

Wojciech Zyzak

Znaczenie Pseudo-Dionizego Aeropagity dla teologii mistyki

Wrocławski Przegląd Teologiczny 16/2, 81-94

2008

Artykuł został 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.

KS. WOJCIECH ZYZAK

ZNACZENIE PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY DLA TEOLOGII MISTYKI

Termin „teologia mistyczna” został wprowadzony do zachodniej teologii przez Pseudo-Dionizego Areopagitę¹. Pod imieniem Dionizego Areopagity dotrwały do naszych czasów cztery większe rozprawy dedykowane uczniowi, nazwanemu Tymoteuszem. Chodzi o *Imiona Boskie*, *Teologię mistyczną*, *Hierarchię niebiańską* i *Hierarchię kościelną*. Oprócz tego *Corpus Dionysiacum* obejmuje dziesięć listów do różnych adresatów. Autor chce uchodzić za Dionizego Areopagitę, nawróconego przez św. Pawła (por. Dz 17,34), choć w rzeczywistości pisma powstały pod koniec V wieku². Zostały napisane prawdopodobnie w syryjskim środowisku kulturowym. W badaniach nad teologią mistyczną Areopagity istotne jest uchwycenie wpływów kulturowych, jakim ulegał. W aspekcie treściowym najczęściej podkreśla się znaczenie jego teologii apofatycznej³. Dla nas istotne będzie również podkreślenie wpływu Dionizego na koncepcje mistyczne późniejszych autorów.

I. ŹRÓDŁA INSPIRACJI

Areopagita obficie czerpie inspiracje z tradycji biblijnej. Choć nie czyni do niego wyraźnych aluzji, to jednak zapewne znał oświecające doświadczenie św. Pawła (por. 2 Kor 12,4). Sam Paweł porównywał sytuację chrześcijan z poznaniem Boga przez Mojżesza (por. 2 Kor 3,7), które zajmuje centralne miejsce w rozważaniach Pseudo-Dionizego. Odniesienie do wydarzeń z Księgi

¹ Por. J. AUMANN, *Spiritual Theology*, London 1980, s. 14.

² Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 648.

³ Por. CH.A BERNARD, *La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite*, *Gregorianum* 68(1987)3-4, s. 523n.

Wyjścia jest ważne, bo stanowi punkt oparcia dla duchowej egzegezy obecnej już u św. Pawła. Dionizy uprzywilejowuje także doświadczenie prorockie. Tu model historyczny zmusza teologa do zwrócenia uwagi na specyfikę doświadczenia zarezerwowanego dla nielicznych. Idea wznoszenia się ku Bogu była obecna w środowisku kulturowym Dionizego. Ta idea charakteryzuje wszelkie jego poszukiwanie duchowe. Dionizego w tej tradycji wyróżnia zdolność do sytuowania się w porządku transcendentnym. Jest on przekonany, że negacja pozwala z większą prawdą mówić o Bogu niż stwierdzenia afirmatywne, symboliczne lub konceptualne, tak że jeśli istnieje doświadczenie tego, co Boskie, winno ono przekraczać wszelkie działania zmysłowe. Autor ustala warunki możliwości doświadczenia transcendentnego Boga. Z punktu widzenia obiektywnych założeń, które konkretnie identyfikują Transcendentnego, doświadczenie to sytuuje się całkowicie wewnątrz chrześcijańskiego Objawienia głoszonego w wyznaniu wiary, wyrażonego w Piśmie Świętym i przeżywanego w liturgii. Dlatego z tego punktu widzenia nie miesza się z doświadczeniami platońskimi, opartymi na ujęciu idei piękna, dobra i jedności. Jednak z punktu widzenia struktury konceptualnej refleksja Dionizego nad doświadczeniem zawdzięcza dużo neoplatonickim osiągnięciom metafizycznym, szczególnie Proklosa. Autor nie widzi sprzeczności między poszukiwaniem Boga żywego a konkretną refleksją metafizyczną określającą Absolut za pomocą transcendentaliów⁴.

Poglądy Pseudo-Dionizego mają swe źródło w chrześcijańskiej tradycji negatywnego orzekania o Bogu, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Św. Jan (J 1,18) pisze, że Boga nikt nigdy nie widział i dopiero Jezus Chrystus o Nim pouczył. Rozwinięcie takiego rozumienia poznania Boga znajdziemy w pismach apologetów, a zwłaszcza św. Justyna. Później św. Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* pisał o niemożności poznania Boga za pomocą intelektu i o poznaniu Go przez chrześcijan dzięki Chrystusowi. Orygenes twierdził, że choć Bóg jest ponad wszystkim, to jednak człowiek może Go jakoś poznać. Opisując mistyczną drogę człowieka do Boga, sugerował, że intelekt ludzki dostępuje oczyszczenia dzięki łasce i może wtedy poznać sprawy dotyczące Absolutu. Ojcowie kapadoccy w reakcji na błędy arianizmu nie podzielali optymizmu Orygenesesa odnośnie do możliwości poznania Boga przez człowieka. Całkowitą niepoznawalność Boga wyraził w sposób bardziej filozoficzny św. Grzegorz z Nazjanzu, a w sposób bardziej mistyczny – św. Grzegorz z Nysy. Prawdziwe poznanie Boga jest możliwe jedynie dzięki upodobnieniu człowieka do Niego, czyli na drodze mistycznej. W radykalnym ujęciu Grzegorza z Nysy Bóg pozostaje całkowicie „Bogiem nieznanym”, nawet dla chrześcijan kroczących drogą doskonałości. Ta tradycja, wraz z wspomnianymi wpływami pogańskich neoplatoników, zbiega się w pismach stanowiących *Corpus Dionysiacum*⁵.

⁴ Por. tamże, s. 558-560.

⁵ Por. T. STĘPIEŃ, *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006, s. 79-88.

II. SPOSOBY ORZEKANIA O BOGU

Pseudo-Dionizy, porządkując orzekanie o Bogu, dzieli je na teologię symboliczną, pozytywną i negatywną. Teologia symboliczna polega na posługiwaniu się obrazami ze świata materialnego w celu opisanego jakiejś rzeczywistości ze świata intelektualnego. Owe symbole możemy podzielić na podobne i niepodobne. Niepodobne symbole mogą posłużyć do wzniesienia się ku rzeczywistościom wyższym. Teologia symboliczna zawiera w sobie jakby składniki teologii pozytywnej i negatywnej. Teologia pozytywna (katafatyczna) zaczyna od nazywania Boga w sposób najbardziej ogólny, a kończy na tym, co szczegółowe i jednostkowe. Teologia negatywna (apofatyczna), postępując odwrotnie, wznosi się w zaprzeczeniach. Symbole podobne wyrażają imiona boskie, a więc należą do teologii katafatycznej. Symbole niepodobne mają związek z orzekaniem apofatycznym. Z oczywistych powodów symbole niepodobne są dla Dionizego o wiele ważniejsze od symboli podobnych. Najważniejsza pozostaje teologia apofatyczna, która na wyższym, już czysto intelektualnym poziomie prowadzi człowieka w górę do zjednoczenia z Bogiem. Teologia ta kończy się milczeniem, ponieważ Boga ani zjednoczenia z Nim nie można opisać słowami⁶. W koncepcji Dionizego teologia pozytywna odpowiada pochodzeniu, czyli wyłanianiu się stworzenia ze Stwórcy. Z kolei teologia apofatyczna odpowiada wznoszeniu się duszy do Boga. Dlatego teologia negatywna jest nazywana mistyczną⁷.

W rozumieniu słowa „mistyka” Dionizy wychodzi od perspektywy ontologicznej, starając się dotrzeć do ukrytej rzeczywistości. W greckim języku świeckim przymiotnik *μυστικός* oznaczał „ukryty”. W kontekście częstego używania słowa przez religie misteryjne wyprowadza się go z czasownika *μύω*, oznaczającego „zamykać”, zwłaszcza usta, by nie wyjawiać tajemnicy. U Orygenesego słowo „mistyczny” było używane do wyrażenia głębokiego sensu Pisma Świętego. Ten sens winien się rozciągać na Misterium Chrystusa i stać się podporą życia duchowego wiernych. Wiara dąży do coraz głębszego przylgnięcia do Misterium Zbawienia i jego źródła – Boga, czyli przedkłada sens mistyczny Pisma Świętego nad sens literalny czy historyczny. Teologia symboliczna Dionizego świadczy o jego docenianiu tych wysiłków egzegetycznych. Dionizy chce rozwiązać trudność w rozumieniu Pisma Świętego, które stosuje w odniesieniu do Boga tak różnych imion, jak: światło, gwiazda poranna, woda, ogień czy nawet tygrys albo leopold. Pyta się więc, co te symbole mogą nam powiedzieć o Bogu⁸. Jest świadom, że symbolika biblijna stanowi kondescendencję wobec inteligencji zaangażowanych w świat materii. Dla niego symbolizm nie-

⁶ Por. tamże, s. 88-93.

⁷ Por. tenże, *Przedmowa*, w: PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 63.

⁸ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 525n.

podobieństwa, bardziej anagogeniczny, stanowi oczyszczenie materialności obrazu⁹.

Zasadniczym przedmiotem kontemplacji mistycznej u Dionizego jest Ten, który transcenduje porządek poznania, czyli Niewypowiedziany. Ta transcendencja noetyczna nie może być oddzielona od transcendencji ontologicznej, gdyż Dionizy – jak wszyscy greccy myśliciele – wychodzi od pierwszeństwa bytu nad poznaniem. Decydującym punktem jest negatywny aspekt tego poznania i jego radykalność. Obojętne, gdzie się poruszy duch, Bóg jest zawsze poza tym miejscem. Czy w związku z tym należy odrzucić wszelką teologię pozytywną? Dionizy nie odrzuca niczego ze swych wcześniejszych prac, jak na przykład oznaczenia w *Imionach Bożych* Boga jako Dobro, Byt, Życie, Mądrość, Siła itd. Podobnie korzysta z teologii symbolicznej, która bada wyrażenia Pisma Świętego, wzbogacając poznanie Boga. Subordynacja teologii pozytywnej względem negatywnej dotyczy jedynie strony poznawczej i wyrażeniowej. Mówiąc o gnozeologicznej wyższości teologii negatywnej, Dionizy w żadnym wypadku nie przekreśla ważności innych, konceptualnych czy symbolicznych wyrażen misterium Bożego¹⁰. Z drugiej strony jedynie zaprzeczając wszystkiemu, można poznać i uwielbić Tego, który jest nadsubstancjalny: „Musimy postępować podobnie jak ci, którzy tworząc z naturalnego tworzywa jakiś posąg, usuwają najpierw to wszystko, co zasłania czystość widzenia ukrytej formy, i odsłaniają samym tym jednym, nagłym aktem odrzucenia piękno samo, które było zakryte”¹¹.

III. NIEMOŻNOŚĆ POZNANIA ISTOTY BOGA

Pseudo-Dionizy wielokrotnie twierdzi, że Bóg sam w sobie jest całkowicie niepoznawalny. Transcendencja Boga powoduje, że nie możemy Go w żaden sposób poznać, a ostateczne zjednoczenie z Bogiem dokonuje się ponad intelektem. Możemy poznać Go jedynie poprzez to, co od Niego pochodzi. Każde stworzenie nosi w sobie ślad Bożego działania. Jednak poznając świat, nie dowiadujemy się niczego o istocie Boga. „Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko”¹². Istota Boga, który jest przyczyną wszystkich rzeczy, nie może być określona ani za pomocą twierdzących, ani przeczą-

⁹ Por. J. LEMAITRE, R. ROQUES, M. VILLER, *Vocabulaire de la contemplation chez le Ps.-Denys* (hasło), w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Paris, k. 1785-1787.

¹⁰ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 530n.

¹¹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna* (II), w: *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 328.

¹² Tamże (V), s. 332.

cych orzeczeń. Bóg jest jednym (ἓν), z którego wszystko pochodzi (πρόδρομος), aby później znów do Niego powrócić (επιστροφή)¹³.

We wszelkiej refleksji na temat Boga u Dionizego trzeba odróżnić dwa punkty widzenia: poznanie tego, kim On jest sam w sobie, czyli uchwycenie Jego istoty, oraz uczestnictwo i manifestację, którymi nas obdarzył. Nie możemy ująć pozytywnie istoty Boga i w tym sensie jej opis wymaga negacji wszelkich poszczególnych pozytywnych określeń. To wyraża pozycję teologii negatywnej. Jeśli bierzemy pod uwagę Boga jako ukazującego się i dającego uczestnictwo w sobie, to powstaje kwestia przedmiotu doświadczenia mistycznego: czy jest to Bóg, który się udziela, czy Bóg w sobie, którego nawet wizja nie może właściwie ująć? Dionizy ściśle łączy aspekt obiektywny i doświadczalny. Jednak dla niego doświadczenie kontemplacyjne nie jest zdobyczą ducha, ale wybląganym pokornie darem, wymagającym postawy modlitewnej receptywności¹⁴.

Dotyczy to również celebrowania Boga, które posługuje się innymi regułami niż poszukiwanie ujęcia istoty. Dionizy wymienia wiele przedmiotów celebracji, do których zalicza święte dzieła Boże, Objawienie i wszystkie Boże działania, czynności sakramentalne oraz dary Boże. W celebracji posługujemy się zarówno symbolami, jak i koncepcjami, tak negacją, jak i afirmacją, nie wymaga więc ona odpowiedniego poznania misteriów samych w sobie ani istoty Bożej. Wystarczy, by Bóg sam i w relacji do stworzeń nie był przedstawiony w sposób dwuznaczny. Oczywiście gdyby hymniczne przyłgnięcie brało swój dynamizm z samej percepcji istoty, skoro istota Boga jest nie do pojęcia, hymn nie wyrażałby swego boskiego przedmiotu, ale byłby afektywną projekcją podmiotu dążącego do Absolutu. Jeśli jednak duch ludzki czerpie swój dynamizm z wiary wlanej przez Boga, to ruch celebracji czerpie swą autentyczność z pragnienia, które się rodzi w duchu. Dla Dionizego wiara opiera się na tekstach Pisma Świętego i na liturgii, które ją wyrażają i prowadzą do Tego, który się objawił. Podkreśla on jednak, że choć Bóg sytuuje się zawsze poza tym, co ujmowane myślowo, pozostaje jednak tym samym Bogiem, który zechciał się udzielić przez uczestnictwo. Dionizy używa słowa *thearchia* na oznaczenie Boga, który się udziela. Bóg w sobie, czyli poza wszystkim, nie jest inny od *thearchii*, choć nadawane Mu imiona są w funkcji Jego automanifestacji i uczestnictwa, którego nam udzielił. Nie definiują one Jego wsobności, czyli tej istoty, która wymyka się wszelkiemu stworzonemu poznaniu, ale raczej definiują to, kim On jest dla nas. Ten podwójny punkt widzenia jest fundamentalny dla zrozumienia Dionizego. Celebracja dotyczy właśnie Boga jako tego, który się uczynił dostępnym. Fakt, że Bóg zechciał się udzielić, dać się poznać i pozwolił, byśmy uczestniczyli w Jego życiu, wzbudza jego hymniczny śpiew¹⁵.

¹³ Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, dz. cyt., s. 650.

¹⁴ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 528n.

¹⁵ Por. tamże, s. 531-534.

Hierarchia niebiańska opisuje tę *thearchię*, podkreślając zarówno absolutną transcendencję konkretnego bytu Boga, jak i pewną percepcję, której Jego kondescendencja nam udzieliła. Komunikacja Boża za jedyną przyczynę ma dobroć Boga i zachowując transcendencję, przybliża się do nas. Tę rzeczywistość najwyższą i udzielającą się ukazuje symbol promienia i promieniowania. Uczestnictwo w tym promieniu realizuje się tak w porządku ontologicznym, jak i poznawczym. Trzeba podkreślić tę ideę promieniowania, bowiem dla Dionizego właśnie tę „*Thearchię* promieniującą” celebryje się i do niej zmierza proces mistyczny. Ale dla Dionizego Boża ciemność jest niedostępną światłością, w której Bóg mieszka lub się ukrywa, czyli nie jest samym Bogiem, ale miejscem, gdzie On przebywa. Dotyczy to również doświadczenia Boga przez Mojżesza¹⁶. Dla Areopagity również przeobóstwienie jest uczestnictwem w boskich energiach. Nie jest zjednoczeniem z naturą czy istotą Boga ani z którąś z Osób, ale z tym, w czym Bóg *ad extra* daje się człowiekowi poznać. Tylko tak można poznać Boską Zasadę – nie w istocie, ale w energiach. Oznacza to, że z Boga poznaje się jedynie to, co On sam pozwala człowiekowi poznać¹⁷.

IV. POZNANIE MISTYCZNE

Pseudo-Dionizy uchodzi za ojca chrześcijańskiej mistyki, głównie ze względu na traktat *De mystica theologia*. Głównie tam można znaleźć to, co Areopagita może – ze względu na niedoskonałość ludzkiego języka – powiedzieć o mistycznym poznaniu Boskiej Zasady. Poznanie mistyczne, będąc niejako rezultatem teologii mistycznej, wyrasta z tradycji teologii apofatycznej. Zaczyna się, gdy się spostrzega, że za pomocą ludzkiego języka można jedynie nieudolnie określić Boga. Stąd potrzeba *via negativa*, obejmującej nie tylko język, ale i samo poznanie¹⁸. Dla chrześcijanina Bóg jako przedmiot badań musi być rozważany z punktu widzenia Objawienia wyrażonego w Piśmie Świętym i Tradycji. W tym wypadku istnieje konkretny stosunek do Boga, ale w istotny sposób przejęty za pośrednictwem tego, co moglibyśmy nazwać świadomością eklezyjalną. Tymczasem Dionizy jest zorientowany na ujęcie Boga w Nim samym i w Jego relacji do nas. Oczywiście również to poszukiwanie dokonuje się za pośrednictwem Pisma Świętego i kultury oraz języka wyrazu. Ale to zapośredniczenie chce się całkowicie zintegrować w pierwszą intencjonalność, której ruch nie może zawieść, bo opiera się na wierze teologa, która jest darem Boga. Starożytni wiedzieli, że ich poznanie Boga nie może zostać wyrażone w sposób adekwatny. Jednak gdy teolog opiera się na słowie Bożym, jego poszukiwania są wspierane przez Ducha, czy łaskę Bożą obecną w akcie wiary.

¹⁶ Por. tamże, s. 534-537.

¹⁷ Por. M. MANIKOWSKI, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006, s. 177.

¹⁸ Por. tamże, s. 166n.

Z punktu widzenia poznania teologicznego wiara uzupełnia nieadekwatność naszych myśli, bowiem Bóg jest Słowem i Rozumem. Do tego Rozumu odnosi się wiara, jedyny fundament wierzących, który ich ustanawia w prawdzie. Wszelka zatem doktryna mistyczna zakłada dane wiary. Wobec tajemnic wiary Dionizy przyjmuje pokorną postawę receptywną. Używa nawet częściej słowa Jezus niż Chrystus. Mimo abstrakcyjnego charakteru jego mistyki współistnieje ona z formą pobożności liturgicznej, opierającej się stale na symbolach. Jeśli więc nie trzyma się poszukiwania prostej inteligencji wiary, to dlatego, że uświadomił sobie, iż pewien typ poznania Boga poza teologią dyskursywną i symboliczną bazuje na Jego doświadczeniu. To doświadczenie charakteryzuje się biernością, relatywną rzadkością i nieprzekazywalnością za pomocą języka. Jego kresem jest milczenie, ciemność i niewiedza¹⁹.

A zatem aby dojść do prawdziwego poznania Boga, należy podążać drogą kolejnych zaprzeczeń. Wtedy okaże się, że nasz intelekt, chcąc się z Nim zjednoczyć, musi wejść w całkowitą ciemność. Najwyższą bowiem możliwą dla człowieka formą poznania Boga jest niewiedza. To, że nie można Go poznać intelektem, nie znaczy, że nie można Go poznać w ogóle. Dionizy mówi o jakimś ponadintelektualnym poznaniu, którego natury nie możemy wyrazić słowami. Możemy jakoś doznać Boga i doświadczyć Jego istnienia. W mistycznej ciemności, ponad intelektem, dokonuje się najwyższe i najpełniejsze zjednoczenie z Bogiem, będące wypełnieniem powrotu człowieka do Niego²⁰: „Ty zaś, kochany Tymoteuszu, ćwicząc się usilnie w kontemplacjach mistycznych, odrzuć od siebie wszystkie postrzeżenia zmysłowe i intelektualne działania, i całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych intelektem, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w niewiedzy wznosił się tak dalece, jak jest to możliwe, do zjednoczenia z tym, co jest ponad wszelką substancją i ponad wszelką wiedzą”²¹.

Dionizy postawił teologię mistyczną obok teologii spekulatywno-konceptualnej i symbolicznej. Cechą najbardziej zewnętrzną tej teologii jest jej elitaryzm, a nawet pewien ezoteryzm. Choć przesłanie ewangeliczne jest skierowane do wszystkich, to jednak wszelkie próby egalitaryzmu demokratycznego rozbijają się o fakt, że niektórzy są mistykami, a inni nie. Dionizy nie tłumaczy, dlaczego tak jest. Zakłada, że takie doświadczenie sytuuje się wewnątrz Objawienia chrześcijańskiego i nie dyspensuje od kościelnego życia aktualizowanego w liturgii. Samo nie zakłada rezygnacji z rozumowej spekulacji teologicznej. Słusznie to doświadczenie wzbudza uzasadnione pragnienie. Jednak w stosunku do innych dyscyplin teologicznych mistyka sytuuje się po stronie negatywności. Dla wielu teologia mistyczna i teologia negatywna stanowią jedno. Dionizy podkreślał ideę doświadczenia mistycznego jako wznoszenia się

¹⁹ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 555-557.

²⁰ Por. T. STĘPIEŃ, *Przedmowa*, art. cyt., s. 63n.

²¹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna* (I, 1), dz. cyt., s. 325.

do niewiedzy, jako przekraczania wszelkich operacji zmysłowych i intelektualnych. Ten apofatyzm skłaniał niektórych do zrównania agnostycyzmu i ateizmu z teologią negatywną. Nie zrozumieli oni, że niewiedza jest kresem długiej i wymagającej transformacji duchowej oraz stanowi negatywną stronę rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem żywym²². Mistyczo-metafizyczne niepoznanie jest czymś innym niż wulgarna niewiedza czy agnostycyzm, który dogmatycznie twierdzi, że o Najważniejszym nic nie możemy wiedzieć. Z drugiej strony chcieć poznać Jedno inaczej niż na sposób *docta ignorantia* może tylko ten, kto Go nigdy nie spotkał²³.

Mistyka Dionizego, do głębi chrześcijańska, opiera się na osobowej relacji, której inicjatywa należy do Boga. Z jednej strony uczeń ma się ćwiczyć w przekraczaniu działań zmysłów i inteligencji, z drugiej zaś jest podnoszony na drodze niewiedzy ku promieniowi Bożej ciemności²⁴. Księga Wyjścia opisująca trzy spotkania Mojżesza z Bogiem jest dla Areopagity okazją do ukazania etapowości, trzech głównych stopni doświadczenia Boga w poznaniu mistycznym. Mistyczne wstępowanie ku zjednoczeniu z Boską Zasadą dokonuje się przez oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie²⁵. Cechą doświadczenia mistycznego jest to, że jest udziałem wtajemniczonych, których zmysły i intelekt zostały oczyszczone, a w wyniku odrzucenia wszystkiego doszli oni do niewiedzy, będącej ponad każdą wiedzą. Takie poznanie prowadzi człowieka do mistycznego oglądania Boskiej Zasady, ale przede wszystkim do przemiany natury, przebóstwienia. Poznanie mistyczne u Areopagity może być rozumiane zarówno jako kontemplacja, jak i jako poznanie przebóstwiający. Oba terminy: *θερία* i *θεωσις*, pochodzą od rzeczownika *θέα*, oznaczającego oglądanie, co wskazuje na analogię do widzenia za pomocą zmysłów. Poznanie mistyczne nie jest dyskursywne, ale jest doświadczeniem obecności, kontemplowaniem Bożych rzeczywistości okiem duchowym²⁶: „Boska ciemność jest «niedostępną światłością», w której, jak się powiada, zamieszkuje Bóg. Jest ona niewidzialna w swej przemożnej jasności i niedostępna w powodzi swego nadsubstancjalnego światła”²⁷. Tak więc człowiek może Boga w jakiś sposób poznać na drodze mistycznej, która prowadzi ponad możliwości ludzkiego intelektu. Greckie słowo *γνωσις* nie oznacza wiedzy w naszym dzisiejszym rozumieniu: zbioru wiadomości na jakiś temat. Zawiera ono w sobie znaczenie dynamiczne, czyli szukanie wiedzy i poszukiwanie prawdy. Dynamiczne rozumienie wiedzy odpowiada mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem. W doświadczeniu mistycznym intelekt doświadcza pewnego poznania, ale w żadnym wypadku nie można go nazwać skończonym czy w najmniejszym choćby aspekcie całkowitym. Jest ono dyna-

²² Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 563-565.

²³ Por. G.K. KALTENBRUNNER, *Dionysius vom Areopag*, Die Graue Reihe 17, Zug 1996, s. 1199n.

²⁴ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 544n.

²⁵ Por. M. MANIKOWSKI, *Pierwsza Zasada...*, dz. cyt., s. 167-169.

²⁶ Por. tamże, s. 170-173.

²⁷ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *List V*, w: *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 338.

miczne, gdyż polega na nieustannym doświadczeniu Boga, które nigdy nie może być wyrażone, a to najlepiej pokazuje jego dynamiczny charakter. Niewiedza, w której dokonuje się zjednoczenie, nie jest prostym brakiem wiedzy, ale jest jakąś formą wiedzy ponad wiedzą, podobnie jak ciemność nie jest brakiem światła, lecz jego nadmiarem²⁸.

Charakter doświadczenia mistycznego najlepiej ukazuje wyrażenie *patiens divina* – przeżywane doświadczenie Bożej rzeczywistości. To bierne doświadczenie dotyczy nie tyle wiedzy nabytej przez studia, co przeżytego doświadczenia. Dla Dionizego uchwycenie Bożej ciemności zależy od łaskawości Trójcy, jak również wysiłku, by się przygotować, wychodząc z siebie i ze wszystkich stworzeń. Teologia mistyczna zakłada możliwość pewnego osiągnięcia Bożej rzeczywistości, gdy sam Bóg ukaże się jako przedmiot przeżytego doświadczenia. To doświadczenie nie sytuuje się w porządku aktywności intelektualnej i zakłada pewną receptywność²⁹. Tu widać, że ezoteryzm dionizyjski nie polega na odsunięciu od Bożych misteriów pewnej klasy ludzi. Nie jest też potrzebne mnożenie ludzkich przygotowań, które by mogły objawić Boże sekrety. Chodzi raczej o przypomnienie, że jedynie Bóg może definitywnie mówić o sobie, a Jego język musi pozostać niezrozumiały dla nieprzygotowanych. Jeśli jednak rozum wyrzeknie się naturalizmu i z łagodnością przyjmie nauczanie „z góry” jako regułę myśli i działania, wtedy już nie będzie ezoteryki, gdyż wiedza Boża zostanie dla niego otwarta³⁰.

V. ROLA MIŁOŚCI W MISTYCE DIONIZEGO

System Dionizego zakłada darmową miłość w Bogu, która schodzi ku stworzeniom: „Deus caritas est” (1 J 4,8.16). Miłość Boga dla nas jest nie tylko darmowa, ale miłosierna i odkupieńcza. Dla Dionizego *Thearchia* jest uniwersalną Przyczyną, która z dobroci stwarza i zbawia. Ta sama darmowa miłość wzywa do przyjaźni wzajemnej, jako daru przymierza zawartego w Chrystusie. W porządku historycznym nowy akt zadekretował zbawcze Wcielenie i nowy akt Boży pozwala uczestniczyć osobom w Jego życiu³¹. Uniwersalna Przyczyna pragnie wszystkich rzeczy nie z braku, ale przez nadmiar. Dionizy aplikuje do miłości Boga pojęcie pragnienia. Tu pojawia się temat oblubieńczego zjednoczenia. Według Dionizego Pieśń nad Pieśniami zawiera obrazy Bożej miłości. Oczywiście jest świadom ryzyka stosowania do Bożej miłości słów opisujących miłość ludzką, jednak pragnie usprawiedliwić symbolizm miłości. Nie waha się ukazywać miłości Boga do człowieka jako pragnienia, bo miłość sprawia,

²⁸ Por. T. STĘPIEŃ, *Pseudo-Dionizy Areopagita...*, dz. cyt., s. 93-98.

²⁹ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 538-540.

³⁰ Por. R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano 1996, s. 199.

³¹ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 546-548.

że Bóg wychodzi z siebie samego. Również miłość Boga jest ekstazyjna. On nie jest poddany zależności i pozostaje transcendentny, schodząc ekstazyjną mocą ku temu, co we wszechświecie posiada byt³².

Głębię myśli Dionizego stanowi idea zjednoczenia miłości. Centrum myśli dionizyjskiej, zdominowanej przez schemat *exitus – reditus*, stanowi idea jedynej miłości, manifestującej się w wielu formach. Tak więc *Thearchia* pozostaje w sobie, udzielając się z darmowej miłości. W *Thearchii* miłość jest absolutnie transcendentna i pozostaje poza kategoriami *eros* i *agape*, jednak zawierając je w sposób najwyższy. Ta miłość jest w swej jedności zasadą i końcem wszelkiego ontologicznego stawania się. Ta perspektywa zachowuje absolutną Bożą transcendencję, która w porządku miłości nie może być opisana przez pojęcie *eros* czy *agape*. Dionizy nie stara się o formalne rozróżnienia, ale chce ukazać całościową wizję. Nieprzerwane „oddychanie” Boga, bez naruszenia swej transcendencji, kieruje się ku światu, by go przyciągnąć na nowo do siebie³³. Wprawdzie Dionizy nie wypracował doktryny precyzującej rolę miłości w doświadczeniu mistycznym i inni, jak Guillaume de Saint-Thierry, Bonawentura czy Jan od Świętego Tomasza, rozwiną później znane wyrażenie św. Grzegorza Wielkiego, że sama miłość jest poznaniem. Ale pominięto by systematyczny charakter myśli dionizyjskiej, gdyby nie uwzględniono uniwersalnego znaczenia jego aksjomatu, że Boża miłość jest ekstazyjna, bo miłość-pragnienie, które się stosuje do Boga, jest tą samą miłością, która łączy duchy niższe z wyższymi. Nie ma więc powodów, by pomijać miłość na drodze mistycznej³⁴.

VI. MIEJSCE JEZUSA W DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM

Temat miłości oblubieńczej stawia przed nami kwestię roli Jezusa Chrystusa w teologii mistycznej Pseudo-Dionizego. Na drodze do Boga darowana przez światło i dążąca wzwyż miłość (*eros*) pociąga człowieka ku Ojcu wszelkich światła, który zamieszkuje w wiecznej tajemnicy. Choć Dionizy do prezentacji swego systemu wykorzystuje pojęcia neoplatońskie i sposoby rozumowania, to jednak dla niego sednem syntezy jest Jezus Chrystus. Tym samym przezwyciężył neoplatońską deprecjację elementu materialnego. Zjednoczyć się z Ostatecznym już nie oznacza rezygnacji z własnego, uwarunkowanego materią bytu na rzecz stopienia się z Jednym, lecz spotkanie się z miłością Bożą, która stała się Ciałem i Historią. Tam gdzie Plotyn mówił o „Jednym” w rodzaju nijakim, Dionizy stosuje rodzaj męski „Jeden”. Dążący wzwyż *eros* przekształca się w przyjacielską miłość *agape*. Człowiek uczestniczy w wewnątrzbożej rozmowie³⁵.

³² Por. tamże, s. 549-551.

³³ Por. tamże, s. 552-554.

³⁴ Por. tamże, s. 560-563.

³⁵ Por. J. SUDBRACK, *Mistyka*, Myśl teologiczna 9, Kraków 1996, s. 26n.

Pomimo to trzeba stwierdzić, że u Dionizego mediacja hierarchiczna nigdy nie zostaje przewyciężona. Chrystus nigdy nie będzie bezpośrednio obecny w świadomości wszystkich chrześcijan. Jego działanie, nauka i świętość przychodzą do nich przez pośrednictwa, które w sposób nieunikniony osłabiają ich moc. Na próżno szukać u Dionizego doktryny o wewnętrznym Mistrzu, obecnym w samym wnętrzu dusz obecnością bezpośrednią, czynną i miłosną. René Roques proponuje uzupełnienie tej doktryny fuzją, stawiającą *Teologię mistyczną* w sercu *Hierarchii kościelnej*, gdyż wspólnym celem hierarchii i doświadczenia mistycznego jest przebóstwienie człowieka. Jeśli doświadczenie mistyczne jest możliwe poza wszelką mediacją hierarchiczną, jest tak dlatego, że człowiek został najpierw wprowadzony w hierarchię, udzielającą Bożej egzystencji. Dyscyplina hierarchiczna nie sprzeciwia się doświadczeniu mistycznemu, ale przygotowuje jego warunki i zachowuje je. Tak można by ukazać doświadczenie mistyczne jako środek intymnej więzi Chrystusa z człowiekiem. Chrystologicznie napotykamy tu jednak, zdaniem Roquesa na dwie trudności. Jednoczący kontakt duszy z Bogiem jest tu wyrażony w terminach skrajnie rygorystycznej dialektyki negatywnej, jako niezwykle rzadki i krótki. Poza tym *Teologia mistyczna* mówi o Bogu Trójcy i Jedności, nigdy zaś o zjednoczeniu z Wcielonym Słowem. Nie ma tu perspektywy bezpośredniego zjednoczenia dusz chrześcijańskich z Chrystusem – Bogiem-człowiekiem³⁶.

VII. WPŁYWY DIONIZEGO NA PÓŹNIEJSZYCH AUTORÓW

Pisma Dionizego miały olbrzymi wpływ na duchowość chrześcijaństwa wschodniego. Na Zachodzie odwołują się do niego: Hugo i Ryszard od św. Wiktora, Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Izaak de l'Étoile, Robert Grosseteste, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Jan van Ruusbroec, Jean Gerson, Mikołaj z Kuzy, H. Herp, Cisneros, Osuna, Laredo, Jan z Ávila, Ludwik z Grenady, Jan od Krzyża, Giordano Bruno, Pierre de Bérulle i François Fénelon. W XX wieku jego pisma wzbudziły wielkie zainteresowanie Edyty Stein. Największym autorytetem cieszyły się jednak w średniowieczu. Wykazano ich przemożny wpływ na autora czternastowiecznego traktatu *The Cloud of Unknowing*³⁷.

Na szczególnie podkreślenie zasługuje ideowa więź Tomasza z Akwinu z Areopagitą, która została zapośredniczona przez Alberta Wielkiego. Tomasz miał bardziej scholastyczne niż dionizyjskie podejście do dzieł Pseudo-Dionizego. Nie zadowolili się jednak wykładem jego nauki, gdyż idee Areopagity rzeczywiście weszły do systemu tomistycznego. Wpływ Dionizego na teologię Tomasza był znaczny. Dzieła Tomasza zawierają 1702 cytaty *explicite*,

³⁶ Por. R. ROQUES, *La doctrine du Pseudo-Denys*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Paris, k. 283n.

³⁷ Por. A. BAKER, *Introduction*, w: J. MCCANN (red.), *The Cloud of Unknowing*, London, s. IX.

dwanaście generalnych wzmianek bez cytatów, jedenaście fragmentów komentarza Maksyma i cztery fragmenty komentarza Hugona od św. Wiktora. Szczerze mówiąc, jest w jego dziełach wiele powtórzeń. Znaczące stwierdzenia, jak „bonum est diffusivum sui”, występują nawet po 50 razy. Sama *Summa theologica* jest konstrukcją opartą na neoplatońskim schemacie *exitus – reinitus*, zasadniczo zaczerpniętym od Dionizego. Teologia jako nauka o Bogu bada bowiem wszystkie byty w relacji do Niego, czy to w ich genezie, czy celowości. Widać też duży wpływ Areopagity na angelologię Tomasza i jego naukę o istocie Bożej. Z drugiej strony zadziwiająco mały jest wpływ *Teologii mistycznej* na *vita contemplativa* w ujęciu Tomasza. Doktor Anielski nie przejmuje jego teologii negatywnej, ezoterycznej mistyki i doktryny miłości. W tej dziedzinie jego autorytetem jest raczej Grzegorz Wielki. Wprawdzie akceptuje dionizyjski związek miłości i ekstazy, ale w najwyższym jej punkcie (*raptus*) kieruje się raczej ku augustyńskiej teorii o możliwości wizji intuicyjnej Boga na ziemi. Podkreśla się jednak ciągły, choć często ukryty wpływ myśli dionizyjskiej na Tomasza w kwestii ujęcia łaski aktualnej i w opracowaniu takich pojęć, jak: *bonum* i *malum*, *connaturalitas*, *deificatio*, *extasis*, *illuminatio*, *purificatio*, *supernaturalis*. Także tu interpretacja przebiega nie tyle w świetle neoplatonizmu, co w perspektywie arystotelesowskiej³⁸. Wypada też wspomnieć, że w średniowieczu triady hierarchii niebiańskiej i kościelnej miały znaczny wpływ na ujęcie hierarchii stanów w chrześcijańskim społeczeństwie³⁹.

W późniejszym okresie na wyróżnienie zasługuje wpływ Areopagity na doktrynę mistyczną Jana od Krzyża. Święty cytuje Dionizego cztery razy: w *Drozdzie na Górę Karmel*, II, 8,6; w *Nocy ciemnej*, II 5,3; w *Pieśni duchowej*, 14,16 i w *Żywym płomieniu miłości*, 3,49. Powołuje się tam na ten sam tekst, w którym Areopagita nazywa kontemplację „ciemnym promieniem”. Poza tym jego wpływ widać w apofatycznym ujęciu teologii, w oczyszczeniu jako owocu kontemplacji, która oświeca, i w licznych alegoriach, jak choćby w obrazie witraża i lampy⁴⁰. W pewnym sensie Jan od Krzyża powiązał naukę Pseudo-Dionizego i Tomasza, godząc mistykę miłości z mistyką poznania. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się bowiem w samej substancji duszy, wyraża się natomiast w poszczególnych władzach jako miłość lub poznanie⁴¹. Bez pism Areopagity nie da się pomyśleć dzieł Jana od Krzyża, Teresy z Ávila i Ignacego z Loyoli, czyli hiszpańskich mistyków XVI wieku⁴².

Również trudno sobie wyobrazić teologię mistyczną rozwijaną przez św. Edytę Stein, bez jej wcześniejszego poznania dzieł Areopagity. Edyta przetłu-

³⁸ Por. J. TURBESSI, *Influence du Pseudo-Denys en Occident. Saint Thomas d'Aquin* (hasło), w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, dz. cyt., k. 349-356.

³⁹ Por. A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen-Age entre ecclésiologie et histoire*, Études 1(2005)402, s. 65.

⁴⁰ Por. F. RUIZ SALVADOR, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998, s. 127.

⁴¹ Por. R. KÖRNER, *Mystik – Quelle der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz*, Leipzig 1990, s. 147.

⁴² Por. G.K. KALTENBRUNNER, *Dionysius vom Areopag*, dz. cyt., s. 839.

maczyła jego dzieła na język niemiecki i opracowała książkę na temat dróg poznania Boga u Areopagity: *Wege der Gotteserkenntnis*. Być może interesowała się już tą tematyką w ramach przygotowań do pisania rozdziału o aniołach w *Endliches und ewiges Sein*⁴³. Święta badała pisma Dionizego pod kątem możliwości dojścia do poznania Boga na różnych drogach, także na drodze filozoficznego dociekania naturalnym rozumem i na drodze wiary. Chodziło jej jednak przede wszystkim o spotkanie i przeżycie obecności Boga w doświadczeniu mistycznym⁴⁴.

Najpierw interesowała ją możliwość naturalnego poznania Boga, którą dostrzegала również w pismach Dionizego, dla którego w stworzeniach obok *maior dissimilitudo* zostaje jednak zachowana pewna *similitudo*⁴⁵. Wszystkie rozważania na ten temat odnoszą się do dionizyjskiego ujęcia poznania Boga przez autorów Pisma Świętego. Teresa Benedykta nie mogła stwierdzić, jak daleko sięga wpływ naturalnego poznania i czy rzeczywiście kiedykolwiek samo może być skuteczne, bo wszyscy autorzy natchnieni stali jej zdaniem od początku na gruncie wiary⁴⁶. Na wyższym poziomie Święta – na podstawie biblijnego doświadczenia Boga u proroków – analizowała różne formy mistycznego poznania, które w całej pełni obejmuje natchnienie, objawienie, świadomość bycia natchnionym i przyjęcia objawienia, oraz właściwe doświadczenie Boga w samym centrum duszy⁴⁷. W tym sensie również symboliczny język Biblii wzbogacał się dzięki objawieniom i wizjom w porównaniu z naturalnym poznaniem Boga i z wiarą. Jednak zdaniem Świętej najważniejsze było bycie wewnętrznie dotkniętym przez Boga, bez słów i obrazów. Gdyż w tym osobistym spotkaniu zachodzi intymne poznanie Boga, które dopiero daje możliwość ukształtowania obrazu na wzór oryginału. Ten bowiem ma najwłaściwsze rozumienie obrazowego języka, kto sam posiada doświadczalne poznanie Boga. Ale także na podstawie wiary, a nawet na podstawie naturalnego poznania Boga jest możliwe pewne zrozumienie⁴⁸. Nie można jednak zapomnieć, że dla Teresy Benedykty, tak jak i dla Pseudo-Dionizego, Pismo Święte i hierarchia kościelna stanowiły najlepsze zabezpieczenie przed błędem. Były one miarą, dzięki której możliwe było sięganie do innych źródeł⁴⁹.

⁴³ Por. B. BECKMANN, *Einführung, w: Wege der Gotteserkenntnis. Die Symbolische Theologie des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen*, Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA] 17, Freiburg im Breisgau 2003, s. 8-11. Por. V. RANFF, *Einführung, w: Edith Steins Übersetzungen der Schriften des Dionysius Areopagita*, ESGA 17, s. 84.

⁴⁴ Por. B. BECKMANN, *Einführung*, art. cyt., s. 18n.

⁴⁵ Por. E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Die Symbolische Theologie des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen*, ESGA 17, Freiburg im Breisgau 2003, s. 60n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 42-44.

⁴⁷ Por. tamże, s. 45-47.

⁴⁸ Por. tamże, s. 49n.

⁴⁹ Por. tamże, s. 62n.

VIII. ZAKOŃCZENIE

Jak widać, Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijański platonik, żył tęsknotą, wznoszeniem się i byciem przyjętym w Jednym. Nawet gdy się zanurzał w naturze, to nie po to, by ze stworzeniem stopić się na sposób sentymentalnego panteizmu, ale by przez wielość stworzeń dotrzeć do Innego, do Jednego. Jego dzieła: *De divinis nominibus*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia* i dziesięć listów – stanowią połączenie neoplatonizmu z doktryną chrześcijańską, wykazując zależności zarówno od pism neoplatonika Proklosa, jak i od *Credo*, wprowadzonego w 476 roku do mszalnej liturgii antiocheńskiej. Przez swą mistyczną teologię Pseudo-Dionizy wywarł wpływ szczególnie na Tomasza z Akwinu, ale także na późniejszych mistyków, takich jak Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Jan Ruusbroec i Jan od Krzyża. Edyta Stein jeszcze w 1941 roku zaliczyła go do największych myślicieli Zachodu – obok Arystotelesa i Augustyna⁵⁰. Na stałe do teologii duchowości weszły takie elementy jego nauczania, jak teologia mistyczna, apofatyzm, promień ciemności czy oczyszczająca, oświecająca i jednocząca droga do Boga.

SUMMARY

Meaning of the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite for mystical theology

The author of the article deals with the meaning of the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite for mystical theology. This anonymous author, living at the end of the 5th century, was the first to introduce to western theology the term 'mystical theology'. In the article the sources of Areopagite's inspiration are described with special emphasis on the biblical tradition, the Neoplatonic idea and earlier Christian writers. Next, the different ways of talking about God are shown, with a special accent on negative, apophatic theology. The author of the article concentrates on the question of the impossibility of knowing the essence of God, on the nature of mystical knowledge and on the role of love in uniting with God. He also shows the influence of the writings of Dionysius on the development of spiritual theology, paying particular attention to the mystical. Forever enshrined in mystical theology are such elements of his teaching as mystical theology, apophatism, ray of darkness, and the purgative, illuminative and unitive way to God.

Thum. ks. Wojciech Zyzak

Słowa kluczowe / key words:

Pseudo-Dionizy Areopagita, teologia mistyczna, apofatyzm, droga do Boga
Pseudo-Dionysius the Areopagite, mystical theology, apophatism, way to God

⁵⁰ Por. B.R. SUCHLA, *Dionysios Areopagites*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, Freiburg im Breisgau 2006, k. 242n.