

KATARZYNA KRASUCKA

## ŹRÓDŁA I ZASADY MISTYKI PRAWOSŁAWNEJ

0. Słowa „mistyka” i „mistyczny” wydają się być terminami nadającymi się szczególnie do określania zjawisk, których wyjaśnienie przysparza rozumowi wiele trudności. Szczególnie drugie z tych słów jest wręcz nadużywane przy opisywaniu zdarzeń, zjawisk i poglądów mających znamiona tajemniczości, nie poddających się wyjaśnianiu, które więc skłonni jesteśmy uważać za istniejące w oderwaniu od sfery materii i rozumu. Jakie jest jednak użycie tych słów, które niosą przecież w sobie ogromny ładunek treści religijnych i filozoficznych? Jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie daje rozumienie mistyki w tradycji chrześcijaństwa prawosławnego.

Sergiusz Bułgakow, współczesny teolog prawosławny, o mistyce pisał w następujących słowach: „Mistyką nazywa się wewnętrzne (duchowe, mistyczne) doświadczenie, które daje nam kontakt ze światem Boskim, a także wewnętrzne (a nie tylko zewnętrzne) zrozumienie naszego świata naturalnego”<sup>1</sup>. Mistyka (*mistikos*) to poznanie. Jest przeżyciem bezpośredniego obcowania z Bogiem opartym na wewnętrznym objawieniu i religijnej kontemplacji. Tak sformułowana przez Bułgakowa myśl wyraża atrybuty tej drogi poznania. Mistyka jest poznaniem i w związku z tym pojawiają się pytania dotyczące podmiotu i przedmiotu tego poznania. Jakimi władzami poznawczymi dysponuje człowiek? Czym jest wiedza, którą chce posiadać i czy może ją rzeczywiście zdobyć?

Jeżeli mistyka jest drogą, na której człowiek poznaje Boga, to oczywistą wydaje się interpretacja, wedle której w procesie poznania mistycznego człowiek jest podmiotem poznającym, zaś Bóg – przedmiotem poznawanym. Z metodologicznego punktu widzenia rozróżnienie takie jest zasadne, jednak z punktu widzenia

---

<sup>1</sup> Sergiusz Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 161.

całej tradycji prawosławnej okazuje się zbyt daleko posuniętym uproszczeniem. Mistyka prawosławna nie mieści się w ramach filozoficznej teorii poznania i to nie dlatego tylko, że w procesie poznania mistycznego dokonuje się swoiste zjednoczenie podmiotu poznania (człowieka) z przedmiotem poznania (Bogiem), ale także – i przede wszystkim – dlatego, że w procesie tym przedmiot poznawany (czy raczej dający się poznawać) powoduje osobliwą przemianę ontyczną podmiotu poznającego.

W prawosławiu nie ma ostrego rozgraniczenia refleksji teologicznej od refleksji filozoficznej. Zagadnienia typowo teologiczne i typowo filozoficzne na przestrzeni wieków nieodwracalnie wrosły w systemy myślowe, ustanawiając ich logiczną strukturę i mistyczną treść. Tak więc wszystkich źródeł mistyki prawosławnej należy szukać w Biblii, w określonych starożytnych systemach filozoficznych i tradycji myśli patrystycznej. Charakterystyczną, bo fundamentalną cechą poglądów wyrosłych na Wschodzie jest przeniesienie punktu ciężkości ze zdobywania wiedzy na duchową przemianę. Prawdziwe poznanie zwięzione jest przemianą podmiotu poznającego. W tradycji myśli bizantyńskiej można wyodrębnić dwa filary, na których budowana jest refleksja. Jeden z nich nawiązuje do arystotelizmu i obejmuje dowodzenia i definicje, drugi natomiast jest porządkiem platonizmu odnajdywanym w mistycznej treści refleksji. Wszelka refleksja intelektualna jest wtórna względem refleksji mistycznej. Tak się dzieje w przypadku powstania wszystkich dogmatów, prawd nie podlegających żadnym dyskusjom. Nie mogą być one wytworem metody czysto logicznej, gdyż ich treść dotyczy nie idei, lecz boskiej rzeczywistości. Stworzenie najpierw logicznego systemu operującego abstrakcyjnymi pojęciami, pominięcie prawdy osiągniętej na drodze doświadczenia mistycznego powoduje powstanie herezji.

1. Zgodnie z metodologicznym rozróżnieniem, przedmiotem poznania mistycznego jest Bóg. Próba interpretacji tak postawionego zagadnienia wywołuje jednak wątpliwości. Wiąże się to z faktem, że teologia prawosławna jest teologią apofatyczną (negatywną). Bóg – przedmiot ludzkiego poznania – pozostaje zawsze zakryty, gdyż bezustannie przebywa w swej absolutnej transcendencji. Wprawdzie przekracza ją w swych energiach, lecz Jego istota bezwzględnie pozostaje niepoznawalna i niedostępna dla człowieka. Poznajemy tylko to, czym Bóg nie jest. Wszelkie twierdzenia wypracowane przez człowieka ograniczają w sobie prawdę o Bogu, zubożając ją. Bóg nie może zostać ogarnięty żadną o Nim koncepcją, tak więc wszelkie logiczne wnioskowania wydają się niewystarczające. Możemy jedynie stwierdzić, czym Bóg nie jest, gdyż to jedynie może poznać ludzki umysł posługujący się pojęciami, które charakteryzuje ograniczoność. Przy czym niemożność poznania Boga raczej nie wynika z ograniczonych potencji poznawczych człowieka, lecz z samej istoty Absolutu, bytu, który jest niedostępny sam w sobie. Pomimo

to, Bóg odkrywa swoją egzystencję pragnącym Go poznać. Obcowanie z Nim jest aktem odbywającym się w sferze pozaintelektualnej i pozazmysłowej. Absolut objawia swoją egzystencję poprzez łaskę, którą człowiek przyjmuje. Duch stanowiący istotę natury ludzkiej jest ową władzą, na mocy której człowiek może wykraczać poza sferę świata stworzonego. „Antynomicznie, Bóg nie tylko jest dostępny i niedostępny, lecz także poznawalny i niepoznawalny. Jest niepoznawalny w Swojej istocie, a poznawalny w Swoich naturalnych energiach, które zstępują na ziemię, wypełniają człowieka i prowadzą go do Boga. Objawiają się one bezpośrednio, przez wizję mistyczną lub pośrednio – przez stworzenie”<sup>2</sup>.

Poznanie Boga, wedle tradycji prawosławnej, jest poznaniem mistycznym, czego konsekwencją staje się brak rozgraniczenia między teologią a mistyką, więc teologia prawosławna jest teologią mistyczną. Bizantyńska „nauka o Bogu” odrzuca w poznaniu indywidualizm, przenosząc punkt ciężkości na uczestnictwo we wspólnocie Kościoła, jego jedności i tradycji gwarantowanej przez obecność Ducha Świętego, a wyrażającej się w Piśmie Świętym, dogmatach i świadectwie świętych.

Rozróżnienie w Bogu istoty i energii pociąga za sobą określenie dwóch sposobów Jego istnienia. Po pierwsze, istnieje On na sposób wewnątrz-boski, w Sobie samym, a po drugie, na sposób zewnątrz-boski, w świecie, który stworzył. Istota jest transcendentna, immanentne natomiast są uczestniczące w człowieku, przenikające go energie. Nauka ta nie przeczy prostocie Boga, gdyż energie nie są Jego częścią, lecz Nim samym.

Św. Grzegorz Palamas<sup>3</sup> – teolog bizantyński z XIV w. – stoi na stanowisku, że bez istnienia działających w świecie energii człowiek nie mógłby mówić o istnieniu Boga. To za sprawą energii Bóg przemienia byt ludzki, przebóstwiając go. Boskie energie sprawiają, że człowiek może wznosić się w poznaniu ku Bogu. „Energie Boskie są we wszystkim i poza wszystkim”<sup>4</sup>, mówi Włodzimierz Łoski. Są tym, za sprawą czego Bóg uczestniczy w świecie stworzonym. Same będąc niestworzonymi, są dostępne całemu światu stworzonemu.

Apofatyzm teologii prawosławnej może być interpretowany jako pewna postawa uznająca, że nie należy tworzyć żadnych pojęć o Bogu, które w konsekwencji tworzyłyby systemy logiczne, czysto abstrakcyjne, dążące do sklasyfikowania

---

<sup>2</sup> Georgios I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 118.

<sup>3</sup> Św. Grzegorz Palamas (1296-1359) – mnich i teolog prawosławny zajmujący się zagadnieniami teologicznymi, antropologicznymi i etycznymi, zapisał się w tradycji Kościoła prawosławnego rozróżnieniem w Bogu istoty i energii oraz rozwinięciem rozważań Ojców greckich i bizantyńskich teologów dotyczących idei przebóstwienia jako ostatecznego celu egzystencji człowieka.

<sup>4</sup> Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 78.

„wiedzy” o Bogu. Apofatyzm można tutaj zinterpretować jako uznanie za wystarczającą formułę: „Jestem, który jestem”, słów, które wypowiada Bóg pierwszy raz objawiając się Mojżeszowi. „Jeśli Bóg jest naturą, wszystko inne nie jest naturą, jeśli to, co nie jest Bogiem, jest naturą, Bóg nie jest naturą, nawet On nie jest, jeśli inne byty są”<sup>5</sup>. Absolutna wiedza pozytywna o Bogu nie jest możliwa. Rozumienie bytu boskiego zostaje zastąpione przez jego doświadczenie, uczestniczenie w nim.

Orygenes, który wywarł ogromny wpływ na kształtowanie się mistyki chrześcijańskiej stał na stanowisku, że Bóg jest poznawalny. Kontemplacja prowadzi do widzenia Boga. Ciemność, która dla następców Orygenesusa stała się czymś ostatecznym, dla niego stanowi jedynie fazę przejściową. Przewyciężenie ciemności prowadzi do pozytywnej wiedzy o Bogu. Uznanie, że Bóg jest niepoznawalny, wynika, według Orygenesusa, z niedoskonałości wysiłków człowieka. Z kolei dla św. Grzegorza z Nyssy<sup>6</sup> czy Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>7</sup> to światłość jest etapem przejściowym, po którym następuje niewysłowiona ciemność, przy czym mówienie o widzeniu Boga jest absurdem. Dla św. Grzegorza wejście w strefę ostatecznej ciemności jest uświadomieniem sobie przez człowieka niepojętości Boga. Dionizy o kwestii tej pisze w *Teologii mistycznej*: „I wreszcie, kiedy już wstąpimy do tej leżącej ponad rozumem ciemności, to nie znajdziemy już tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i zrozumienia”<sup>8</sup>.

Teologie – pozytywna (katafatyczna) i symboliczna (zajmująca się imionami Boga) – wyrażają to, co człowiek twierdzi o Bogu na podstawie Jego przejawów w świecie. Twierdzenia katafatyizmu nie zmniejszają ontologicznego i poznawczego dystansu między człowiekiem a Absolutem, ale mogą wspomagać kontemplację poprzez kierowanie zdolnościami człowieka. Teologie pozytywna i symboliczna, zajmujące się badaniem imion i przymiotów Boga, uczą, jak mamy Go czcić i wysławiać. Stojący na drugim krańcu teologii apofatyzm z kolei stawia sobie za cel zjednoczenie z Bogiem, a nie zdobywanie wiedzy o Nim. Człowiek nie poznaje Boga, lecz kontemplanuje Jego tajemnicę. W związku z powyższym można uznać, że ostatecznym przedmiotem poznania na drodze doświadczenia mistycznego jest tajemnica Boga, gdyż Jego istota pozostaje zawsze zakryta.

<sup>5</sup> Tamże, s. 33.

<sup>6</sup> Św. Grzegorz z Nyssy (325-394) – Ojciec kapadocki, obok św. Bazylego i św. Grzegorza z Nazjanzu; przejął od Atanazego i rozwinął ideę *creatio ex nihilo*, której konsekwencją jest uznanie istnienia absolutnej przepaści między człowiekiem a Bogiem.

<sup>7</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita (VI w.) – we wczesnym średniowieczu błędnie utożsamiany z Dionizym Areopagitą, jeden z największych chrześcijańskich teologów mistycznych, wyznawał skrajny apofatyzm.

<sup>8</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 168.

2. Kolejnym, obok przedmiotu, ogniwem poznania jest jego podmiot – człowiek. Jeśli wziąć pod uwagę próby określenia, czym jest Bóg, to na jakiej podstawie możemy twierdzić, że człowiek Go poznaje (czy przynajmniej próbuje Go poznawać). Oczywiście jest uznanie, że Bóg jako absolut jest bytem odwiecznym, niestworzonym, natomiast człowiek i świat, w którym żyje, są skończone, bo stworzone. Czy można uznać w tym wypadku, że poznanie Boga spełnia formułę, iż podobne poznaje podobne? Jak tworzy się pomost między podmiotem i przedmiotem i czy jest on w ogóle możliwy? Atanazy<sup>9</sup> twierdzi, że między Bogiem i człowiekiem jest tak ogromna przepaść ontyczna, że człowiek samodzielnie przekroczyć jej nie może. Znaczenie w tak radykalnie ujętej relacji Bóg-człowiek ma przyjęcie doktryny *creatio ex nihilo* (stworzenia z niczego). Bóg tworzy przez Słowo, powołuje do bytu coś poza Sobą samym. „Można powiedzieć, że przez stworzenie *ex nihilo* Bóg użycza miejsca podmiotowi zupełnie innemu, nieskończone oddalonemu od Niego, nie w sensie przestrzennym, lecz pod względem natury”<sup>10</sup>.

Na jakiej więc podstawie człowiek może mówić o Bogu? Na tej mianowicie, że Bóg wykracza poza swoją transcendencję w energiach, które nazywane są również łaską. Człowiek przepaści, która istnieje między nim a Bogiem, pokonać nie jest w stanie. Tego może dokonać jedynie Bóg, który się ludziom objawia i objawia im prawdę o Sobie. Jeżeli więc przepaść ontologiczna między niestworzonym i stworzonym jest absolutna, to może ją pokonać Bóg. Człowiek o tym wie. Powstaje w związku z tym pytanie, za pomocą jakich władz poznawczych człowiek jest tego świadom?

3. Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Fakt ten wydaje się być fundamentem zbliżenia stworzenia i Stworzyciela, ich wzajemnego kontaktu. Obraz boży, który jest w człowieku, to nienaruszalna osnowa ludzkiej istoty. Jej atrybutami są: duchowość, niezniszczalność i nieśmiertelność. Obraz Boga jest ontologiczną podstawą istnienia człowieka. Nie stanowi on jakiegoś aspektu czy cechy człowieka, lecz przenika całe jego życie. Człowiek nosi obraz Boga tak w swoim duchu, jak i w naturze, ogarnia on przez to również stosunek ludzkiej istoty do całego świata. Konstytuującemu człowieka duchowi przynależna jest wolność, która czyni z życia wielokierunkowy ruch, rozwój na mocy wolności wyborów. Obraz Boga w człowieku jest dla św. Grzegorza z Nyssy tym, co implikuje swobodne samookreślenie się. Jest to przywilej przynależny tylko

---

<sup>9</sup> Św. Atanazy Wielki (IV w.) – uczestnik Soboru w Nicei (325 r.), później również patriarcha Aleksandrii; do tradycji myśli prawosławnej przeszedł jako zwolennik idei zjednoczenia z Bogiem za pośrednictwem kontemplacji, która u Atanazego nie ma jednak mocy przeobstwiającej.

<sup>10</sup> Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, wyd. cyt., s. 81.

człowiekowi, który jest zwińczeniem i panem stworzenia. W tradycji prawosławnej ciało nie jest deprecjonowane, a to z tego względu, że jego więź z duszą jest harmonijna, nie oznacza zmieszania tych dwóch natur. Obraz boży w człowieku kształtuje jego naturę duchową i cielesną zarazem. Św. Grzegorz Palamas pisał: „Pośród wielu innych rzeczy można powiedzieć, iż triadyczna natura naszego poznania pokazuje, że jesteśmy bardziej na obraz Boży niż aniołowie. Właściwie dlatego, że zawiera każdy typ poznania. Pośród wszystkich stworzeń jedynie my posiadamy zdolność myślenia i wyciągania wniosków oraz zdolność poznania zmysłowego”<sup>11</sup>.

Oryginalna myśl Atanazego mówi o duszy człowieka jako zwierciadle, które może odbijać obraz Boga. Metafora owego zwierciadła rodzi konsekwencję o możliwości poznania Boga poprzez samopoznanie. Oczyszczona dusza może odkrywać w sobie obraz Boga. Atanazy tak jak starożytni (inaczej niż my, współcześni) tłumaczy fenomen zwierciadła. A mianowicie wedle Greków obraz w lustrze powstaje w wyniku spotkania na jego powierzchni światła pochodzącego z naszego oka i światła rzeczy widzianej. Powstały obraz nie jest złudzeniem, lecz rzeczywiście istnieje na powierzchni zwierciadła.

Próby interpretacji pojęcia „podobieństwo” przyniosły w konsekwencji pewne rozbieżności. Dotyczą one mianowicie tego, czy „podobieństwo” jest synonimem „obrazu”, czy też nie. Tak więc z jednej strony, „obraz” i „podobieństwo” współcześni nam autorzy traktują jako synonimy. Jednakże Grzegorz Palamas uznał, że o ile obraz jest umieszczony we wszystkich ludziach, będąc ich atrybutem, o tyle podobieństwo leży w sferze wolnej woli. Tak też jego poglądy na tę kwestię interpretuje Georgios I. Mantzaridis: „Dzięki wolnemu poddaniu się woli Boga i stałemu prowadzeniu przez Jego łaskę, człowiek może udoskonalać i rozwijać dar ‘obrazu’, czyniąc go własnością indywidualną, pewną i dynamiczną, a przez to stawać się podobnym Bogu”<sup>12</sup>. Św. Maksym Wyznawca<sup>13</sup> mówił, że to Bóg właśnie sprawia, iż człowiek może poznawać, osiągać prawdę i dobro, posiadać mądrość, nie wnosząc nic innego jak własną dobrą dyspozycję, czyli wolną wolę. Boski element jako osnowa człowieczeństwa stanowi potencję pozwalającą poznać Boga. Akt poznania to współdziałanie wolności człowieka z aktami samoodkrywania się Boga. Samopoznanie, odkrywanie przez człowieka w sobie samym elementu boskiego jest częścią poznania w ogóle.

<sup>11</sup> Cyt. za: Georgios I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, wyd. cyt., s. 26.

<sup>12</sup> Tamże, s. 28.

<sup>13</sup> Maksym Wyznawca (580 – 662) – kontynuator idei przebóstwienia i zwolennik uznania poglądu, że zarówno dusza, jak i ciało są stworzone na obraz Boga.

Bóg stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, umieszczając w nim boski pierwiastek sprawił, że ostatecznym celem ludzkiej egzystencji jest przebóstwienie (*theosis*). Zagadnienie to jest na tyle fundamentalne, że teologia prawosławna nazywana jest teologią przebóstwienia. Nauka o *theosis*, wywodząca się z myśli patrystycznej, opisuje duchowe zjednoczenie człowieka, ludzkości, świata z Absolutem, wejście w sferę życia boskiego i doświadczanie bliskości Boga, dzięki uwolnieniu się ludzkiego ducha od materialnych ograniczeń przynależnych stworzeniu. Proces ten dokonuje się również i w życiu obecnym na drodze doświadczenia mistycznego, bezpośredniego i obiektywnego obcowania z Bogiem. Jest to atrybut ludzkiej istoty, zwracanie się ku duchowości oraz dążenie do przewyższania siebie. Energie pochodzące od Boga, Nim będące, są siłą przebóstwiającą człowieka, siłą wspomagającą indywidualny wysiłek w dążeniu do przywrócenia w sobie podobieństwa bożego. Poprzez energie Bóg jest we wszystkim, co stanowi początek a zarazem koniec drogi prowadzącej do *theosis*.

4. Podstawy, droga i cel poznania w tradycji Wschodu mają swoje źródło w idei bogocześnictwa i przebóstwienia. Na ich mocy prawdziwe poznanie jest związane z przemianą bytu, jego pneumatyzacją. „Bogocześnictwo” i „prebóstwienie” dotyczą wieloaspektowej relacji zachodzącej między Absolutem i człowiekiem.

Idea bogocześnictwa ukształtowała się w wyniku wielowiekowej tradycji, poczynając od osiągnięć myśli patrystycznej, a kończąc na dokonaniach rosyjskiej filozofii i teologii XIX i XX wieku. Za jednego z inspiratorów myśli o bogocześnictwie uważa się Apolinarego z Laodycei (IV w.), który mówił o wzajemnym podobieństwie Boga i człowieka. Pogląd ten można interpretować jako uznanie istnienia w Bogu człowieka niebieskiego, odwiecznej idei będącej punktem wyjścia dla człowieka ziemskiego. Wkład Apolinarego polega na postawieniu problemu jedności życia składającego się z dwóch natur Chrystusa. Następnie pytanie o naturę bogocześnika zinterpretował jako problem antropologiczny i swoją nauką poprzedził postanowienia Chalcedonu (451 r.). Wynikiem Soboru Chalcedońskiego jest stwierdzenie mówiące o harmonii dwóch natur i dwóch rodzajów woli w Chrystusie. Współistnienie natur boskiej i ludzkiej wyznaczone jest przez cztery określenia negatywne: bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału, bez rozłączenia. Sens postanowienia Chalcedonu polega na tym, że konstytucja bogocześnika – Chrystusa – jest złożoną relacją dwóch natur przy jedności hipostazy. Niepodzielność hipostazy uwarunkowana jest przez jedność życia, co ustanawia nową dwu-jedność, która nie istnieje ani w Bogu, ani w człowieku. Złożona natura Jezusa Chrystusa stała się pomostem nad bytową przepaścią rozciągającą się między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Nie można oczywiście mówić o zmieszaniu tych natur, gdyż wówczas powstałaby natura nowego rodzaju, nie będąca

ani boską, ani ludzką. Wcielenie stając się faktem, przywraca porządek w świecie i człowieku oraz objawia współistnienie dwóch jego pierwiastków – boskiego i ludzkiego.

Diofizyzm (dwoistość natury) i dioteletyzm (dwoistość woli) są kluczem do znajdowania odpowiedzi na każde pytanie teologiczne i dlatego idea bogocztowięczeństwa jest punktem wyjścia dla idei *theosis*, najwyższego w prawosławiu uduchowienia odbywającego się na drodze zjednoczenia z Bogiem. Idea przebóstwienia opiera się na trzech podstawowych przesłankach. Pierwszą z nich jest stwierdzenie, że Bóg stwarzając świat i człowieka wyznaczył przed nim cel, którym jest przebóstwienie. Poprzez *theosis* człowieka zostanie przebóstwiony cały kosmos, gdyż w istocie ludzkiej jako mikrokosmosie zawarty jest cały makrokosmos: „człowiek jest mikrokosmosem i cały heksameron może być rozumiany jako stopniowe stwarzanie człowieka, który został uczyniony ostatniego dnia, aby stać się panem stworzenia”<sup>14</sup>.

Kolejnym fundamentem idei przebóstwienia jest fakt, że człowiek nie jest w stanie sam się przebóstwić, gdyż dokonać tego może jedynie sam Bóg. Przebóstwienie jest procesem opierającym się na współdziałaniu elementu boskiego i ludzkiego. Uczestnictwo człowieka w zjednoczeniu z Bogiem opiera się na wolnym wyborze wiary i przyjęciu łaski. Jest to potencja duchowego elementu człowieka pozwalająca przyjąć efekt obiektywnego działania Absolutu, który za sprawą energii przemienia byt ludzki.

Trzecia przesłanka *theosis* to wcielenie Boga, które umożliwia proces uduchowienia bytu ludzkiego, a z nim całego świata. Bóg przybrał postać człowieka, ograniczając swoją nieskończoność w ludzkiej formie. Wcielenie należy rozumieć jako podjęcie na nowo procesu przebóstwienia, za czym tęskni ludzka natura, a który to proces został przerwany w skutek grzechu pierworodnego. Narodziny Chrystusa-bogoczwolika stają się niejako ponownym stworzeniem człowieka i uduchowieniem jego natury. Cała ta prawda zawarta jest w słowach: „On stał się tym, czym my jesteśmy, abyśmy stali się tym, czym On jest”<sup>15</sup>.

5. Absolut sam pobudza ludzkie potencje poznawcze w aktach samoodkrywania się, co chroni mistykę od woluntarystycznych wyobrażeń. Wschodnia mistyka stanowczo odrzuca kontemplację imaginatywną, gdyż w niej to rozum zwodzony jest przez złudzenia i ujmując to, co boskie, w psychologiczne formy, tworzy w sobie wyobrażenie Boga. Należy więc skrupulatnie określić drogę, jaką ma postępować w kontemplacji człowiek, aby poznawanie Boga nie było obciążone błędem.

<sup>14</sup> Sergiusz Bułgakow, *Prawosławie*, wyd. cyt., s. 119.

<sup>15</sup> Wacław Hryniewicz, *Znaczenie zasad patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27, 1980, s. 27.

Na duchowe poznanie składają się trzy kolejne elementy. Pierwszym jest *katharsis* (oczyszczenie), po którym następuje kontemplacja Boga poprzez Jego dzieła. Etap trzeci natomiast w doświadczeniu mistycznym polega na zwróceniu się człowieka do Boga poprzez „kontemplację Jego odbicia w zwierciadle duszy. Jest to redukcja rozumowego ego do jaźni jako obrazu Bożego w duszy, co pozwala czuć się miejscem Boga. Wizja jest pośrednia, będąc odbiciem w duszy, w stanie oczyszczonym ma charakter jednoczący, niewypowiedzialny i ponaddy-skursywny”<sup>16</sup>.

Powyższy podział wstępowania duszy człowieka wzwyż w doświadczeniu mistycznym jest klasycznym podziałem, a więc pewnym uogólnieniem, które należy uzupełnić dodatkowymi treściami. Zanim dusza podda się *katharsis*, wola człowieka musi zwrócić się ku Bogu, a to wymaga odwrócenia się od świata<sup>17</sup>. „Świat wyraża tutaj rozproszenie, błaganie się duszy na zewnątrz, zdradę własnej natury. Dusza bowiem sama w sobie jest wolna od namiętności, lecz staje się podatna na namiętności, porzucając swą wewnętrzną prostotę, uzewnętrzniając się. Wyrzeczenie się świata jest więc pomostem duszy do samej siebie, ześrodkowaniem, reintegracją bytu duchowego, który powraca do wspólnoty z Bogiem”<sup>18</sup>.

Mówić, że dusza poznaje Boga, jest rzeczą słuszną, jednak nie wyczerpuje tematu. Pojęciem kluczowym wydaje się być grecki *nous*, tłumaczony jako „umysł” bądź „intelekt”, ale tutaj jego atrybutem nie jest dyskurs (przynależny rozumowi), lecz coś ponad nim. *Nous* jest utożsamiany z duchem, najbardziej wewnętrznym elementem ludzkiego bytu. To za jego sprawą człowiek kontempluje Boga. Ojcowie Kościoła przejmując od filozofów greckich ten termin, włożyli w niego treści chrześcijańskie i postawili znak równości między pojęciem *nous* i pojęciem obrazu Boga w człowieku”. Dzięki oczyszczonemu umysłowi (duchowi) człowiek może dążyć do zjednoczenia z Bogiem. Dla Ewagriusza Pontyjskiego *nous* jest to dusza świadoma swej natury. Osiągnięcie tego stanu odbywa się również na drodze kontemplacji, w wyniku której dusza odnajduje siebie jako *nous* jeden wśród innych.

Gdyby wziąć jednak pod uwagę całe życie duchowe człowieka, to okaże się, że dla prawosławia jego ośrodkiem jest serce (*kardia*). To ono stanowi źródło wszelkich poruszeń wewnętrznego życia człowieka, zarówno poruszeń duchowych, jak i psychicznych. Aby kontemplować Boga, zwrócona ku Niemu dusza musi

<sup>16</sup> Paul Evdokimov, *Prawosławie*, wyd. cyt., s. 178.

<sup>17</sup> Paul Evdokimov w metodzie mistyki prawosławnej doszukuje się analogii do redukcji fenomenologicznej Husserla (wzięcie w nawias świata naturalnego). Początkowa obserwacja i oczyszczenie na drodze mistycznej powoduje przebicie się podmiotu poznania przez korę materii, co w efekcie prowadzi do odkrywania stałych związków w bycie.

<sup>18</sup> Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, wyd. cyt., s. 178.

zostać oczyszczona. *Katharsis* ma tutaj znaczenie pozytywne, a wyraża się ono w praktykowaniu cnót. Jest ono uwolnieniem duszy od namiętności, które zaciemniają umysł. Gdy dusza staje się niezależna od namiętności, osiąga stan *apatheia* (beznamiętności). W stanie tym byt ludzki jest zintegrowany, ale na uwolnioną od roztargnienia i namiętności duszę czyhają demony. Ewagriusz pisze o tym w następujących słowach: „Kiedy umysł modli się w sposób czysty i beznamiętny, wtedy demony nie przychodzą już z lewa (z irracjonalnej strony duszy), ale z prawa. I przedstawiają mu chwałę Boga jako pewną postać rozkoszy zmysłów, tak że myśli on, iż już osiągnął w sposób doskonały cel swej modlitwy”<sup>19</sup>. Nieodłącznym elementem poznania mistycznego jest odrzucenie wszelkich obrazów, wyobrażeń, które przynależne są najniższym sferom umysłu.

W momencie, gdy pokonane są targające duszą namiętności i *nous* jest świadom swojego poznawczego potencjału, wstępuje on na drogę kontemplacji naturalnej. Poznający umysł wkracza na drogę *physice*, kontemplacji Boga w Jego dziełach. Na tym etapie dusza kontempluje przedmioty, które są poza nią, choć oczywiście sam akt kontemplacji przebiega wewnątrz *nous*. Natomiast przy dalszym wznoszeniu się umysłu rozbitcie na przedmiot i podmiot poznania zostaje zniwelowane. Dusza nie poznaje czegoś poza sobą, lecz następuje zjednoczenie poznającego i poznawanego, dusza kontempluje Tróję Świętą.

Wydawać by się mogło, że jest to ostatecznie i ostateczne stadium poznania mistycznego. Jednak dla Ewagriusza poznanie Boga nie jest procesem skończonym, a to z tego chociażby względu, że wiedza o absolicie (bycie nieskończonym) nie może zostać zawarta w jakiejś skończonej wiedzy o nim. Proces ów to *teologia*, trzecie stadium drogi mistycznej, w którym dusza powraca do swego pierwotnego stanu.

Kontemplujący umysł pokonując kolejne etapy poznania, narażony jest na silny wpływ warunków zewnętrznych, które poznającego zwieść mogą, udając wiedzę ostateczną, bądź wywołując namiętności. Dlatego też Ewagriusz wypowiada poniższe błogosławieństwa:

„Błogosławiony, kto nie pokochał niczego z drugiej kontemplacji naturalnej poza samym kontemplowaniem.

Błogosławiony, kto nie znenawidził niczego z pierwszej naturalnej kontemplacji natur poza ich złośliwością.

Błogosławiony, kto osiągnął niewiedzę nie posiadającą kresu”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cyt. za: Andrew Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 134.

<sup>20</sup> Tamże, s. 136.

Wznoszenie się człowieka ku zjednoczeniu z Bogiem odbywa się poprzez praktykę cnót i modlitwę. Uczestnictwo w cnotach boskich sprawia, że człowiek staje się zdolny poznawać Boga, natomiast właśnie dzięki modlitwie może dokonać się zjednoczenie z Bogiem. „Taka jest natura modlitwy: podnosi człowieka z ziemi do nieba i wzniosłszy się ponad wszelkie niebiańskie imię, znakomitość i godność, przedstawia go samemu Bogu, który jest ponad wszystkim”<sup>21</sup>. Szeroko rozumiana modlitwa to każde stawanie człowieka przed obliczem Boga. Mistyk powinien praktykować modlitwę nieustającą. Grzegorz Palamas mówi o darze modlitwy pochodzącym od Boga, zwracając tym samym uwagę na fakt, że nie jest ona samodzielnym wysiłkiem człowieka, lecz wspomaganym przez Boga. Treść modlitwy jest wzywaniem imienia Jezusa Chrystusa. W tradycji Kościoła wschodniego występuje hezychazm, który koncentruje się na umiejętności modlitwy wewnętrznej, w wyniku której asceci osiągnęli widzenie niestworzonego światła<sup>22</sup>. Jednozdaniową modlitwą przyzywającą imię Chrystusa („Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”) hezychaiści uważali za czynnik integrujący duszę poznającą chroniący ją przed roztargnieniem.

6. Św. Grzegorz z Nyssy wyróżnia w kontemplacji trzy stopnie. Rozróżnienie to można znaleźć w komentarzach Grzegorza do „Pieśni nad Pieśniami”, która w ogóle jest dla mistyków chrześcijańskich obrazem relacji poznającej duszy i poznawanego Boga na najwyższym szczeblu doświadczenia mistycznego – zjednoczenia z Bogiem. Światło, obłok i ciemność to trzy etapy drogi duszy wznoszącej się ku Bogu, która wychodzi od światła i zmierza ku coraz większej ciemności. Wzorem dla tak ujętego poznania mistycznego są dla św. Grzegorza kolejne objawienia Boga będące udziałem Mojżesza.

„Wizja Boga, jakiej doświadcza Mojżesz, zaczyna się od światła; następnie Bóg przemawiał do niego w obłoku. Kiedy jednakże Mojżesz wznosi się wyżej i staje się doskonalszy, ogląda Boga w ciemności. Nauka płynąca stąd dla nas jest następująca. Nasze początkowe odejście od fałszywych i błędnych idei o Bogu jest przejściem z ciemności w światło. Z kolei przychodzi dokładniejsza świadomość rzeczy ukrytych i dzięki niej dusza prowadzona jest przez zjawiska zmysłowe do światła rzeczy niewidzialnej. Świadomość ta zaś jest rodzajem obłoku, który zaciemnia wszystko, co się ukazuje wzrokowi i prowadzi powoli duszę ku temu, co jest ukryte, i przyzwyczajają ją patrzeć w tę stronę. Następnie dusza postępuje przez wszystkie te stadia i wznosi się wyżej, a zostawiając niżej wszystko, co może

<sup>21</sup> Georgios I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, wyd. cyt., s. 94.

<sup>22</sup> W Piśmie Świętym Bóg określany jest często jako Światłość. W prawosławnej teologii fakt ten implikuje twierdzenie, że jeżeli Bóg jest Światłością, to jest dostępny ludzkiemu poznaniu. Boskie światło to energie przemieniające ludzką naturę.

osiągnąć ludzka natura, wkracza do tajemnych komnat boskiego poznania i tutaj osaczona jest ze wszystkich stron przez boską ciemność. Porzuca teraz wszystko, co można pojąć zmysłami lub umysłem, i jedyną rzeczą pozostawioną jej do kontemplacji jest to, co niewidzialne i niepojęte”<sup>23</sup>.

Droga duszy ku zjednoczeniu z Bogiem rozpoczyna się, zdaniem Grzegorza, wraz z oczyszczeniem. Po spełnieniu tego warunku duch jest gotowy kontemlować prawdziwą rzeczywistość. Duch uświadamiając sobie ulotność skończonych rzeczy i stworzonego świata, uczy się odnajdywać w nich „objawienia się chwały Boga”<sup>24</sup>. W stadium ciemności wychodzimy poza wszelką wiedzę. Kontemplacja Boga jest zawsze kontemplacją tajemnicy Boga. Nieustające pragnienie widzenia Stwórcy jest zaspokajane, lecz nigdy nie jest zaspokojone. Ono nie ma granic. „W ten zaś sposób nie można ustanowić żadnej granicy naszemu postępowaniu ku Bogu. Najpierw dlatego, że żadnej granicy nie można wyznaczyć temu co piękne, a po wtóre dlatego, że wzrostu naszego pragnienia tego, co piękne, nie może powstrzymać żadne poczucie zaspokojenia”<sup>25</sup>.

Dla Grzegorza z Nyssy poznanie Boga nie wydaje się być zwieńczone ekstazą w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż doświadczenie Boga jest niewyczerpalne. Wyznacznikiem doktryny tego teologa jest *epektasis* będące nieustającym pędem i napięciem w poszukiwaniu Boga przez człowieka. Ekstaza bowiem oznaczałaby chwilę, w której dusza istniałaby w wieczności, w absolutnym spokoju, a możliwości tej Grzegorz z Nyssy nie przyjmuje.

Andrew Louth w swoich *Początkach mistyki chrześcijańskiej* doszukuje się jednak motywu ekstazy w myśli świętego Grzegorza. Motyw ten pojawia się w rozważaniu zagadnienia miłości, na mocy której dokonuje się zbliżenie człowieka i Boga. Pragnieniem duszy jest zjednoczenie ze stwórcą, tęsknota owa jest elementem ekstatycznym i Grzegorz identyfikuje ją z *erosem*. Jeżeli uznać, że to Bóg właśnie porusza ludzki byt do duchowej ewolucji, której zwieńczeniem jest zjednoczenie człowieka i Boga poprzez miłość, wówczas okazuje się, że „*Eros* jest ekstatycznym aspektem *agape*”<sup>26</sup>. Bóg jest dawcą miłości (*agape*) w nas, co z kolei wyzwala w człowieku nieustającą tęsknotę (*eros*) ku Niemu. Grzegorz w *Komentarzach do Pieśni nad Pieśniami* pisze: „Oblubieniec wtedy opuszcza zasłonę ze swych oczu i odsłoniętą twarzą patrzy na niewypowiedziane piękno swego Oblubieńca. W ten sposób zostaje zraniona duchową ognistą strzałą *erosa*. *Agape* bowiem doprowadzona do żarliwości nosi miano *erosa*. I nikt nie powinien tego się wstydzić, ilekroć strzała pochodzi od Boga, a nie od ciała. Oblubienica jed-

<sup>23</sup> Cyt. za: Andrew Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, wyd. cyt., s. 108.

<sup>24</sup> Tamże, s. 110.

<sup>25</sup> Tamże, s. 114.

<sup>26</sup> Tamże, s. 122.

nak raczej szczyci się swą raną, gdyż ostrze tej duchowej tęsknoty przeniknęło do głębi jej serca. Pokazuje to jasno, kiedy mówi do innych panien: Jestem zraniona miłością”<sup>27</sup>.

Z kolei Pseudo – Dionizy Areopagita w swojej teologicznej refleksji kładzie duży nacisk na ekstazę, która jest zjednoczeniem i przeobstwieniem. Ekstaza nie jest wyłącznie udziałem duszy, lecz i samego Boga. W ekstatycznej miłości *eros* i *agape* są dla Areopagity tym samym. Tutaj należy zwrócić uwagę również na to, że *eros* wydaje się być nawet „bardziej boski” od *agape*, gdyż tęskniący nie należy już do siebie, lecz do tego, za czym tęskni. W ekstazie dusza przekraczając siebie, jednoczy się z Bogiem.

7. W doświadczeniu mistycznym człowiek poznaje Boga duchem. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że zmysły i rozum są władzami poznania, którymi człowiek dysponuje. Ich rola w poznaniu jest niezaprzeczalna, jednak się kończy w momencie, gdy człowiek oczyszczoną duszą dąży do poznania Boga. Jeżeli na tym etapie mówi się o zmysłach, to tylko o zmysłach ducha, w które uposażony jest człowiek wewnętrzny. Koncepcja zmysłów duchowych zainicjowana przez Orygenesusa została przyjęta przez jego następców, wywierając wpływ na chrześcijańską mistykę. Idea zmysłów ducha gwarantuje wielowymiarowość doznań odbieranych przez niego w mistycznym doświadczeniu.

Patrząc na mistykę przez pryzmat klasycznych zagadnień epistemologii z łatwością można odnaleźć analogiczne pojęcia, które jednak przy bliższej ich analizie zdają się nieść inne treści. Przedmiot i podmiot poznania, zmysły i rozum, wiedza i prawda – to wszystko można odnieść do refleksji nad mistyką. Trudno zarzucić nieprawdziwość tezie, że podmiotem poznania mistycznego jest człowiek, a przedmiotem Bóg. Schemat ten ustępuje jednak pod naporem prawd objawionych mówiących o Trójcy Świętej, wcieleniu Boga, stworzeniu świata i człowieka czy o zbawieniu.

„Człowiek, uformowany przez mistrzów tej miary co Kartezjusz, św. Tomasz, Kalwin może jednak – stojąc w obliczu prawosławia – poczuć pewien wstrząs wobec jego wymiarów, pozornie nowych, lecz niegdyś jednak wspólnych. Naznaczony geniuszem prawa rzymskiego, wdrożony do myśli jasnej, logicznej oraz sformalizowanej, do systemu dobrze zbudowanych pojęć, będzie próbował przeciwstawić swój dobrze zorganizowany świat ‘nieokreślonego mistycyzmowi’ prawosławnych. Próba ta zresztą nie jest trudna. Jednakże takie usiłowanie z miejsca przekreśla możliwość dochodzenia różnymi drogami do Tajemnicy, możliwość uwzględnienia odcieni w metodzie ujmującej tę samą prawdę”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Św. Grzegorz z Nyssy w: tamże, s. 123.

<sup>28</sup> Paul Evdokimov, *Prawosławie*, wyd. cyt., s. 9.

Słowa Paula Evdokimova niezmiernie trafnie opisują prawosławną mistykę, w której trudno odnaleźć systematyczny i racjonalistycznie zdeterminowany porządek poznania. W mistyce, gdzie zmysły i rozum stają się bezradne wobec nieskończoności i niepojętości Boga, którego chce poznać człowiek, a wiedza o Nim jest niewiedzą. Pomimo powyższych trudności można jednak wyodrębnić niekwestionowane prawdy, na których na przestrzeni wieków zbudowana została prawosławna teologia mistyczna, stając się pełną „nauką o Bogu”.

8. Próbując podsumować treści zawarte w tym artykule, należy wyjść od idei *creatio ex nihilo*, gdyż idea ta implikuje wiele ważkich konsekwencji. Pierwszą z nich jest odrębność natur – boskiej i ludzkiej. Tak sformułowana teza ontologiczna pociąga za sobą określone problemy epistemologiczne. Pod znakiem zapytania bowiem stoi możliwość jakiegokolwiek poznania, gdyż przyjęcie radykalnego poglądu *creatio ex nihilo* pozbawia relację punktu stycznego między podmiotem a przedmiotem poznania. Rozwiązaniem tej wątpliwości jest fakt, że Bóg stwarzając człowieka, uczynił go na swój obraz i podobieństwo. W wyniku tego wzajemny kontakt między Stwórcą a stworzeniem staje się możliwy. Przynależny osobie ludzkiej duch (umysł) sprawia, że człowiek może uczestniczyć w egzystencji Absolutu doświadczając Go.

W wyniku takiego rozstrzygnięcia pojawia się pytanie o warunki konieczne do zaistnienia poznawczej relacji między podmiotem a przedmiotem poznania. Człowiek (przedmiot poznania) uposażony jest w możliwość przyjęcia „wiedzy” o Bogu, którą On sam objawia w aktach samoodkrywania się. Konkluzja ta prowadzi do przeformułowania metodologicznej reguły, że przedmiot jest poznawany, a podmiot poznaje. Człowiekowi jest dostępna tylko ta wiedza, którą obdarza go Bóg, gdyż tylko On może siłą własnej woli przewyciężyć dystans ich dzielący. To Bóg daje się poznawać człowiekowi.

Droga poznania w teologii prawosławnej zatacza swoisty krąg. Wychodząc od twierdzenia o absolutnej przepaści istniejącej między Bogiem a człowiekiem, poprzez uznanie możliwości ich wzajemnego kontaktu dochodzi do ostatecznego twierdzenia o niepoznawalności Absolutu, który objawia się nam w energiach, pozostając niedostępnym w swojej istocie. Poznawanie Boga staje się kontemplacją Jego nie ujawnionej tajemnicy.

Proces poznania w teologii prawosławnej pozostaje w nierozzerwalnym związku z takimi jej zagadnieniami jak: przeobóstwienie człowieka, bogoczość człowieka. Relacja, która zachodzi między *theosis* (uczestnictwo w jakościach Boga) a mistyką, opiera się na fakcie, że doświadczenie mistyczne, polegające na obcowaniu z boską rzeczywistością, musi w konsekwencji prowadzić do przemiany bytu poznającego. Mistyka prowadzi do osiągnięcia stanu podobnego przeobóstwieniu, ponieważ celem jej jest kontemplacja – zjednoczenie. Odbywa się to zgodnie z okre-

ślonymi zasadami, z których podstawową jest asceza, czyli straż ciała, dzięki której „człowiek wznosi się stopniowo w modlitwie, w której duch pozwala na intensyfikację progresywną pneumatycznego poznania, aż do przemienienia się w życie naprawdę Boże”<sup>29</sup>.

Idealnym bogoczłowiekiem jest Chrystus – wcielony Bóg. Wcielenie jest niejako ponownym stworzeniem człowieka, uduchowieniem natury ludzkiej. Prawosławie znaczenie Wcielenia interpretuje nie tyle jako zadośćuczynienie, lecz raczej jako urzeczywistnienie związku między Bogiem a człowiekiem. Relację tą trafnie opisuje Paul Evdokimov: „Człowiek został stworzony jako uczestnik Boskiej natury, Bóg zaś we Wcieleniu uczestniczy w naturze ludzkiej”<sup>30</sup>.

W prawosławnej koncepcji ludzkiej egzystencji poznanie jest funkcją życia człowieka. Wynika z natury jego bytu, który będąc dynamicznym, nie daje się wpisać w żaden system. Fakt ten w połączeniu z niedostępnością prawdy o Bogu implikuje charakter wschodniej teologii, w której nie sposób znaleźć obowiązującego systemu.

---

<sup>29</sup> Yves M.-J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak” 169-170, 1968, s. 857.

<sup>30</sup> Paul Evdokimov, *Prawosławie*, wyd. cyt., s. 113.