistyczna religijność znalazła swoją szansę w chrześcijaństwie, w efekcie stając się „istotnym elementem podłoża” dla chrześcijańskiej mistyki. Zaciera się tym samym pragnienie

⁶³ Por. tamże, s. 92-93, 112-116.

⁶⁴ Tamże, s. 5.

⁶⁵ Tamże, s. XVII.

skierowane wprost do osoby Jezusa Chrystusa, spotkanie z Nim, życie w Nim, jako naczelnym motywem dotarcia do Bożej obecności i intensyfikacji poszukiwań. Jednocześnie „fenomen ruchu Jezusa” w trzeciej dekadzie I wieku autor wyjaśnia („udowadnia”) apokaliptycznymi opisami światów niebiańskich i platońskim dążeniem do *theoria*, czyli motywami pragnienia Boga w późnym hellenizmie⁶⁶.

Konkluzyjnie niewyraźne wypowiedzi McGinna widoczne są także w odniesieniu do samych Ojców Apostolskich. Poświęcając najwięcej miejsca Ignacemu Antiocheńskiemu, w wyprowadzonych wnioskach autor stwierdza z jednej strony, że „teksty świadczące o misticie Ignacego pod względem treści pokrywają się do pewnego stopnia” z tym, co widać u Pawła i „w pewnej mierze poza nie wykraczają”, a z drugiej strony określa wyrażenia Ignacego jako „otwarte w niewielkim stopniu” na kategorie mistyczne. „Z jednej strony wskazuje, że jeśli patrzeć na ideał męczeństwa przez pryzmat samego tylko doświadczenia unii z Bogiem, osiąganego w jakimś momencie ziemskiego życia, to prawdopodobnie nie można uznać takiego ideału jako mistycznego, ale jeśli ujmijemy go jako proces przemiany, spowodowany przez pragnienie i świadomość bezpośredniej obecności Boga, to można uznać go jako mistyczny, gdyż mistyka nie zawsze musi używać języka unii”. Najwyraźniej owe mieszane wnioski zdeterminowane są wcześniej przyjętą przez McGinna definicją mistyki, w której usiłuje on zmieścić świadectwo Ignacego. Jednak próba ta owocuje pewną niespójnością w charakterystyce mistyki Antiocheńczyka.

W ogólnej ocenie należy podkreślić, że dzieło McGinna, podejmując aspekty składające się na historyczne początki mistyki na Zachodzie i opisując faktyczne podwaliny, zarówno te zaczerpnięte ze Wschodu, jak i fundacyjne, powstałe już w środowisku łacińskim, podejmuje przegląd spuścizny Ojców ciągle w kluczu przyjętej na wstępie koncepcji mistyki. W odróżnieniu od wcześniej przytoczonych w niniejszym artykule dzieł McGinn sięga w odrębny sposób do samych początków chrześcijaństwa, odnosząc się do Apostołów i Ojców Apostolskich. Jednak przyjęte we wstępie linie koncepcyjne, zarówno co do definicji mistyki, jak i jej zależności od greckiej filozofii religijnej, skutkują niejednoznacznymi interpretacjami i mało wyraźnymi wnioskami. Natomiast znaczące w tym kontekście jest podkreślenie potrzeby dogłębnego przebadania wczesnochrześcijańskiej mistyki i jej wpływu na późniejsze tradycje.

Zakończenie

Przedstawione w artykule studia pokazują, jak w kontekście chrześcijańskiej mistyki okres wczesnochrześcijański jest pomijany lub podejmowany zdawkowo, przy jednoczesnym wyakcentowaniu wpływu filozofii greckiej. Taką charakterystykę wykazują trzy pierwsze z zaprezentowanych dzieł: W. Łosskiego, A. Loutha i O. Clémenta. Obraz wczesnochrześcijańskiej mistyki, jaki wyłania się z tych prac, zakreśla popularną dziś strukturę wykładu. Tym samym dzieła te

⁶⁶ Tamże, s. 89.

– z uwagi na fakt, że zostały przetłumaczone na język polski i są powszechnie studiowane – narzuciły do pewnego stopnia swoją perspektywę we współczesnych badaniach, w studium i w dydaktyce na polskich uczelniach.

Nieco inną optykę przejawia praca McGinna, pozwalając dostrzec, jak znaczenie wczesnochrześcijańskiej mistyki stopniowo przebija się do świadomości. Podejmując tę tematykę w okrojony sposób, badacz wykazuje, że jeśli trudno znaleźć dogłębne i dobre opracowanie w tym zakresie, to przynajmniej coraz wyraźniej wybrzmiewa potrzeba podjęcia takich badań.

Jest rzeczą oczywistą, że chrześcijańscy pisarze nie od razu zajęli się racjonalną strukturą doświadczenia duchowego. Ich pierwsze wypowiedzi charakteryzowały się językowym zmaganiem i znaczną dozą jednostkowości, a w związku z tym niektóre z ich wyrażen mają długą historię interpretacji o silnie spolaryzowanych opiniach. Z pewnością to myśl grecka z jej naukowymi metodami i narzędziami rozumowania mniej więcej od III wieku przyczyniła się do wyeliminowania niejasnych introspekcji i pomogła uchwycić istotę doświadczenia religijnego bardziej obiektywnie. Całość ponadto pomogła zbudować teologię mistyczną. Jednak to nie zrodziło mistyki jako fenomenu w Kościele, czy to będziemy ją ujmować jako „obecność”, „świadomość”, „doświadczenie”, „przeżycie”, „naśladowanie”, czy „unia”. Ona była obecna na długo wcześniej, u pierwszych świadków, których cytatami bardzo często wszystkie te ujęcia są opatrywane.

Bibliografia

- Barsotti D., *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino Ireneo*, Milano 1963.
- Clément O., *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, t. 1-2, Paris 1982, tłum. H. Paprocki: *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 1-2, Kraków 2013.
- Corwin V., *Ignatius and Christianity at Antioch*, New Haven 1960.
- Daniélou J., *Platonisme & Théologie Mystique*, Paris 1944.
- Fanning S., *Mystics of the Christian Tradition*, London 2001.
- Gregory E.C., *An Introduction to Christian Mysticism*, London 1901.
- Heiler F., *Contemplation in Christian Mysticism*, w: *Spiritual Disciplines: Papers from the Eranos Yearbooks*, ed. R. Bernoulli, J. Campbell, New York 1960, s. 186-238.
- Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Ephesios*, ed. P.T. Camelot: *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, s. 56-79, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowiejski, Kraków 2010, s. 113-119.
- Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Romanos*, ed. P.T. Camelot: *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, s. 106-119, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowiejski, Kraków 2010, s. 128-131.

- Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Philadelphienses*, d. P.T. Camelot: *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, s. 120-131, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowiejski, Kraków 2010, s. 132-135.
- Losski W., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, tłum. M. Sczaniecka: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
- Louth A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1997, tłum. H. Bednarek: *Początki mistyki chrześcijańskiej: od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 1997.
- Mainhold P., *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979.
- McGinn B., *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Vol. 1: The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, London: 1992, tłum. T. Dekert: *Obecność Boga: historia mistyki zachodniochrześcijańskiej, vol. 1: Fundamenty mistyki (do V wieku)*, Kraków 2009.
- McGinn B., *The Growth of Mysticism*, New York 1994.
- McGinn B., *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998.
- McGinn B., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York 2005.
- McGinn B., *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, New York 2013.
- McGinn B., McGinn P.F., *Early Christian Mystics. The Divine Vision of the Spiritual Masters*, New York 2003, przeł. E.E. Nowakowska: *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, Kraków 2008.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne (Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy)*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Quasten J., *Patrology*, vol. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht 1950.
- Schilling F.A., *The Mysticism of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1932.
- Schoedel W.R., *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985.
- Scott W.M., *Aspects of Christian Mysticism*, London 1907.
- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42,1 (2009), s. 97-104.

Słowa kluczowe: mistyka, wczesne chrześcijaństwo, platonizm, Ojcowie Apostolscy
Keywords: mysticism, early Christianity, Platonism, Apostolic Fathers