

Józef Grzywaczewski

Cechy kontemplacji chrześcijańskiej w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego

Studia Theologica Varsaviensia 33/1, 161-171

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JÓZEF GRZYWACZEWSKI

CECHY KONTEMPLACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W UJĘCIU KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO*

Klemens Aleksandryjski w trakcie swych refleksji teologicznych wielokrotnie nawiązywał do zagadnienia kontemplacji. Wypowiadał się na ten temat najczęściej w związku z postacią doskonałego chrześcijanina, którego nazywał gnostykiem. Człowiek, który zasługuje na to miano, osiągnął dojrzałą miłość – *agape* – realizując program Szkoły Logosu, jaką jest Kościół. Dzięki temu posiada on doskonałe poznanie, czyli gnozę, oraz jest w stanie posługiwać się różnymi formami i rodzajami modlitwy, pojmowanej jako obcowanie z Bogiem (*homilia pros ton theon*). Wyjątkowe miejsce spośród wszystkich sposobów obcowania z Bogiem zajmuje kontemplacja.

Przeżywanie łączności z Bogiem w widzeniu kontemplacyjnym w swej istocie jest niedostępne ludzkiemu badaniu i niewyraźne słowami, jest to bowiem jakaś tajemnica. Dlatego Klemens próbował mówić o niej w sposób aspektowy ukazując poszczególne jej cechy. W niniejszym artykule przedstawimy w sposób szkicowy tylko niektóre z nich, najbardziej charakterystyczne.

1. WEWNĘTRZNY CHARAKTER KONTEMPLACJI

Teolog z Aleksandrii, jakby polemizując z tymi, którzy szukają Boga gdzieś w zaświatach, pisał: *Tu możemy znaleźć podobiznę Jego, Boży i święty posąg, tu w duszy człowieka*¹. Skoro Bóg jest w duszy człowieka, to aby Go spotkać, nie potrzeba wznosić się gdziekolwiek, lecz raczej odwrotnie: należy zwrócić się ku własnemu wnętrzu i tam szukać Boga, a znalazłszy Go, obcować z Nim w duchu miłości.

* W poprzednich numerach „Studia Theologica Varsaviensia” autor opublikował następujące prace na temat św. Klemensa Aleksandryjskiego: *Pojęcie kontemplacji u Klemensa Aleksandryjskiego*, SThV 28 (1990) nr 1, ss. 210-222; *Agape podstawą oglądu mistycznego według Klemensa Aleksandryjskiego*, SThV 29 (1991) nr 1, ss. 135-143; *Wiodąca rola Słowa Bożego w kontemplacyjnym obcowaniu z Bogiem według Klemensa Aleksandryjskiego*, SThV 30 (1992), ss. 145-153.

¹ *Strom.* VII 29, 6.

Zasada powyższa odnosi się do wszystkich rodzajów modlitwy, w tym również, a może przede wszystkim, do kontemplacji. Mając ją na uwadze sformułował nasz autor następującą zachętę: *My, którzy jesteśmy synami prawdziwej światłości, nie odrzucajmy na zewnątrz tej światłości, lecz zwróćmy do swojego wnętrza, oświecając wizję człowieka ukrytego, kontemplujmy samą Prawdę i otrzymując część jej promieniowania odkrywamy w jasności z mądrością te sny, które są prawdziwe*².

Synami światłości według św. Pawła (Ef 4, 18; 5, 8), do którego nawiązuje K l e m e n s, są chrześcijanie w odróżnieniu od pogan, określanych jako synowie ciemności³. Człowiek ukryty w nauce gnostyków stanowi istotę człowieczeństwa w odróżnieniu od człowieka zewnętrznego, który jest jakby szatą (*tunica dermatina*) człowieka wewnętrznego⁴. Człowiek wewnętrzny, czyli pneumatyczny, ukryty w człowieku zewnętrznym, posiada – zdaniem gnostyków, do których również nawiązywał K l e m e n s⁵ – tę samą naturę, co i bóstwo⁶. Dlatego zwracanie się ku swojemu wnętrzu lub ku człowiekowi ukrytemu jest jednocześnie zwracaniem się ku Bogu. Prawdziwa światłość znajduje się we wnętrzu człowieka, ale nie on sam jest jej źródłem, lecz Bóg.

Aby dotrzeć do Boga, źródła prawdziwej światłości, należy zatem wejść do swojego wnętrza, określanego niekiedy jako komórka duszy⁷. Modlitwa w takim ujęciu byłaby rodzajem nawiązania kontaktu ducha ludzkiego z Duchem, jakim jest Bóg. Dlatego zwracanie się ku własnemu wnętrzu nie ma nic wspólnego z zamykaniem się w sobie, lecz jest to raczej wychodzenie poza sferę cielesną, aby pograć się w rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Człowiek, który nie zna dostatecznie samego siebie oraz swego duchowego powołania i tkwiących w nim możliwości, mógłby ewentualnie mieć jakąś niewyraźną świadomość obecności Boga w swej duszy, lecz byłaby to świadomość niepełna, fragmentaryczna, jakby sen. Ten natomiast, kto

² *Ped.* II 80, 4.

³ M. Zerwick, *Der Brief an die Epheser*, Leipzig 1961, s. 131 i 156.

⁴ Ireneusz, *Adv. haer.* I 6, 1; por. W. Myszor, *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, w: *SACH* 5/1984/ 111-117.

⁵ G. Quispel, *Gnoza* Warszawa 1988 (tłum. B. Kita), s. 108; *Ojcowie Kościoła często głębiej wnikali w pytania stawiane przez gnozę i na swój sposób uznawali to, co było słuszne w stanowisku gnostyków, tak że chociaż odrzucano gnostycyzm, to jednak przyswajano sobie gnozę. W ten sposób dochodziło do wykształcenia najprzeróżniejszych formacji duchowych, pomyślmy choćby o Klemensie Aleksandryjskim. Por.: W. Myszor, *Na tropach tajemnej wiedzy* (wprowadzenie do wyżej cytowanej książki), s. 12.*

⁶ W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, w: *SACH* 1/1977/ z. 2, s. 233; *Wydaje się więc, że u gnostyka należy wyróżnić jakby dwie warstwy świadomości: świadomość najgłębszą, którą jest jaźń gnostyka jako syna bożego (...) oraz świadomość wynikającą z życia w świecie (...) która właściwie jest uspieniem (...) Poznanie samego siebie sprowadza się więc do poznania swojej prawdziwej istoty, jaźni, jej pochodzenia ze światłości (...)* Oznacza to poznanie siebie jako synów bożych, braci zbawcy. Oznacza to utożsamienie gnostyka ze zbawcą.

⁷ *Strom.* I 34, 1; *Strom.* VII 49, 7.

podejmuje w duchu *agape* wysiłek wejścia w głąb samego siebie i spotyka tam Boga, nabiera jakby pewności co do tego, o czym wcześniej wiedział niedokładnie jakby we śnie. W tym znaczeniu kontemplując samą Prawdę, jaką jest Bóg, odkrywa w jasności z mądrością te sny, które są prawdziwe. Tak rozumiana kontemplacja czyni rzeczywistym, czyli w znacznym stopniu uchwytnym dla umysłu ludzkiego to wszystko, czego zmysłami ani wyobrażnią ująć nie można.

Chrześcijanin oddający się kontemplacji Boga we własnym wnętrzu zwraca się do światła i otrzymuje część promieniowania – według wyrażenia K l e m e n s a. Światłość ta przenika naturę ludzką, staje się dostrzegalna na zewnątrz w sposobie bycia, zachowania się i postępowania.

Boski Logos będący przewodnikiem na drodze do Ojca, który działa między innymi poprzez Pismo Święte, *rozplomienia zarzewie duszy i kieruje jej wewnętrzny wzrok ku kontemplacji; albo coś niecoś duszy przydając, podobnie jak hodowca, który szczepi drzewka, to znów pobudzając do ruchu coś, co już w niej tkwiło*⁸.

Rola Chrystusa w tym przypadku jest szczególna: nie tworzy On w sensie ścisłym możliwości kontemplacyjnego obcowania z Bogiem, lecz rozplomienia zarzewie duszy, pobudza do ruchu to, co w niej tkwiło, czyli jakby aktywizuje duchowe możliwości człowieka. Logos pozwala lub pomaga wierzącemu poznać, co tkwi w jego wnętrzu, poucza o jego możliwościach, wyprowadza ze stanu niewiedzy, a wprowadza w stan pełnej świadomości⁹. Chrześcijanin rozbudzony w ten sposób, pouczony i wsparty pomocą swego Nauczyciela, kieruje wewnętrzny wzrok ku własnemu wnętrzu, aby tam dostrzec Boga i obcować z Nim w kontemplacyjnym widzeniu.

Abym zapoczątkowanie mistycznego oglądu oraz jego trwanie było możliwe, uczeń Logosu musi trwać w stanie *bezustannej dbałości o własną duszę i pielęgnacji w sobie tego, co boskie, pielęgnacji wyrosłej z nieprzerwanej nigdy miłości*¹⁰.

To, co boskie, tkwi wewnątrz człowieka; aby się w pełni rozwinęło, potrzebna jest nieustanna dbałość i troska o jego rozwój. Chrześcijanin, który w Szkole Logosu osiągnął dojrzałą *agape*, jest człowiekiem w pełni rozwiniętym pod względem duchowym i w związku z tym zdolnym do odnalezienia w sobie Boga oraz do obcowania z Nim w widzeniu kontemplacyjnym w duchu nadprzyrodzonej miłości.

⁸ *Strom.* I 10, 4.

⁹ *Strom.* VII 100, 7: *Istnieją trzy stany duszy: stan niewiedzy, mniemania i stan wiedzy.*

¹⁰ *Strom.* VII 3, 1.

2. ESCHATOLOGICZNY WYMIAR KONTEMPLACJI

Kontemplacja jest szczególnego rodzaju obcowaniem z Bogiem. Wymaga ona odpowiedniego przygotowania, a to z kolei zakłada, przynajmniej w jakimś stopniu, oderwanie się od spraw codziennych, aby móc całkowicie oddać się Bogu. Drogę chrześcijanina do mistycznego oglądu przedstawiał K l e m e n s w następujący sposób: *Dlatego oto porzuca on wszystko, co stoi mu na przeszkodzie, gardzi całą materią, która go odciąga, rozcina przy pomocy swej wiedzy samo niebo, podejmuje drogę poprzez byty duchowe, poprzez wszelką władzę i potęgę (Ef 1, 21; Ef 6, 12) i osiąga wreszcie najwyższych tronów, zmierzając do tego jedynie celu, który stał się jedynym przedmiotem jego poznania*¹¹.

Aby zbliżyć się do Boga na tyle, by można Go było oglądać w widzeniu mistycznym, należy porzucić wszystko, co mogłoby stanowić przeszkodę. Nie oznacza to deprecjacji dóbr ziemskich jako takich¹², lecz chodzi raczej o ich funkcję w danym momencie; pomimo, iż są one darem Bożym i same w sobie są dobre, należy się nimi posługiwać tak, by nie utrudniały pochodzącego ku wartościom duchowym. Uczeń Logosu nie pogardza materią w sensie dosłownym, lecz stara się ją niejako przekroczyć, jakby uwolnić się spod jej praw, by wejść pełniej w rzeczywistość duchową. Tak postępując wyzwala się chrześcijanin z więzów czysto materialnych lub raczej umiejętnie opanowując samego siebie wprzega dobra materialne w służbę ducha, by w ten sposób coraz bardziej zbliżyć się do Boga.

Proces taki jest niezwykle trudny, staje się on jednak możliwy dzięki realizacji programu Szkoły Logosu, co czyni wierzący przez całe życie. Mając na myśli owo ciągle wznoszenie się ku Bogu i pozostawanie z Nim w ścisłej łączności wyjaśniał K l e m e n s, że *przyczyną tego stanu rzeczy jest miłość, która przewyższa wszelką naukę świętością i siłą oddziaływania*¹³.

Siłą, która pozwala wierzącemu oderwać się od ziemi i rozciąć niebiosy, jak się w poetycki sposób wyraża K l e m e n s, jest *agape* idąca w parze ze szczególnego rodzaju poznaniem tajemnic nadprzyrodzonych, czyli *gnozą*¹⁴. Zarówno jedna wartość jak i druga (tj. *agape* i *gnoza*) wywiera

¹¹ *Strom.* VII 82, 5.

¹² H. v o n C a m p e n h a u s e n, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1987 (tłum. K. Wierszyłowski), s. 36: *Klemens (...) zawsze i w sposób kategoryczny i pryncypialny odrzuca ostre nakazy ascetyczne i próbuje szlachetne używanie dóbr ziemskich jako coś zgodnego z naturą i z wolą Boga. Por.: Ped. II 119, 2: Dlaczego bym nie miał się z tego cieszyć? Dla kogoż bowiem są one stworzone, jeśli nie dla nas?*

¹³ *Strom.* VII 68, 1.

¹⁴ F. D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 103: *Czynnikiem nadającym stałość agape jest gnoza nierozdzielnie z nią złączona. Por.: Strom. IV 55, 3: Agape buduje, gdyż nie zajmuje się domniemaniem, lecz prawdą. K l e m e n s często akcentował związek miłości (agape) z poznaniem prawdy (gnosis). Zob. Strom. IV 66, 2.*

decydujący wpływ na sferę moralną człowieka, co jest niezwykle ważne w kontemplacyjnym widzeniu, gdyż *ogląd mistyczny dostępny jest tylko ludziom czystego serca*¹⁵. W nauce na ten temat odwoływał się K l e m e n s do słów Chrystusa: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5, 8), przy czym nie zawężał ich znaczenia do czasów eschatologicznych¹⁶. Charakterystyczne dla naszego tematu jest następujące wyjaśnienie: *Oto przez czyn posłuszeństwa względem przykazań osiąga gnostyk w swym celu ostatecznym bezpośredni ogląd duchowy Boga. Stąd już przez swą wiedzę (gnose) zdobywa środki do uzyskania owego oglądu, w sposób wielkoduszny przyjmuje wzniosłość poznania i posuwa się naprzód, aż otrzyma świętą odpłatę w postaci przeniesienia*¹⁷.

Ogląd duchowy, który staje się możliwy dzięki poznaniu i miłości, został nazwany słowem *metathesis*, które oznacza przeniesienie, zmianę położenia, ulepszenie, przejście¹⁸. W tym kontekście zdaje się ono oznaczać przejście do innej rzeczywistości, zmianę wewnętrzną danej istoty, jakby przystosowanie się do nowej funkcji. Chrześcijanin dzięki widzeniu kontemplacyjnemu nie przestaje być tym, kim był dotychczas, a jednocześnie staje się kimś innym, przynosi się wewnętrznie w rzeczywistość duchową, pomimo iż ciałem pozostaje na ziemi.

Chcąc jakby od innej strony ująć tajemnicę kontemplacji wyraził nasz autor pogląd, że *celem bogobojności jest wieczny odpoczynek w Bogu: nasze cel jest więc początkiem wieczności*¹⁹. Ostatecznym celem człowieka jest wieczny odpoczynek w Bogu, oglądanie *Go twarzą w twarz*, jak uczy św. Paweł (1 Kor 13, 12) oraz św. Jan (1 J 3, 2) wyjaśniając obietnicę daną przez Chrystusa (Mt 26, 64; Mt 22, 42). Oglądanie Boga w sposób pełny nastąpi w czasach eschatologicznych²⁰, osiągnięcie tego oglądu jest głównym celem bogobojności, według wyrażenia K l e m e n s a (*theosebeia*). Modlitwa i każdy wysiłek zmierzający do zbliżenia się do Boga jest w znacznym stopniu przybliżaniem celu ostatecznego. Kontemplacja jako mistyczny ogląd Boga stanowi jakby uwieńczenie procesu formacji duchowej, a jednocześnie jest to antycypacja (na ile to możliwe w granicach ciała) tego, co stanie się w pełnym wymiarze udziałem wierzącego w życiu przyszłym. W tym znaczeniu

¹⁵ *Strom.* VII 13, 1.

¹⁶ Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, t. I, s. 28; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, s. 130.

¹⁷ *Strom.* VII 83, 3-4.

¹⁸ *Słownik grecko-polski* (red. Z. Abramowiczówna), Warszawa 1962, t. III, s. 119.

¹⁹ *Ped.* I 102, 4.

²⁰ W. Granaat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1974, t. II, s. 536-554; por.: K l e m e n s A l e k s ., *Strom.* VI 102, 1-2.

kontemplacja może być uznana za przedsmak eschatologicznego oglądania Boga oraz wiecznego w Nim odpoczynku (*aidios anapausis*)²¹.

Idea odpoczynku oraz przeniesienia w odniesieniu do kontemplacji pojawiają się wielokrotnie w dziełach teologa z Aleksandrii. Wyrażał on przekonanie, że *dusze gnostyków będą zaliczone jako święte między świętych (Iz 57, 15) i przeniesione całe z dotychczasowego zakresu i przybędą do miejsc lepszych, aż uzyskają rozkosz oglądu Boga*²².

Życie chrześcijanina, które od samego początku winno być ciągłym zbliżaniem się ku Bogu, w ziemskim wymiarze znajduje swój najpełniejszy wyraz w kontemplacji, która jest jakoby wstępem do tego, co w całej pełni nastąpi po przejściu do innej formy istnienia. Wyrażenie *miejsca lepsze* nie oznacza w tym kontekście jakiegokolwiek przestrzeni, w której miałyby się znaleźć dojrzały chrześcijanin, lecz raczej wskazuje na stan duchowy, w którym możliwe jest doznawanie rozkoszy płynącej z oglądania Boga w sensie mistycznym.

Na temat kontemplacji wypowiadał się K l e m e n s najczęściej w związku z *gnozą* oraz *agape*. Wyrażał przekonanie, że gnostyk (= przyjaciel Boga) *dzięki miłości uzyskał już miejsce tam, gdzie w przyszłości się znajdzie*²³. Człowiek powołany przez Boga do zbawienia w Chrystusie w przyszłości znajdzie się w Królestwie Bożym, jeśli okaże się tego godny. Terazniejszość jest okresem realizacji nadprzyrodzonych możliwości. Dokonuje się ona pod kierunkiem Logosu w Jego Szkole, którą jest Kościół. Treścią nauczania w tej szkole jest program *agape*, która pojmowana jako wspólnota życia z Bogiem (*koinonia biou*) rozwija się stopniowo w życiu wierzącego. Dzięki miłości zwiększa się stopień zjednoczenia z Bogiem. Szczytowym osiągnięciem ucznia Chrystusa na ziemi jest mistyczny ogląd Boga. Jest to jakby przeniesienie człowieka w sferę nadprzyrodzoną, która stanie się normalnym miejscem jego pobytu (mówiąc obrazowo) w czasach eschatologicznych.

²¹ Zarówno wyraz *anapausis* jak i *aidios* oraz *aion* posiadają długą tradycję w języku greckim. Wyrazy te występują w literaturze świeckiej oraz w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Zob. J. G u h r t, *Zeit – Ewigkeit*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1971, t. II/2, s. 1457-1462 oraz R. H e n s e l, *Ruhe, tamże*, s. 1050-1051. Pojęcie *anapausis* odgrywało doniosłą rolę w nauce gnostyckiej; „treść tego pojęcia oznacza przede wszystkim zjednoczenie z Bogiem” (W. M y s z o r, *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, w: *SACH* 5/1984/234); zob. *tamże*, s. 236-242.

²² *Strom.* VII 13, 1.

²³ *Strom.* VI 73, 4.

3. DYNAMIZM KONTEMPLACJI

Duchowy ogląd Boga w kontemplacji poprzedza długi okres przygotowania, które polega przede wszystkim na rozwijaniu w sobie dojrzałej miłości poprzez wchodzenie w Boską Agape. Gdy chrześcijanin okaże się wierny wszystkim wskazaniom Boskiego Nauczyciela i zdobędzie odpowiednią informację wewnętrzną, wówczas Bóg może się mu ukazać w widzeniu mistycznym. Będzie to *ogląd nie w zwierciadłach lub za pośrednictwem zwierciadeł (1 Kor 13, 12), lecz (...) w pełni odpowiadający rzeczywistości i najwyraźniejszy*²⁴. Rzeczywistość tego oglądu nie oznacza jego statyczności; K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i wyrażał przekonanie, że podlega on ciągłemu rozwojowi, podobnie jak *agape*: *Kto zaś wzniesie się ku gnozie, będzie upraszał o doskonałość w miłości (1 J 4, 17). Gnostyk zaś, który osiągnął szczyt, modli się o pomnożenie jego zdolności oglądu mistycznego oraz o utrwalenie go na przyszłość*²⁵.

Gnoza oraz *agape* są w systemie Aleksandryjczyka szczytem doskonałości chrześcijańskiej. Kto go osiągnął, staje się zdolny do mistycznego oglądu. Pomimo że jest to, jak zapewnia autor, ogląd odpowiadający rzeczywistości i najwyraźniejszy (*theoria enarge de hos eni malista kai akribos eilikrine*), nie należy na nim poprzestawać, lecz modlić się o jego dalszy wzrost. Trudno przy pomocy słów określić, na czym ma polegać owo *pomnożenie zdolności oglądu mistycznego (theorian auksein)*, skoro jego przedmiotem jest Bóg rzeczywisty. Co można jeszcze ujrzeć, skoro już się widzi Boga i to nie tylko jakoby w zwierciadłach? Bóg jest nieskończony i nieogarniony, podobnie i *agape* nie ma kresu, dlatego w oglądzie kontemplacyjnym może ciągle zwiększać się wyrazistość, pomimo że i tak jest on bardzo wyraźny.

W wyżej przytoczonym tekście na uwagę zasługuje jeszcze jedna myśl, mianowicie potrzeba modlitwy o wzrost możliwości kontemplacyjnych. Jak własnymi siłami nie można ujrzeć Boga w kontemplacji (lecz można jedynie się do tego przygotować, by sam Bóg mógł tego daru udzielić), tak również własnymi siłami nie można zwiększyć wyrazistości tego oglądu. Bóg ukazuje się wierzącemu, jeśli uzna go za godnego, przy czym sam fakt oglądu, to znaczy jego zapoczątkowanie, trwanie oraz ewentualne zwiększanie się jego wyrazistości, zawsze pozostaną darem, o który należy prosić Boga.

O czymś, co można by określić jako stopniowanie kontemplacji, pisał K l e m e n s również w innym miejscu: *Odsłania więc Pan pod postacią wieszczą, że ludzie, którzy osiągnęli najwyższy stopień kontemplacji w stanie pokoju, na wiele sposobów zostali przygotowani do powołania ich przez Boga*²⁶.

²⁴ *Strom.* VII 13, 1.

²⁵ *Strom.* VII 46, 2.

²⁶ *Strom.* I 29, 4.

Skoro istnieje najwyższy stopień kontemplacji lub raczej skoro istnieją ludzie, którzy znajdują się na najwyższym jej stopniu (*tous epoptesantas*), to muszą istnieć i niższe jej stopnie. Oznaczałoby to, że chrześcijanin, który po raz pierwszy dostąpił zaszczytu oglądania Boga, ma prawo wierzyć, że jest to ogląd prawdziwy, lecz powinien pamiętać, że stanowi on początek tego, co może stawać się w coraz pełniejszy sposób jego udziałem w przyszłości. Bóg, który raz udzielił człowiekowi nadzwyczajnego daru, gotów jest udzielać go częściej i to w zwiększonym niejako wymiarze.

Z mistycznym oglądem Boga w miłości łączy się poznawanie tajemnic nadprzyrodzonych. Oddający się kontemplacji uzyskuje zrozumienie takich spraw, jakich żadną miarą nie można poznać na drodze czysto intelektualnego wysiłku. W miarę rozwoju *agape* może zwiększać się wyrazistość oglądu mistycznego, a to z kolei nie pozostaje bez wpływu na sferę poznawczą.

K l e m e n s z A l e k s a n d r i i wyrażał przekonanie, że *pragnienie [poznania] połączone z badaniem wzmaga się z postępem wiary*²⁷ i w ostatecznym wymiarze prowadzi do *rozległego i bogatego oglądu mistycznego*²⁸, dzięki któremu chrześcijanin *posmakuje woli Bożej*²⁹. Dlatego *ćwiczy się on w naukowym oglądzie mistycznym i przystępuje do walki o zrozumienie prawd wyrażanych w sposób bardziej ogólny i wzniosły*³⁰.

Chrześcijanin, który po odpowiednim przygotowaniu ze swej strony, otrzymał dar oglądania Boga, dostępuje jednocześnie poznania niektórych tajemnic nadprzyrodzonych. Daje mu to radość i szczęście, których z niczym nie można porównać, ale nie powoduje przesytu i nie wprowadza człowieka w stan błogiej bierności, lecz wzbudza jeszcze większe pragnienie zarówno samego oglądu Boga, jak i wiążącego się z tym poznania. Pragnienie to jest tak silne, że autor przyrównuje je do walki.

W ten sposób permanentny rozwój *agape* pod kierunkiem Logosu staje się podstawą dynamizmu w kontemplacji Boga, który jest nieskończony, nieograniczony i niepojęty.

4. TWÓRCZY CHARAKTER KONTEMPLACJI

Kontemplacja jako mistyczny ogląd Boga bywa niekiedy pojmowana jako całkowite oderwanie się od rzeczywistości doczesnej, w związku z czym rodzi się pogląd, jakoby ten doskonały sposób obcowania z Bogiem był nie do pogodzenia z jakąkolwiek działalnością zewnętrzną. Istotnie, aby móc przygotować się na przeżywanie tak ścisłej łączności z Bogiem, potrzebne jest wewnętrzne wyciszenie oraz oderwanie się, przynajmniej w jakimś stopniu od spraw bieżących, co wszakże nie może być równoznaczne z biernością.

²⁷ *Strom.* VII 60, 1.

²⁸ *Strom.* VII 60, 3.

²⁹ *Strom.* VII 60, 3.

³⁰ *Strom.* VII 61, 1.

Klemens Aleksandryjski, który jak można przypuszczać, odznaczał się bogatym życiem wewnętrznym³¹, a jednocześnie wielostronną działalnością we własnym środowisku, kilkakrotnie powracał do tego zagadnienia w swoich dziełach. W jednym z nich znajdujemy taką oto zachętę: *Kochajmy więc przykazania Pana wprowadzając je w czyn. Sam bowiem Bóg przyjmując ciało jasno ukazał, że cnota posłuszeństwa wobec przykazań Bożych polega na aktywności i na kontemplacji*³².

Charakterystyczne jest, że teolog aleksandryjski stawia na jednej płaszczyźnie zachowanie przykazań oraz kontemplację; znaczy to, że wyznawca Chrystusa powinien z jednakową gorliwością wypełniać Boże nakazy oraz dążyć do maksymalnego zjednoczenia ze Stwórcą, którego szczytem w ziemskim wymiarze jest mistyczny ogląd. Kto by zatem wybierał tylko jedną możliwość wyłączając zupełnie drugą, dawałby do zrozumienia, że swoje powołanie chrześcijańskie traktuje połowicznie biorąc zeń niejako bardziej odpowiadającą mu część.

O wpływie formacji chrześcijańskiej na sposób postępowania pisał K l e m e n s również w innym miejscu: *To jest największa wiedza mistyczna, wiedza oglądu duchowego (...) to jest jedyna gnoza mądrości, od której nie może być odłączone działanie sprawiedliwe*³³.

Ogląd Boga w kontemplacji (*theoria* lub *epoptike*) wiąże się poznaniem (*gnoza*), co w sumie jest wyrazem dojrzałej miłości (*agape*), która z kolei nie może nie wyrazić się w konkretnych czynach. Dlatego z kontemplacją musi iść w parze działanie sprawiedliwe (*dikaioπραγία*), gdyż niemożliwe jest oglądanie Boga bez zachowania Jego przykazań. Akceptacja przykazań oznacza przede wszystkim wolność od grzechów, co jest warunkiem koniecznym do obcowania z Bogiem³⁴, a także podejmowanie odpowiednich czynów.

Oddający się kontemplacji żyje w konkretnych warunkach, które w znacznym stopniu wyznaczają mu zadania do spełnienia. Dlatego *ten wielkoduszny człowiek – pisze nasz autor – zdobył za pośrednictwem swej wiedzy to, co najbardziej wartościowe (...). Oto zajmują się gorliwie kontemplacją i ćwiczy w sobie biegłość we właściwym rozumieniu swych obowiązków*³⁵.

³¹ Uczeni: Bigg i Molland są zdania, że Klemens osobiście nie miał doświadczenia mistycznego, inni natomiast, jak Meiforti Staudlin uważają go za mistyka, lecz różnie rozumieją samo pojęcie mistyki. Zob. W. V ö l k e r, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 427-430.

³² *Ped.* I 9, 4.

³³ *Strom.* II 47, 4.

³⁴ *Strom.* VII 49, 1: *Ten, kto chce obcować z Bogiem musi mieć duszę wolną od zmyślenia i absolutnie czystą, musi wypracować w sobie absolutną dobroć, a przynajmniej zbliżyć się ku poznaniu i stale dążyć do niego oraz w sposób absolutny być oderwanym od działania na korzyść zła.*

³⁵ *Strom.* VII 44, 8.

Wielkoduszny człowiek to dojrzały chrześcijanin – gnostyk; osiągnął on to, co najbardziej wartościowe, czyli poznanie Boga i Jego tajemnic (*gnose*) oraz możliwość mistycznego oglądu, który jest darem Stwórcy, pomimo iż przygotowanie się na jego przyjęcie kosztowało wiele wysiłku. Chrześcijanin przyjmujący ten dar nie zatrzymuje go dla siebie zapominając o innych ludziach ze swego otoczenia, lecz stara się wykorzystać dla dobra całej wspólnoty to wszystko, czym sam został ubogacony przez Boga w kontemplacji. Dlatego właśnie ćwiczy się we właściwym zrozumieniu swych obowiązków, aby lepiej je poznać i wypełnić. Kontemplacja w takim ujęciu nie izoluje człowieka od jego otoczenia, lecz powoduje, że tkwi on w nim jeszcze bardziej aktywnie poprzez odpowiednie czyny³⁶.

K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, jak wiadomo, nie był propagatorem monastycyzmu³⁷. Dlatego być może bardziej niż inni pisarze starochrześcijańscy akcentował związek modlitwy (w tym kontemplacji) z zewnętrzną działalnością. Pisał on między innymi: *Modli się gnostyk jednocześnie współdziałając z modlitwą przez to, że sam dochodzi do biegiłości praktycznej w dobroci, aby nigdy nie posiadać dobra jakby jakiejś wiedzy mu przysługującej, lecz aby być praktycznie dobrym*³⁸.

Obcowanie z Bogiem powinno, zdaniem K l e m e n s a, przyczynić się do wewnętrznego ubogacenia całej osobowości chrześcijanina, umożliwić mu dogłębne poznanie siebie i spraw nadprzyrodzonych, co wywiera wpływ na praktyczną realizację dobra. W tym znaczeniu kontemplacja, podobnie jak każdy inny sposób obcowania z Bogiem, ułatwia wierzącemu bycie praktycznie dobrym.

Podobną myśl wyraził K l e m e n s w innej wypowiedzi: *Jeśli zubożność staje się dyspozycją, która przestrzega właściwej czci Boga, to tego rodzaju zbożny człowiek uzyskuje miłość Boga. Takim może być tylko ktoś, kto uświadomi sobie to, co przystoi Majestatowi Bożemu: przez wiedzę mistyczną oraz przez życie zgodne z tym, jak powinien postępować ten, kto sam będzie miał udział w Boskości i już teraz staje się podobny Bogu*³⁹.

Podstawą zbożności (*theosebeia*) jest miłość (*agape*) osiągnięta w procesie formacji duchowej zdobywanej w Szkole Logosu. Dojrzała i ciągle dojrzewająca miłość ku Bogu przejawia się zarówno w kontemplacji jak i w odpowiednim sposobie postępowania, co razem powoduje, że uczeń

³⁶ Por.: W. S ł o m k a, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Homo meditans II* /1984/93: *Człowiek i chrześcijanin poświęcający się w szczególnie sposób życiu kontemplacyjnemu musi pod groźbą utraty własnej tożsamości żyć także życiem czynnym i człowiek czy chrześcijanin poświęcający się szczególnie życiu czynnemu musi pod groźbą utraty własnej tożsamości żyć także życiem kontemplacyjnym.*

³⁷ A. H a m m a n, *Die Kirchenväter*, Freiburg 1967, s. 42.

³⁸ *Strom.* VII 38, 4.

³⁹ *Strom.* VII 3, 6.

Logosu staje się coraz bardziej podobny do Boga (*exomoiosis pros ton theon*)⁴⁰.

Tak więc ta sama miłość *agape*, która jest wspólnotą życia z Bogiem oraz z innymi ludźmi (*koinonia biou*)⁴¹, znajduje się u podstaw oglądu mistycznego oraz działania wypływającego z wiary. Dlatego *kontemplacja oraz życie czynne urzeczywistniają, każde na swój sposób, chrześcijańskie powołanie do życia wiarą, nadzieją i miłością*⁴², co ujawnia się w terażniejszości. Jednocześnie ogląd mistyczny Boga, przeżywany przez wierzącego we własnym wnętrzu, tak głęboko wprowadza go w rzeczywistość nadprzyrodzoną, że stanowi antycypację tego wszystkiego, co stanie się udziałem chrześcijanina w życiu przyszłym.

⁴⁰ J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, s. 69: *Unter den ursprünglich philosophischen Konzeptionene, die Klemens christlich interpretiert, nimmt auch die Gotterähnlichung des Menschen einen hervorragenden Platz (...). Die „exomoiosis pros ton theon“ bei Platon ist nicht gnadenhaftes Geschenk Gottes, sondern hohes Ziel der aus eigener Kraft aufsteigenden Vernunftseele, das durch Klarheit des Denkens und sittliche Reinheit erreichbar wird in dem Masse, wie es das eigene Vermögen zulässt. Klemens zitiert diese Stelle wiederholt wörtlich oder in der Form der Anspielung ohne die platonische Autarkie menschlicher Denkbemühung zu reproduzieren. Er verbindet vielmehr die platonische Lehre mit der biblischen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.*

⁴¹ *Strom.* II 41, 2.

⁴² W. Słomka, art. cyt., s. 92; *pot. tamże*, s. 93: *Jak dynamizm doznawania i dynamizm działania konstytuują strukturę człowieka-podmiotu, tak jego rozwój, ostateczne spełnienie i wieczna szczęśliwość urzeczywistniają się i wyrażają przez kontemplację i działanie w życiu kontemplacyjnym i czynnym. Aktualizujący się dynamizm doznawania w życiu kontemplacyjnym i aktualizujący się dynamizm działania w życiu czynnym stanowią nierozzerwalne komponenty urzeczywistniania się człowieka w życiu ludzkim i chrześcijańskim.*