

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*.

Neoplatonickie źródła myślenia Pseudo-Dionizego Areopagity są dziś powszechnie uznawane³. Z jednej strony zasadne jest poszukiwanie teologicznych źródeł myślenia Pseudo-Dionizego w tradycji monofizycznej, a więc wśród takich myślicieli, jak m.in. Piotr Iberyjczyk, Piotr Foluszniak czy Sewer z Antiochii, ponieważ akcenty chrystologiczne proveniencji monofizycznej 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 umiętny 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 przeobstwienia 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 jedyne. 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 mistyk 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 wznosił 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 wnieść¹¹.

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 oświeconym. 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 Platonscy 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 jakkolwiek 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 wyczyszczeniem 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 *naczynieniem*, 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 aphaireisis*) na ujrzeniu 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 zaślniło, 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 otwarcie 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’, ‘oglądać’, nie tylko w aspekcie czynności, ale i w wytworze 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, hélicoïdal. 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 przeobstwieniem 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 przeobstwia 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 przeobstwienie, 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 przeobstwienia jest sama Boska Zasada, ponieważ w tym aspekcie człowiek jest całkowicie bierny. Po drugie, przeobstwienie 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 przeobstwienie? To moc pochodząca od samego Boga, obdarzająca każdego przygotowa-

³⁰ Por. G. Mantzaridis, *Przeobstwienie 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, *Przeobstwienie. 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. jaśnieje jego oblicze).

Analizując niektóre z metafizycznych rozstrzygnięć syryjskiego myśliciele, 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, przeobstwienie 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 przeobstwienie 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 przeobstwieniu, 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. Sczaniecka, 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 działania: 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.
- Mantzaridis G., *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, 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).