

Mirosław Kiwka

"Obecność Boga : historia mistyki zachodniochrześcijańskiej : fundamenty mistyki (do V wieku)", Bernhard McGinn, Kraków 2009 : [recenzja]

Wrocławski Przegląd Teologiczny 19/1, 244-253

2011

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.

Bernard McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 558.

Globalna sytuacja, w jakiej się obecnie znajdujemy, w pewnym zakresie sprzyja rozwijaniu wrażliwości na bogactwo duchowego dziedzictwa różnych kultur i religii. W ciągu ostatnich dziesięcioleci obserwujemy także znaczący wzrost zainteresowania duchowością chrześcijańską, którą często utożsamia się z mistyką, widzianą jako zwieńczenie drogi duchowego rozwoju. W związku z tym intelektualno-duchowym zapotrzebowaniem obecne czasy wołają wręcz o bardziej kompletną i krytyczną znajomość historii chrześcijańskiej mistyki, jak też o jej dogłębną interpretację oraz ocenę teologiczną. Zdaniem prof. Bernarda McGinna z Divinity School Uniwersytetu Chicago (USA) adekwatna teologia mistyki jest możliwa tylko w połączeniu z wnikliwą analizą historyczną. Stąd też punktem wyjścia współczesnej teologii mistyki powinno być nie tyle abstrakcyjne rozważanie istotowych właściwości doświadczenia mistycznego, lecz raczej próba zarysowania spójnej interpretacji kluczowych etapów historii mistyki chrześcijańskiej. Współczesne opracowania powinny uwzględniać zarówno historyczny, jak też konstruktywny wymiar teologicznego rozumienia mistyki. Niewątpliwie wymagania te spełnia dzieło zatytułowane *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej* autorstwa wspomnianego wyżej prof. B. McGinna. Jest ono przedsięwzięciem unikalnym na skalę światową, można by rzec tytanicznym, zakrojonym na wiele tomów, z których ukazały się dotychczas cztery: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (1991), *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century* (1994), *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism – 1200–1350* (1998) oraz *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). Niniejsza książka stanowi polskie tłumaczenie pierwszego z nich i obejmuje historię i teologię mistyki zachodniochrześcijańskiej od jej początków do V w.

Tytułem wstępu do całego wielotomowego dzieła autor rozpoczyna od rozważań natury heurystycznej, poświęconych próbie właściwego określenia natury mistycyzmu. W tak zarysowanej perspektywie McGinn bardzo krytycznie odnosi się do wszelkich zamiarów rozgraniczania pomiędzy mistyką a teologią mistyczną. Jego zdaniem jest to zabieg teoretycznie niemożliwy i wręcz niebezpieczny, gdyż teologia mistyczna nie jest li tylko teorią i czymś dodanym do doświadczenia mistycznego, ale w większości przypadków poprzedza i kierunkuje cały sposób życia mistyką, warunkując niejako samo doświadczenie, jak i jego późniejszą interpretację. Niezwykle istotne jest również widzenie mistyki przez pryzmat historycznego rozwoju religii chrześcijańskiej. Lekceważenie kontekstu historycznego może prowadzić do przeoczenia elementów niezbędnych do zrozumienia istoty opisywanego zjawiska. Dlatego właśnie dążąc do określenia pojęcia mistyki, McGinn ujmuje ją najpierw jako część większej całości, widzi

ją w kontekście określonej religii. Kontynuując swoje rozważania podkreśla jej egzystencjalny i procesualny charakter oraz naturalne ukierunkowanie na szczególny rodzaj kontaktu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, którego owocem jest bezpośrednia świadomość obecności Boga. W różnych miejscach swojej książki autor operuje zasadniczo dwoma, wzajemnie ze sobą powiązаныmi, pojęciami mistyki. W sensie węższym rozumie ją jako szczególne doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, osiąganego w określonym momencie ziemskiego życia. Natomiast w znaczeniu szerszym jest ona procesem duchowej przemiany spowodowanym przez pragnienie i świadomość bezpośredniej obecności Boga.

Ponieważ nie da się zrozumieć zachodniej mistyki bez poznania jej korzeni, dlatego też głównym zadaniem pierwszej części niniejszego tomu jest zarysowanie jej historycznych i hermeneutycznych podstaw. Zaznaczyć przy tym należy, że przez mistykę zachodniochrześcijańską autor rozumie tę formę mistycznej ekspresji, która występuje w tekstach napisanych w języku łacińskim oraz w późniejszych dialektach czy językach narodowych Europy Zachodniej. Niezwykle jest fakt, że większość literatury, która stanowi podstawę źródłową niniejszego tomu, jest ze swej natury egzegetyczna. Wczesnochrześcijańscy mistycy bowiem nie ujmowali jako przedmiotu swojego nauczania własnych doświadczeń, lecz starali się badać mistyczne głębinę Biblii w poszukiwaniu miejsc, które dotyczyłyby spotkania się Boga i człowieka. Ta egzegetyczna podstawa mistyki wczesnochrześcijańskiej stanowi ważny punkt odniesienia dla materiału prezentowanego w części I zatytułowanej *Historyczne korzenie mistyki zachodniej*. McGinn nie podejmuje tu próby streszczenia wszystkich niechrześcijańskich i wschodniochrześcijańskich źródeł mistyki łacińskiej. Stara się raczej zarysować pewne tło i dostarczyć minimum informacji potrzebnych do zrozumienia sposobu, w jaki zachodnie chrześcijaństwo czyniło użytek ze swojego dziedzictwa. Koncentruje się zatem na tych elementach żydowskiego, greckiego i wczesnochrześcijańskiego tła, które wydają się nieodzowne do rozumienia tego, co narodziło się na łacińskim Zachodzie w IV i V w. Autor jest przy tym świadomy, że interpretacja historyczna podjęta na dużą skalę rzadko kiedy może być czymś więcej niż tylko propozycją noszącą znamiona prawdopodobieństwa.

Rozdział I (*Matryca żydowska*) ukazuje korzenie mistyki chrześcijańskiej w judaizmie okresu Drugiej Świątyni. Religijny świat późnego judaizmu dostarczył mistyce chrześcijańskiej swego rodzaju matrycy na dwa związane ze sobą sposoby: przez znajdujące się w apokalipsach opisy duchowego wstępowania i osiągnięcia wizji Boga (mystyka Merkawy, mistyka Hekalot) oraz przez dążenie do ustalenia kanonu świętych tekstów Izraela wraz z wypracowaniem systemu narzędzi i technik interpretacyjnych, mających czynić je aktualnymi dla wspólnoty wierzących. Obok wymienionych czynników autor zwraca także uwagę na istotny zwrot ku literaturze mądrościowej (gdzie do Boga, podobnie jak w modelu greckim, dociera się przez medytację nad porządkiem wszechświata) oraz rosnące znaczenie tekstu Pieśni nad Pieśniami. Zdaniem McGinna lekceważenie żydowskich korzeni mistyki chrześcijańskiej i postrzeganie jej jedynie jako

fenomenowi czysto greckiego jest połączone z ryzykiem niezrozumienia ważnej części jej historii. Z drugiej jednak strony równie chybione wydaje się sprowadzanie źródeł mistyki chrześcijan jedynie do wpływów judaistycznych.

Dlatego też w rozdziale II zatytułowanym *Grecki ideał kontemplacyjny* autor stawia sobie za cel ukazanie głównych dróg, przez które kontemplacyjny ideał Platona i jego naśladowców wpłynął na mistykę zachodniochrześcijańską. McGinn uważa Platona za jednego z pierwszych reprezentantów dwóch nowych tendencji w refleksyjnej pobożności greckiej: pragnienia zjednoczenia się z niewysłowionym Bogiem oraz dążenia do jedności z Bogiem świata, Bogiem kosmicznym. Obie te tradycje wpłynęły na mistykę chrześcijańską, choć podejrzliwe traktowanie przez chrześcijan sakralizacji kosmosu w znacznym stopniu zmniejszyło wpływ drugiej z nich. Jakkolwiek żaden pojedynczy tekst Platona nie ukazuje jego całej duchowości kontemplacyjnej, to jednak na podstawie trzech najbardziej znaczących fragmentów wyjętych z *Uczty*, *Fajdrosa* oraz *Państwa* autor przedstawia jej najbardziej charakterystyczne cechy. Także fakt, że celem opisywanej przez Platona podróży duchowej jest przeobstwienie, w zdecydowany sposób ułatwił adaptację i zdomowienie się Platońskiego ideału kontemplacyjnego w obrębie mistyki chrześcijańskiej. Spośród wielu innych szkół czy nurtów pozostających w jakimś odniesieniu do wczesnego chrześcijaństwa i jego mistyki McGinn wymienia zwłaszcza arystotelizm, stoicyzm, neopitagoreizm, a także gnostycyzm, hermetyzm oraz ruch religijny, którego idee odzwierciedla tekst *Wyroczni chaldejskich*. Oprócz tego godnym podkreślenia zjawiskiem wydaje się także zwrot w kierunku rozumienia filozofii jako aktywności egzegetycznej opartej przede wszystkim na interpretacji tekstów, uważanych przez różne wspólnoty filozoficzne za fundacyjne. W ten sposób filozofia stała się duchową ścieżką, na której kosztem przekazu ustnego rosnącego znaczenia nabrała religijnie zorientowana tekstualność. Tendencję tę B. McGinn poddaje wnikliwej analizie, prezentując poglądy trzech najbardziej reprezentatywnych myślicieli: Filona, Plotyna i Proklosa. Filon był pierwszym, który w historii Zachodu połączył grecki ideał kontemplacyjny z monoteistyczną wiarą Biblii. Mistyczna myśl Filona antycypuje klasyczną mistykę chrześcijańską przede wszystkim pod względem jej egzegetycznego charakteru. Analiza pism Filona kazała autorowi postawić pytanie o relację pomiędzy mistyczną filozofią grecką a starożytnymi religiami misteryjnymi. Związki te widoczne są szczególnie w gnostycyzmie oraz w tekście *Wyroczni chaldejskich* i traktatów hermetycznych tzw. *Hermetica*. Omawiając z kolei twórczość Plotyna, McGinn podkreśla, że żaden starożytny autor nie przedstawił bardziej subtelnej psychologii stanów mistycznych wraz z ich skomplikowaną dynamiką przechodzenia od świadomości dwiistości do jedności, zakorzenioną w bardzo złożonej metafizyce. Na zakończenie tego rozdziału prezentuje główne aspekty kontemplacyjnej mistyki rozwijanej w szkołach neoplatońskich, które za pośrednictwem Pseudo-Dionizego i innych pism, jak np. *Księga Przystępna*, stały się ważne dla późniejszej zachodniej mistyki spekulatywnej. Znajdziemy tu więc analizę poglądów Porfiriusza, w których ze

szczególną uwagę potraktowane zostały dwa aspekty jego metafizyki: rozróżnienie bytu jako *einai* i bytu jako *ousia* oraz postrzeganie Umysłu jako Jednego w sobie i Jednego przyczyny, czyli Istnienia-Życia-Myślenia. Wraz z Proklosem swoją kulminację osiąga zapoczątkowany przez Platona ideał pobożności kontemplacyjnej. Mistyczna filozofia Proklosa zawiera również pewne *novum* w postaci elementu rytualnego, którego nie było u Platona i Plotyna. Zapośredniczony w pismach Dionizego wpływ Proklosa na mistykę chrześcijańską obejmuje nie tylko pojęcie kosmicznej miłości i elementy Dionizyjskiej sakramentologii, ale nade wszystko dialektyczne rozumienie Jednego jako zanegowanej negacji, która to koncepcja zastosowana została w teologii trynitarniej w formie negatywnych i pozytywnych określeń pojedynczego Źródła Istnienia. Proklos, zdaniem McGinna, stanowi ciekawy przykład pisarza antychrześcijańskiego żyjącego w świecie chrześcijańskim, któremu paradoksalnie udało się wyrzec głęboki i pozytywny wpływ na znienawidzoną religię.

W rozdziale III zatytułowanym *Jezus: obecność Boga na ziemi* McGinn przygląda się początkom chrześcijaństwa, jakie wylaniają się z Nowego Testamentu i innych tekstów powstałych w okresie ok. 50 – 150 r. Wczesne chrześcijaństwo charakteryzowało się wiarą, że Bóg uobecnił się w Jezusie Chrystusie, który po swoim wniebowstąpieniu uczynił siebie dostępnym we wspólnotach wierzących za pośrednictwem liturgii. Takie specyficzne elementy, jak kontekst eklezjologiczny, fundamentalna rola Pisma oraz praktyka sakramentalna konstytuują rdzeń wczesnego chrześcijaństwa i stanowią integralną część każdej mistyki chrześcijańskiej. Jednakże McGinn sprzeciwia się tezie lansującej pogląd, że chrześcijaństwo od samych swoich początków było zasadniczo religią mistyczną. Uważa on, iż ukształtowanie się mistyki chrześcijańskiej we właściwym tego słowa znaczeniu było wynikiem historycznego procesu, który trwał przez kilka wieków. Natomiast mistyki chrześcijaństwa łacińskiego, jako wyraźnie już obecnego zjawiska, nie można odnosić do czasów wcześniejszych niż koniec IV w. W tej perspektywie McGinn stara się wskazać na te elementy i wątki obecne w różnych najwcześniejszych tekstach chrześcijańskich, głównie nowotestamentowych, które uformowały mistykę chrześcijańską i kształtowały ją przez wieki. Unika jednakże lansowania tezy o istnieniu jakiejś specyficznej mistyki Nowego Testamentu. Natomiast ujmując mistykę jako odkrywanie Boga w Słowie i społeczności wiernych, poszukuje fragmentów Pisma, które w sposób najbardziej oczywisty poddawały się mistycznemu typowi interpretacji. Widzi je w tekstach ewangelii synoptycznych, szczególnie w wezwaniu do naśladowania Chrystusa, w perykopie o Jego Przemienieniu oraz opisach związanych z Jego Zmartwychwstaniem. Inspirację późniejszych opisów ścieżki mistycznej znajduje w wersetach Kazania na Górze. Praktykę zaś tzw. interpretacji duchowej ukazuje na przykładach przypowieści o Siewcy, opowiadania o wizycie Jezusa w domu Marty i Marii oraz wydarzeń związanych z postacią Marii Magdaleny. W pismach Pawłowych natomiast podkreśla mistyczne znaczenie relacji porwania Apostoła do trzeciego nieba oraz fragmentów zawierających pojęcia: wiedza

(*gnosis*) oraz miłość (*agape*). W pismach Janowych obok wspomnianej *agape* akcentuje także motyw oglądania Boga, Jego poznawania (*gignoskein*), z Nim zjednoczenia i współuczestnictwa (*koinonia*). Spośród pism wczesnochrześcijańskich McGinn skupia się głównie na listach św. Ignacego Antiocheńskiego, którego uważa za postać najbardziej reprezentatywną dla mistyki chrześcijańskiej przełomu I i II w. Podkreśla w jego pismach szczególnie stosowanie kategorii duchowej unii oraz ideę męczeństwa jako formy naśladowania Chrystusa. Zastanawiając się pod koniec rozdziału nad zagadnieniem, czy mistyka, jak chcą niektórzy, jest obcym elementem w chrześcijaństwie, zauważa, że to, co przyczyniło się do powstania mistyki chrześcijańskiej w pełnym tego słowa znaczeniu, było bardziej wynikiem wewnętrznych dyskusji na temat znaczenia życia w Jezusie, zmartwychwstałym Panu, niż tego, co zostało przejęte z filozofii pogańskiej.

Ostatnie dwa rozdziały niniejszej części są związane z głównym tematem w sposób bardziej bezpośredni. W rozdziale IV: *Elementy mistyczne we wczesnym chrześcijaństwie greckim* przedmiotem zainteresowania autora jest nie tyle patrystyczna mistyka grecka jako taka, lecz tylko te jej wątki, które miały bezpośredni i decydujący wpływ na późniejszą tradycję łacińską. McGinn podkreśla, że mistyka chrześcijańska, zwłaszcza w okresie swojego kształtowania się, była zawsze eklezjalna i biblijna, to znaczy realizowała się tylko we wspólnocie i przez wspólnotę, oraz była związana z duchowym, ukrytym lub „mistycznym” znaczeniem świętych tekstów. Podkreśla także, iż w opinii historyków druga połowa II w. ma niepomiarne znaczenie w historii mistyki chrześcijańskiej. Szczególną wagę temu okresowi nadają toczony wówczas wielkie dyskusje nad znaczeniem *gnosis* oraz pisma wielkich myślicieli związanych z tzw. szkołą Aleksandryjską. Podejmując temat gnozy, McGinn poszukuje jej genezy i macierzystego środowiska oraz stara się określić podstawowe jej cechy, jak też znaczenie dla historii mistyki chrześcijańskiej. Jego zdaniem idee, które stanowią wspólny rdzeń rozmaitych form gnostycyzmu, obracają się wokół problemu wewnętrznej boskości duszy oraz zbawienia przez specyficzny rodzaj wyższego poznania. Wyróżnia także dwa zasadnicze typy mistycyzmu gnostyckiego, które określa mianem mistyki upadku i wstępowania oraz mistyki immanencji i przebudzenia. Nie odmawia gnostycyzmowi także ważnej roli w historii mistyki chrześcijańskiej, której rozwój był przezeń w sposób negatywny trwale naznaczony i ukształtowany. Lapidarnie rzecz ujmując, najważniejszym wpływem, jaki miał gnostycyzm na mistykę chrześcijańską, było to, że każdy rodzaj ezoteryzmu, zwłaszcza opartego na tajemnych sposobach interpretacji Pisma, stawał się automatycznie podejrzany. Wszyscy ortodoksyjni pisarze drugiej połowy II w., byli nastawieni antygnostycko, jednakże patrzenie na ich twórczość jedynie z tej perspektywy nie wydaje się właściwe dla oceny ich dorobku. Dlatego pisząc o Justynie, Ireneuszu, Klemensie Aleksandryjskim i Orygenesie autor stara się ukazać nie tyle polemiczny charakter ich dzieł, ile raczej ich pozytywny wkład w rozwój wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej, szczególnie w zakresie teorii mistycznych. I tak: u Justyna McGinn podkreśla motyw „wspólnoty” (*synousia*) duszy z Bogiem,

u Ireneusza zaś oglądanie Boga jako cel życia ludzkiego. Klemensa Aleksandryjskiego postrzega natomiast jako pierwszego pisarza chrześcijańskiego, dającego prawie pełny wykład idei (niepoznawalność Boga, wizja, przeobstwienie i unia), które będą istotne dla późniejszej mistyki ortodoksyjnej. Jego zasługą było także wprowadzenie do literatury chrześcijańskiej przymiotnika „mistyczny” i przysłówka „mystycznie”. Orygenes, którego biografię i poglądy McGinn omawia w ostatniej części tego rozdziału, łącząc w sobie role egzegety, teologa i mistyka, stanowi modelowy przykład postaci znaczącej. Jego teorię mistyki autor określa mianem protomonastycznej. Zadaniem McGinna oryginalność Orygenesego polega na tym, że był on pierwszym chrześcijaninem, który określił osobiste przyswojenie sobie nauczania Logosu w kategoriach interpretacji „anagogenicznej”, mającej na celu wyniesienie duszy na wyższy poziom. Taka perspektywa zakłada podjęcie problematyki wolności, upadku, dobroci Boga i Jego stosunku do świata, istnienia zła oraz drogi powrotu ujętej w formie metafory wstępowania. Jeżeli dodać to tego położenie fundamentów pod erotykę mistyczną, teorię zmysłów duchowych, wypracowanie struktury życia mistycznego rozumianego jako transformacja erosa oraz zarysowanie stosunku życia aktywnego do kontemplacji, to mielibyśmy zasadnicze zręby poglądów Orygenesego, jakie stanowią przedmiot rozważań B. McGinna.

W rozdziale V, zatytułowanym *Powstanie monastycyzmu a mistyka*, autor omawia kwestię początków i znaczenia instytucji monastycyzmu. Jego zdaniem najbardziej znaczącym elementem wschodniochrześcijańskiego podłoża zachodniej mistyki nie były toczone w II w. spory ani nawet imponująca teologia mistyczna Orygenesego, lecz powstanie monastycyzmu i jego triumf w IV stuleciu. Idee bowiem, aby mogły wywrzeć jakikolwiek wpływ, potrzebują instytucji. Rozwój monastycyzmu posłużył jako czynnik przyspieszający przejście od ascetycznych i mistycznych tendencji wczesnego chrześcijaństwa do specyficznego stylu życia i tradycji nauczania dostosowanych do rozumienia mistyki w węższym i bardziej technicznym sensie. Fenomen monastycyzmu przybrał trzy zasadnicze formy: swobodnego ascetyzmu związanego z chrześcijańskimi środowiskami wiejskimi, samotnego życia eremitów czy też anachoretów na pustyni oraz życia w zorganizowanych wspólnotach (tzw. *koinoniai* lub *coenobia*). Mnich, który w nowym chrześcijańskim cesarstwie IV w. stał się następcą męczennika, znalazł swój „prototyp” w osobie Antoniego pustelnika. Omówieniem jego słynnej biografii autorstwa Atanazego autor otwiera rozważania niniejszego rozdziału. Ukazuje duchową ścieżkę nawrócenia, wycofania się, oczyszczającej walki i transformacji Ojca mnichów. Podstawowym źródłem poznania wczesnego monastycyzmu były *Apophthegmata Patrum*, o których autor pobieżnie wspomina, rozwijając swoją prezentację. W wyraźnym odniesieniu do monastycyzmu działało w ostatnich dekadach IV w. trzech wielkich pisarzy mistycznych: Grzegorz z Nyssy, Makary oraz Ewagriusz z Pontu. Ich twórczością autor zajmuje się w sposób szczególny, świadomie pomijając postaci takiej miary, jak Atanazy czy Bazyl Wielki, których wpływ na mistykę lacińską uznał za niezbyt znaczący. Grzegorz z Nyssy stwo-

rzyl pierwszą w historii chrześcijaństwa systematyczną teologię negatywną. Najbardziej charakterystyczną cechą Grzegorzowej apofatyki była słynna doktryna *epektasis*, której istotą było przekonanie, że celem życia chrześcijańskiego jest nieskończone zagłębianie się w niewyczerpaną naturę Boga. Natomiast pozostający pod wpływem mesalianizmu Makary był, według McGinna, pierwszym, który zaadaptował w klasycznie chrześcijański sposób, rzeczownik atrybutywny *mystikos*, opisując za jego pomocą rodzaj unii z Bogiem (*synousia mystike* lub *koinonia mystike*), którą człowiek może się cieszyć w tym życiu. Z kolei znaczenie Ewagriusza dla mistyki monastycznej jest szczególnie mocno związane z jego miejscem w historii funkcjonującego na pustyni orygenizmu. Idąc za Orygenesem, Mnich z Pontu uważa, iż rzeczywistość realizuje się w obrębie następujących stadiów: stworzenia, upadku i drugiego stworzenia oraz ostatecznego powrotu. Zdaniem McGinna najbardziej oczywisty wkład Ewagriusza w mistykę Zachodu, leży w obszarze teorii ascetycznej, a mianowicie wiedzy o *praktike*, w której szczególnie znana jest nauka o ośmiu podstawowych *logismoi*, będących prototypami dobrze znanych siedmiu grzechów głównych. Z nieco większą wnikliwością, wyróżniając wiele różnych płaszczyzn i aspektów, przygląda się McGinn strukturze systemu teologicznego Dionizego Areopagity. Głównym celem wysiłków tego anonimowego Mnicha jest zgłębienie sposobu, w jaki całkowicie niepoznawalny Bóg objawia się stworzeniom po to, aby one mogły się z Nim zjednoczyć. Autor wyróżnia w systemie Dionizego różne rodzaje teologii. Ich specyfika uzależniona jest od rodzaju poznania: teologia symboliczna istnieje na poziomie wiedzy zmysłowej, teologia katafaticzna operuje na poziomie rozumu, natomiast przedmiotem teologii apofatycznej lub mistycznej jest wszystko to, co wyżej wymienione poziomy przekracza. Neologizm Dionizego *hierarchia* jest jednym z najbardziej znaczących w historii myśli chrześcijańskiej i stanowi klucz do rozumienia jego systemu. *Tearchia* czyli Trójjedyny Bóg stanowi zasadę wszechświata pojmowanego przede wszystkim jako hierarchia (hierarchia prawa, hierarchia eklezjalna i hierarchia niebiańska), czyli zwielokrotniona i uporządkowana manifestacja Boskości. W eklezjalnej i liturgicznej mistyce Areopagity autor ukazuje specyficzną transformację neoplatonizmu. Podkreśla przy tym, że Dionizy jest najbardziej znany jako twórca pojęcia „teologia mistyczna” (*theologia mystike*), które oznacza u niego nie tyle jakiś szczególny rodzaj doświadczenia, ile wiedzę („nadwiedzę”) o Bogu samym w sobie. Także potrójny wzorzec etapów mistycznej ścieżki: oczyszczenie (*katharsis*), kontemplacja (*theoria*), zjednoczenie (*benosis*), z czasem stał się jednym z najbardziej rozpowszechnionych sposobów rozumienia procesu mistycznego wzrastania. Sercem zaś negatywnej teologii Dionizego, zdaniem McGinna, jest owo specyficzne „poznawanie przez niepoznawanie”, stanowiące wyraz jego metody, w której w sposób dialektyczny łączy afirmację z negacją, z przewagą tej ostatniej w obrębie wszystkich odnoszących się do Boga określeń. Ostatecznie jednak tak negacja, jak i afirmacja zostają przekroczone w postaci „hyper-terminów”, gdyż Bóg to więcej niż niepoznawalny. Celem tego żmudnego procesu jest zjednoczenie (*benosis*), unia mistyczna

z Bogiem, którą Dionizy pojmuje w kategoriach przebóstwienia, jakie realizuje się dzięki lasce. Przebóstwiająca unia wiąże się w istotny sposób z kontemplacją (*theoria*), czyli zdolnością oglądania Tearchii w hierarchii stworzenia i przez nią, oraz z ekstazą (*ekstasis*), rozumianą jako wyjście poza ludzką kondycję i przejście na poziom transcendentny, gdzie wszystkie wartości ulegają przemianie. W przypadku Boga ekstaza następuje w akcie stworzenia, konstytuującym świat. *Conditio sine qua non* powrotu do Stwórcy jest osoba Jezusa Chrystusa, Boga-człowieka, który stanowi zasadę i wypełnienie każdej hierarchii oraz wzór do naśladowania. Reasumując swoje rozważania, McGinn podkreśla, że znaczenie Areopagity wynika z faktu, iż wraz z nim teologia po raz pierwszy stała się wprost mistyczna. To on stworzył kategorie, które pozwoliły późniejszym mistykom chrześcijańskim powiązać ich świadomość Boskiej obecności i nieobecności z tradycją apostołskiego nauczania. W jego pismach intelektualni spadkobiercy znaleźli zasady, dzięki którym mogli swoje życie i doświadczenie rozumieć jako wyraz przebóstwiającego działania życia Kościoła. Cała treść tej części książki uzasadnia opinię autora o istnieniu wczesnochrześcijańskiej tradycji mistycznej, tworzącej naturalny fundament dla późniejszego rozwoju.

Część II omawianej książki, zatytułowaną *Początki mistyki zachodniej*, autor rozpoczyna rozważaniami poświęconymi omówieniu specyfiki uwarunkowań historycznych chrześcijaństwa łacińskojęzycznego. Celem zaś dwóch, składających się na nią, rozdziałów jest analiza mistycznych elementów duchowego krajobrazu chrześcijańskiego Zachodu począwszy od końca IV w., aż do roku 430, czyli do śmierci Augustyna z Hippony. Właściwe początki mistyki zachodniej, zdaniem McGinna, sygnują pisma Ambrożego, Augustyna, Kasjana i innych, których, jakkolwiek w różnym stopniu, można uważać za mnichów. Stąd też, ogólnie mówiąc, była to mistyka zabarwiona przez życie monastyczne wraz z jego ideałami dziewictwa i ascetyzmu. W przeciwieństwie jednak do pustelniczego monastycyzmu Wschodu charakteryzowały ją bliskie związki z życiem wspólnoty chrześcijańskiej, między innymi dlatego, że wielu jej głównych rzeźników było biskupami.

Na wstępie rozdziału VI (*Wczesna mistyka łacińska*) McGinn analizuje dwa fenomeny wchodzące w bezpośrednią interakcję z monastycyzmem, a mianowicie ideał dziewictwa jako najwyższej formy życia chrześcijańskiego oraz łaciński neoplatonizm. Neoplatonizm chrześcijański wywodził się z powstałych ok. 350 r. w Rzymie i Mediolanie pogańskich szkół filozoficznych, zdominowanych przez myśl Plotyna. Postacią wyróżniającą się w tym nurcie był bez wątpienia Mariusz Wiktoryn. Jego zasługą było włączenie w teologię chrześcijańską identyfikacji „Jednego” z prawdziwym istnieniem (*esse*) oraz zastosowanie triady Byt-Życie-Umysł (*esse-vivere-intelligere*) do rozważań o Trójcy Świętej. Ponadto neoplatonistyczne podejście do ciała i płciowości wzmacniało na poziomie teoretycznym przymierze zawiązane pomiędzy życiem monastycznym i ideałem dziewictwa. Stało się to szczególnie widoczne w pismach Ambrożego z Mediolanu, których prezentacji autor poświęcił znaczną część omawianego rozdziału. Rola,

jaką Ambroży odegrał w historii mistyki zachodniej, została ukazana w trzech zasadniczych wymiarach. Pierwszym z nich jest dokonana przez niego chryścianizacja istotnych elementów myśli platońskiej i neoplatońskiej, a szczególnie motywu zstąpienia i wstępowania duszy, konieczności interioryzacji, mistycznego upojenia i narodzin Boga w duszy. Drugi wymiar wyraża się w umieszczeniu w centrum pozbawionej elitaryzmu i ezoteryzmu mistyki, duchowej interpretacji Pieśni nad Pieśniami. Trzeci natomiast polega na silnym związaniu mistyki, realizującej się wyłącznie za pośrednictwem Kościoła i jego sakramentów, z ideałem dziewictwa. W tym kontekście autor wspomina także postać Hieronima, który oprócz propagowania idealów monastycyzmu i dziewictwa, dał zachodnim chrześcijanom dostęp do mistyki Orygenesusa. Niewątpliwie emblematyczną postacią początków monastycyzmu zachodniego był Jan Kasjan. Prezentacji jego twórczości autor poświęca ostatnią część omawianego rozdziału. B. McGinn wielokrotnie podkreśla zależność myśli Kasjana od przedstawionego wcześniej systemu Ewagriusza z Pontu. Znajdujemy tu omówienie tematów wyznaczających centralne idee wyrażone w pismach Mnicha z Galii. Należą do nich między innymi: struktura wiedzy duchowej (z głównymi pojęciami *puritas cordis* i *caritas*), sposoby rozumienia Pisma w dwóch istotnych sensach: historycznym i duchowym, stopnie ascezy i zarys ścieżki wewnętrznego rozwoju oraz wątki *stricte* mistyczne zawarte w analizie terminów *oratio*, *contemplatio*, *visio* i *conjunctio*.

Spośród ogromnego dorobku pisarskiego św. Augustyna autor w ostatnim rozdziale swojej książki (*Augustyn: Ojciec założyciel*) wybiera tylko te fragmenty dzieł biskupa Hippony, które jego zdaniem mają zasadnicze znaczenie dla zrozumienia jego mistyki. McGinn przedstawia zatem trzy główne i wzajemnie się warunkujące komponenty mistycznej myśli Augustyna. Należą do nich: wstępowanie duszy do kontemplacyjnego i ekstatycznego doświadczenia obecności Boga, obraz duszy jako *imago Trinitatis* oraz chrystologiczny i eklezjologiczny kontekst jego teologii. *Visio Dei*, czyli „widzenie Boga w sposób niewidzialny”, stanowi centralną kwestię Augustynowej mistyki. Zdaniem autora, w opisie procesu mistycznego dążenia duszy do widzenia Boga Augustyn posługuje się wzorcem Plotyńskiej *anabasis*, czyli wstępowania, które rozpoczynając od wycofania się ze świata zmysłów, przechodzi następnie w kierunku głębin duszy, by w konsekwencji wyjść ponad duszę do oglądania Boga. Jednakże Augustyn dystansuje się od neoplatonizmu, rezygnując wyraźnie z języka unii mistycznej (*henosis* i jej ekwiwalentów). Czyni tak na podstawie kreacjonistycznego ujęcia radykalnej różnicy pomiędzy Bogiem i duszą. Realizacja procesu wstępowania jest związana z postrzeganiem natury ludzkiej w perspektywie *imago Trinitatis*. Autor zwraca tu uwagę na istotne rozróżnienie pomiędzy *imago* (więź ontyczna między Stwórcą a obdarzonym intelektem stworzeniem) i *similitudo* (podobieństwo, utracalne przez grzech, swego rodzaju rzeczywistość moralna budowana przez miłość). Zważywszy na obecną kondycję człowieka, obraz Boży tkwiący w jego duszy domaga się nieustannego odnawiania, a to staje się niemożliwe bez pośrednictwa Jezusa Chrystusa działającego i jednoczącego wszystkich w swoim

Mistycznym Ciele. Prawdy te znajdują swoje logiczne rozwinięcie w doktrynie przebóstwienia człowieka, które mając początek w tym życiu dzięki uczestnictwu w życiu Kościoła znajduje swoją pełnię w rzeczywistości eschatologicznej. Zatem mistyczny dar Bożej obecności może się urzeczywistnić tylko przez naszą więź z Ciałem Chrystusa. Te trzy zasadnicze aspekty doktrynalne mistyki Augustyna nie wyczerpują całej mistycznej nauki biskupa Hippony, ale jedynie ukazują wewnętrzną spójność mistycznych elementów obecnych w jego teologii oraz wskazują na te obszary, w których wywarł on największy wpływ na późniejszą mistykę zachodnią. Ważnymi kwestiami omawianymi poniekąd przy okazji tych najbardziej zasadniczych są: rola intelektu i woli, poznania i miłości w kontekście procesu mistycznego oraz związki *theoria* i *praxis*, *vita contemplativa* i *vita activa* w życiu codziennym chrześcijanina.

Obszerny apendyks zatytułowany *Podstawy teoretyczne: współczesne badania nad mistyką* stanowi uzupełnienie i rozwinięcie rozważań, jakie autor umieścił we wprowadzeniu do swego dzieła. Zważywszy na fakt, że poza kilkoma artykułami, traktującymi zagadnienie na zasadzie przeglądu bibliograficznego, nikt jak dotąd nie napisał ogólnej prezentacji współczesnych teorii mistyki, dlatego właśnie ta część książki McGinna stanowi niezwykle wartość. W trzech częściach, na czterech płaszczyznach, zostały przedstawione teologiczne, filozoficzne, komparatywistyczne i psychologiczne koncepcje mistyki. Konstytuują one interdyscyplinarną perspektywę, z której B. McGinn omawia istotne kwestie historyczne, stanowiące zasadniczą treść jego książki. Mając na uwadze wielość różnych teorii, autor stawiał pod adresem każdej z omawianych w swej książce postaci zasadnicze pytanie: czy i w jakim sensie można ją uważać za mistykę. Odpowiadając, mógł dzięki swojej rozległej wiedzy różnicować aspekty i znaczenia. Niewątpliwie, omówiona tu w sposób tak bardzo szeroki publikacja prof. B. McGinna stanowi dzieło ze wszech miar unikalne w skali światowej i nie można nie uwzględnić treści i poglądów w nim przedstawionych, podejmując dziś każdą poważną próbę dyskusji na temat mistyki.

Ks. Mirosław Kimka