

O. PIOTR LISZKA CMF

ANAGOGIA PERSONALISTYCZNA JAKO METODA TEOLOGICZNA UJMUJĄCA INTEGRALNIE JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ

Rdzeniem filozofii, a zwłaszcza rdzeniem teologii jest zagadnienie relacji. Łatwo jest mówić o czymś jednym, jednorodnym. Istotną trudność stanowi organiczne połączenie jedności i wielości w spójnym ujęciu, zachowującym autonomię elementów i wyjaśniających relacje między nimi. Cała historia judaizmu i chrześcijaństwa, a także refleksja nad ich doktryną religijną jawi się w tym kontekście jako spójny proces dążący do ujawnienia i wyjaśnienia jedności w wielości. Punktem przełomowym tego procesu jest Wcielenie, w którym Syn Boży stał się człowiekiem, jednocząc świat z Bogiem w jednej Osobie. Refleksja teologiczna pogłębiająca to misterium koncentruje w sobie, skupia jak w ognisku soczewki wszelkie inne refleksje rozumu ludzkiego próbujące wyjaśnić kwestię jedności i wielości.

W dziejach ludzkości widoczny jest nurt oporu wobec łączenia jedności i wielości, wynikający z ograniczenia i słabości rozumu ludzkiego. Łatwo jest myśleć i mówić o czymś jednym, że jest tylko świat (panteizm materialistyczny) albo że wszystko jest Bogiem (panteizm spirytualistyczny). Pozornie innym sposobem myślenia jest myślenie dualistyczne, przyjmujące istnienie świata i Boga, ale oddzielające te dwie rzeczywistości w sposób radykalny. Okazuje się, że radykalny dualizm jest takim samym ułatwieniem jak radykalny monizm, gdyż refleksja dualistyczna nie uwzględnia należycie autonomii dwóch elementów złączonych w jedno, lecz zajmuje się osobno jedną rzeczywistością i osobno drugą. W efekcie również ten schemat myślenia unika trudności związanych z kwestią relacji. Tymczasem jedynym zagadnieniem godnym uwagi, trudnym, ale ukazującym głębię

i bogactwo, jest relacja, sposób połączenia różnych rzeczywistości, z zachowaniem ich odrębności i z wyjaśnieniem ich integralnej jedności.

W nurcie religijnym opór ten przybiera postać zupełnego odrzucenia istnienia Boga czy też, w ramach wiary w Boga, odrzucenie albo jedności, albo odrębności. Ateista unika wysiłku umysłowego wyjaśniającego autonomię świata, nie podejmuje refleksji zmierzającej do wyjaśnienia więzi między światem a Bogiem i w ten sposób może skoncentrować się całkowicie na świecie materialnym. Podobnie człowiek wierzący w Boga, ale odrzucający odrębność lub jedność również koncentruje się tylko na jednej rzeczywistości, ograniczając się tylko do stwierdzenia istnienia Boga, aby mówić o świecie bez odnoszenia się do jego relacji z Bogiem. Jest to uproszczenie sprzeczne z zamiarem Bożym, ukazany już od początku Objawienia, rozumianego personalnie jako przychodzenie Boga do ludzi, do ludzkiej historii.

Już początkowy etap dziejów Izraela był czasem nawiązywania bezpośredniej relacji Boga z człowiekiem, człowieka z Bogiem. Bóg był bliski, przychodził do człowieka, mówił do Mojżesza w krzaku gorejącym i sprawił, że Mojżesz wraz z bratem swym Aaronem i siedemdziesięcioma dwoma innymi ludźmi „ujrzeli Boga Izraela” (Wj 24,10). Później pojawiło się przekonanie, że nie jest możliwe oglądanie Boga i pozostawanie żywym, a nawet przekonanie, że Boga nikt nigdy nie widział i zobaczyć nie może. Po Wcieleniu można oglądać Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem (Jezus historyczny oraz objawienia mistyczne), ale oglądane jest człowieczeństwo, cielesność ludzka, a nie Bóg, a nie Istota Boga. Jest to całkowicie wystarczające, gdy oglądanie Jezusa, poznanie Go, przebywanie z Nim, zjednoczenie się z Nim jest połączone z wiarą we Wcielenie, oznaczające jedność dwóch natur w jednej Osobie. Człowiek ogląda, poznaje, przebywa, jednoczy się z Osobą Boską.

Od zarania dziejów ludzkości ciągle trwa, również w społeczności chrześcijańskiej, opór przeciwko ujęciu organicznemu jednoczącemu wielość i jedność, trwa bezwład ułatwienia, uproszczenia polegającego albo na odrzucaniu jednej z natur Chrystusa, albo na zdecydowanym ich oddzielaniu. Trzeba zauważyć, że Wcielenie nastąpiło wtedy, gdy utwierdził się wyraźnie monoteizm. Wcześniej Wcielenie nie byłoby niczym dziwnym dla ogółu ludzkości, pojawiłby się jeden Bóg więcej, dla pogan taki sam jak inni bogowie, dla Izraelitów być może Bóg będący w bliskich relacjach wobec Jahwe, ale niższy od Niego. Dopiero radykalny monoteizm sprawił, że Wcielenie było szokiem, głupstwem dla pogan i zgorszeniem dla Żydów (por 1 Kor 1). Wydarzenie Wcielenia połączyło jedność i wielość, przewyciężyło rozumienie monoteizmu w jego wersji prostej, w której nie jest możliwe dostateczne wyjaśnienie tego, że Bóg jest Miłością, że jest osobowy. Był jest osobą tylko wtedy, gdy istnieją inne osoby. Dawny monoteizm nie potrafił ująć tajemnicy jedności i wielości w sposób integralny. Podobny problem istnieje w politeizmie, gdzie uznawana jest wielość odrębnych bytów boskich, odrębnych substancji boskich, z których żadna nie zasługuje na miano Boga w pełnym tego słowa znacze-

niu. Niemożność spójnego ujmowania wielości Osób w Jednym Bogu sprawiła, że tylko część Żydów nie przyjęła Chrystusa, lecz pozostała w dawnym monoteizmie, przyjmując istnienie tylko jednej osoby Boga, którym jest tylko Jahwe. Myślenie monistyczne albo dualistyczne, bez zdolności myślenia spójnego, spowodowało, że również w chrześcijaństwie pojawiły się skrajności. Radykalne odrzucenie wielości osób w Bogu widoczne jest w takich nurtach religijnych, jak modalizm, adopcjanizm, arianizm, monofizytyzm. Radykalne odrzucenie jednego Boga widoczne jest w takich nurtach religijnych, jak tryteizm, subordynacjanizm. Niemożność jednoczesnego przyjęcia jedności i wielości uwidacznia się w nurtach odrzucających zjednoczenie człowieczeństwa i bóstwa w jednej osobie: monofizytyzm i nestorianizm. Wszystkie poglądy i postawy heterodoksyjne wynikają w jakiś sposób z określonego modelu myślenia.

Można wyróżnić trzy podstawowe modele myślenia: monistyczny, dualistyczny oraz integralny, łączący wielość i jedność. W chrześcijaństwie (czyli w nurcie religijnym uznającym jednego Boga w trzech Osobach) model monistyczny reprezentuje monofizytyzm, a model dualistyczny nestorianizm. Model monistyczny trwa w prawosławiu, gdzie anagogia prowadzi do poznania pełni boskości Jezusa w świetle Taboru. Model dualistyczny trwa w protestantyzmie, gdzie anagogia prowadzi do poznania boskości Jezusa w mroku wiary.

Warto zwrócić uwagę na pojawienie się swoistego neonestorianizmu również w Kościele katolickim na Zachodzie. Walcząc z arianizmem (przede wszystkim w wizygockiej Hiszpanii), podkreślano boskość Chrystusa, zwłaszcza poprzez wprowadzenie schematu *Filioque*. W wyniku tego Chrystus jako Bóg był ukazywany jako ktoś bardzo odległy, zamknięty w boskości. Doprowadziło to z jednej strony do tworzenia trynitologii bez uwzględnienia człowieczeństwa Chrystusa, a z drugiej – do mówienia o Jezusie tak, jakby był tylko człowiekiem. Efektem praktycznym jest podkreślanie wydarzeń historycznych, przede wszystkim narodzenia i męki, a zapominanie o zmartwychwstaniu, dokonanym mocą boską dzięki unii hipostatycznej. Można odnieść wrażenie, że Jezus-człowiek cierpi po to, aby przebłągać nie tylko Boga-Ojca ale również Boga-Syna Bożego. Drugim skutkiem ubocznym jest mówienie o pośrednictwie Maryi, dokonywanym przy boku Jezusa, obok Niego, na takim samym poziomie, wraz z mówieniem o pośrednictwie Maryi do Boga, do Boga-Ojca lub do Boga-Syna Bożego.

I. ANAGOGIA JAKO METODA POZNAWANIA BOGA W REFLEKSJI UMYŚLU LUDZKIEGO I W PRAKTYCE

Anagogia jest metodą stosowaną powszechnie, we wszelkich religiach i we wszelkich nurtach chrześcijańskich. W nurcie ortodoksyjnym, który jest powiązany z modelem myślenia integralnego, metoda ta powinna uwzględniać wszelkie

wymagania wynikające z konieczności łączenia wielości i jedności. Bezpośredniość poznania nie może oznaczać rozmycia, zniweczenia autonomii, bogactwa wielości aspektów misterium Wcielenia oraz głębi wielorakich relacji.

Osoba ludzka poznaje Boga w sposób integralny, nie tylko na drodze działania intelektu, ale poprzez spotkanie personalne. Poznanie intelektualne dokonuje się wysiłkiem rozumu ludzkiego, poprzez analogię lub dzięki światłu Bożemu, dzięki iluminacji, poprzez intuicje. Drugi sposób określany jest terminem *anagogia*. Sposób ten nie zawęża się do płaszczyzny intelektualnej, lecz rozciąga się na całą osobę. Anagogia to bezpośrednie spotkanie człowieka z Bogiem, ogarniające całość osoby ludzkiej. Słowo greckie *anágo* znaczy „wyprowadzać z dołu do góry, wyprowadzać, prowadzić kogoś”¹ W sumie oznacza wyprowadzanie na wyższy poziom przez kogoś innego. W egzegezie biblijnej badacz wyprowadza z tekstu sens bardziej wzniosły, w życiu kontemplacyjnym Bóg wynosi człowieka na wyższy poziom mocą boską, przyciągając człowieka do siebie. W szczególności Bóg Ojciec wyprowadził Jezusa spośród zmarłych („Bóg zaś pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego Jezusa” – Hbr 13,20).

Anagogia spokrewniona jest z alegorią. Alegoria to system znaków kodujący w sobie określoną tajemnicę. Znaki te trzeba rozszyfrować, aby dojść do treści, którą zawierają. Anagogia traktuje owe znaki jako odskocznię, nie zajmuje się ich odszyfrowywaniem, lecz bezpośrednio wchodzi w głąb tajemnicy. Dla alegorii znaki mają swój niezbywalny sens, zmiana znaków oznacza zmianę zakodowanej w nich treści. Dla anagogii rodzaj znaków nie odgrywa roli. Liczy się tylko ich zdolność do inspirowania, pobudzenia, popychania ku nieznanemu misterium, które jest zupełnie inne, niezależne od wyjściowych znaków. Termin *anagogia* bywa stosowany na określenie niedostępnej treści wiary, jednakże w sensie ścisłym termin ten stosowany jest jako nazwa sposobu poznawania tych misteryjnych rzeczywistości. Poznanie anagogiczne to bezpośrednio poznanie rzeczy takimi, jakimi one są. Dla alegorii system znaków wskazuje na ściśle określoną rzeczywistość, adekwatną do nich. Analogia polega na łączeniu rzeczywistości znakowej z misteryjną za pomocą odpowiedniego schematu myślenia. Szczególnym przypadkiem analogii jest metafora, angażująca ludzką wyobraźnię. Anagogia różni się zarówno od alegorii, jak i od analogii, wprowadzając człowieka bez żadnego pośredniczenia ponad ludzką myśl, a nawet ponad ludzką wyobraźnię² Metoda ta odpowiada poznaniu przez wiarę. Można powiedzieć, że w pewnym sensie wiara jest analogią, czyli bezpośrednim wstę-

¹ *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1997, s. 33.

² Por. M. Krapiec, *Filozofia w teologii. Czytajac Encyklikę „Fides et ratio”* Instytut Edukacji Narodowej, Warszawa 1999, s. 7

powaniem w Bożą Prawdę rozumianą albo jako wiedza, albo bardziej personalistycznie, jako „Ktoś będący Prawdą” Wiara jako akt poznaje intelektualnie dzięki światłu łaski, a wiara jako postawa poznaje w sensie biblijnym, czyli doświadcza Boga w samym rdzeniu osoby ludzkiej. Należy dodać, że wiara to postawa obejmująca całość personalnych władz człowieka, a nie tylko intelekt. Oczywiście intelektu odrzucić nie wolno, gdyż jest on integralną częścią tego, co nazywamy postawą. Warto też zauważyć, że definicja wiary sama w sobie zawiera już sposób rozumienia relacji między rozumem i wiarą.

Rozumowanie i wiara są dwoma skrzydłami we wznoszeniu się człowieka do prawdy i życia. W pewnym sensie są one przeciwstawne. Rozum chce widzieć, w sposób ewidentny, aby potwierdzić lub zanegować, podczas gdy wiara dotyczy tego, co jest niewidoczne, niedostępne, wykraczające poza wszelką ludzką ocenę. Rozum chce poznawać o własnych siłach prawdy, które chce umieścić na solidnej skale pierwszych zasad. Wiara natomiast kroczy drogą we mgle, w ciemnościach, ufając komuś i z ufnością przyjmując dar prawdy. Rozum demonstruje wnioski, wiara akceptuje osoby, a z nimi przyjmuje prawdy, o których one świadczą. Rozumu i wiary nie można utożsamić, sprowadzić jednego do drugiego, zrezygnować z jednego, zastępując drugim. Rozum i wiara są przeciwieństwami, które zostają zintegrowane w osobie. Pojawia się przy tym paradoks. Wiara, która ze swej istoty ukrywa prawdę w mroku, daje człowiekowi większą pewność, podczas gdy rozum, jasny i precyzyjny, zazwyczaj uwikłany jest w wątpliwości i dostrzega wszelkie problemy jako otwarte, nierozwiązane, hipotetyczne, niepewne. Zarówno rozum, jak i wiara potrzebują prawdy nadrzędnej, ostatecznej, która jest fundamentem i celem dążeń człowieka. Osoba ludzka jako podmiot poznający z definicji jest rozumna i otwarta na transcendencję, dlatego potrzebuje zarówno rozumu, jak i wiary. Gdy przeanalizujemy ludzkie dzieje, okaże się, że człowiek, zwany od czasów Demokryta *animal rationale*, kroczy przez ten świat, umacniając się bardziej różnymi wierzeniami niż wnioskami rozumowymi. Tak jest również w czasach obecnych. Myśl chrześcijańska posługuje się rozumem, ale też wiarą, starając się przewyciężyć przeciwności i osiągając rezultat, który nie może być osiągnięty przez jedno z nich bez pomocy drugiego³

Anagogia, ogarniająca całą osobę ludzką, jest metodą skuteczną, ale trudną, wymagającą zachowania odpowiednich reguł postępowania. Bez przestrzegania tych reguł człowiek stosujący ją ryzykuje oddaleniem się od prawdy w momencie krytycznym, gdy podmiot poznający odchodzi od znaków i wznosi się ku boskiej nieokreśloności. W tym sensie istnieje ścisły związek anagogii z teologią negatywną, która informuje o tym, czym Bóg nie jest, ale nie informuje o tym, czym

³Por. A. Lobato, *La Encíclica „Fides et ratio” y el futuro de la teología*, „Revista Teologica di Lugano” (1999) nr 1, s. 118.

Bóg jest. W formie radykalnej teologia negatywna jest „czystym milczeniem” propagowanym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przez niektórych neoplatoników. Formuły dogmatyczne w teologii negatywnej są traktowane jedynie jako pomnik szacownej tradycji. Naprawdę jednak liczy się w niej tylko bezpośredni kontakt z Bogiem poprzez ufną wiarę i bezsłowną miłość⁴

Zagadnienie anagogii podejmowane jest w filologii, w fundamentalnej refleksji nad językiem. Podobnie jak filozofia i teologia, również filologia dostrzega dwa podstawowe znaczenia anagogii: jako metody badawczej i jako sposobu myślenia tkwiącego w osobie ludzkiej. Według Northropa Frye, znawcy teorii języka, anagogia jest metodą poznawania boskości charakterystyczną dla pierwszej fazy rozwoju języka, metaforycznej. Metafora wyraża tożsamość energii życiowej w człowieku i w przyrodzie, a także tożsamość wnętrza człowieka i wnętrza życia Boga. Rzeczywistość Boga nie może być wyrażona przez słowa, nie znajduje się wewnątrz słów, lecz poza nimi, w transcendentnym oddaleniu. Słowa myśli nie wyrażają boskiej transcendencji, a jedynie wskazują na nią, wskazują na istnienie porządku znajdującego się „powyżej”, inspirują do wzniesienia się na wyższy poziom poznania i wyższy poziom egzystencji. W tej sytuacji nie jest ważna wiedza intelektualna, lecz mądrość, która „zdaje się sama wybierać kierunek, aby w końcu dotrzeć do swego prawdziwego domu, świata idei, dokąd podążać za nią może jedynie dusza rozumna zamknięta w ciele poszukiwacza”⁵

Cała twórczość N. Frye jest poszukiwaniem Absolutu, dążeniem do Jedni⁶, a być może poszukiwaniem metody pozwalającej spotkać Boga żywego. Taki jest ostateczny cel krytyki literackiej, której zadaniem jest odnalezienie w badanym tekście sensu anagogicznego. Badacz stosujący tę metodę i znajdujący ten sens wspina się na najwyższy szczebel drabiny, „na którym zarówno pisarz, jak krytyk doznaje *panchronicznej* epifanii literackiego uniwersum”⁷ W pojedynczym akcie pojmowania najpierw pisarz, a następnie czytelnik ogarnia całe uniwersum tekstu literackiego, a tym samym wznosi się do poziomu poznania całej rzeczywistości przedstawianej w literaturze. Stan zachwyty wprowadza pisarza, a następnie czytelnika w sytuację poznania uniwersalnego, które jest jednocześnie zjednoczeniem się z wszechbytem⁸ Charakter anagogiczny literatury pięknej, czyli funkcja wprowadzania czytelnika w świat Absolutu, wynika

⁴ Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1997, s. 74.

⁵ N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Faulińska (oryg. *The Great Code. The Bible and Literature*, Harcourt Brace & Company 1981), Homini, Bydgoszcz 1998, s. 43.

⁶ Tenże, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton 1957, s. 124.

⁷ T. Todorov, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris 1984, s. 108.

⁸ N. Frye, *The Mythical Approach to Creation*, w: tenże, *Myth and Metaphor. Selected Essays 1974-1988*, red. R.D. Denham, Charlottesville 1990, s. 244.

stąd, że w postawie zachwytu „czytanie dokonuje się linearnie, ale ostatecznie rozumienie następuje symultanicznie”⁹

II. ANAGOGIA JAKO RODZAJ SENSU DUCHOWEGO ODCZYTYWANEGO W EGZEGEZIE BIBLIJNEJ

Pismo Święte obok sensu literalnego posiada sens duchowy, w którym mieści się, tak czy inaczej, sens anagogiczny. Stary Testament w czasach rodzącego się Kościoła interpretowany był alegorycznie (Filon), anagogicznie (gnostycy) i gramatycznie (retoryka klasyczna). W interpretowaniu Nowego Testamentu szybko ujawniła się różnica między ekspozycją katechetyczną a spekulacją głębszą, widoczną już w Liście do Hebrajczyków i w pierwszych ujęciach judeochrześcijańskich. Pisarze ortodoksyjni dopasowali narzędzia filozoficzne do Objawienia, gnostycy natomiast dopasowali doktrynę wiary do schematów filozoficznych. Porównali oni Syna Bożego z hellenistycznym *logosem*, który jest energią kosmiczną (*dynamis*). Stąd wynikają takie poglądy heterodoksyjne jak np. doketyzm. Przeciwny biegun stanowiły poglądy koncentrujące myśl teologiczną na Jezusie historycznym, bez naleciałości filozoficznych¹⁰

Katechizm Kościoła Katolickiego wyróżnia trzy rodzaje sensu duchowego: 1) Sens alegoryczny oznaczający głębsze zrozumienie wydarzeń, wyjaśniający ich znaczenie w Chrystusie (por. 1 Kor 10,4); 2) sens moralny prowadzący poprzez wydarzenia opowiadane w Piśmie Świętym do prawego postępowania (por. Hbr 3-4.11); 3) sens anagogiczny, dostrzegający pewne rzeczywistości i wydarzenia w ich znaczeniu wiecznym oraz wskazującym, że „prowadzą nas (gr. *anagoge*) do naszej Ojczyzny” Anagogia wskazuje cel, do którego należy dążyć, i wyjaśnia sposób osiągnięcia tego celu (KKK 117). „Średniowieczny dwuwiersz streszcza znaczenie czterech sensów:

„*Littera gesta docet, quid credas allegoria,*

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

«Sens dosłowny przekazuje czyny, alegoria prowadzi do wiary, sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć»” (KKK 118).

W okresie okupacji Półwyspu Iberyjskiego przez Arabów istniało tam wiele szkół zajmujących się egzegezą biblijną. Najbardziej znana była szkoła teologiczna w Kordobie. Pismo Święte było tam interpretowane w trzech sensach: lite-

⁹ Por. M.P. Markowski, *Northrop Frye: literatura jako objawienie*, w: N. Frye, *Wielki kod...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁰ Por. M.A. Martin, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1989, s. 28.

ralnym, tropologicznym (moralnym) i anagogicznym (alegorycznym i mistycznym). W *Katechizmie* sens anagogiczny jest odróżniony od sensu alegorycznego i utożsamiany z sensem mistycznym, natomiast szkoły hiszpańskie mieszały sens anagogiczny z sensem alegorycznym¹¹. W VIII wieku Beato de Liébana intelektualny sens anagogiczny utożsamiał z mistycznym sensem anagogicznym, pomijając z kolei sens alegoryczny. Traktował on osobę ludzką integralnie¹². Zgodnie z tą konwencją sensory interpretacji: historyczny (literalny), tropologiczny (moralny) i anagogiczny (mistyczny) odpowiadają elementom struktury antropologicznej: ciało – dusza oraz ciało – duch w człowieku (PL 96, kol. 958). Pojmowanie anagogiczne (mistyczne) tekstu Pisma Świętego, według niego, możliwe jest tylko poprzez życie kontemplacyjne, oczyszczone całkowicie z działalności zewnętrznej, sięgające głębi ducha i posiadające ducha w sposób wolny. Pełnia zrozumienia tekstu w trzech wymienionych sensach odpowiada pełni antropologicznej złożonej z trzech elementów¹³.

Nie do końca alegorię z anagogią utożsamiał Hugo ze św. Wiktora. Dzielił on alegorię na alegorię prostą i na anagogię. W obrębie anagogii z kolei wyróżniał anagogię pierwszą, która polega na rozważaniu celu ostatecznego, i anagogię drugą, która należy do sfery praktyki mistycznej jako aktualny szczyt kontemplacji. Pierwsza jest częścią doktryny, druga elementem życia duchowego¹⁴.

Znaczenie duchowe tekstu nazywane jest również znaczeniem mistycznym czy anagogicznym, gdyż bezpośrednio prowadzi do Boga. Odkrywanie sensu duchowego pozwala człowiekowi umacniać wiarę, poprzez którą dusza „wznosi się ku Bogu”, stopniowo upodabniając się do Niego, według wzoru i przy udziale Chrystusa. Znaczenie duchowe Pisma Świętego w Jezusie Chrystusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zawiera w sobie wymiar egzystencjalny. Wgłębianie się w sens anagogiczny wciąga czytelnika w misterium, na które tekst biblijny wskazuje. Poznanie anagogiczne Pisma Świętego sprawia, że Misterium Paschalne aktualizuje się w wolnym sercu każdego człowieka a w dziejach ludzkości wzbudza proces realnego poznawania Boga żywego¹⁵.

¹¹ Por. A. Bayón, *La teología en la España de los siglos VIII-X*, w: *Historia de la teología española*, red. A. Melquiades, t. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, s. 358.

¹² Por. tamże, s. 376.

¹³ Por. tamże, s. 377.

¹⁴ Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, TN KUL, Lublin 1990, s. 97.

¹⁵ Por. J. Woliński, *Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I: B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (oryg. *Le Dieu du salut*), tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 133.

III. MISTYKA ANAGOGIĄ OBEJMUJĄCĄ CAŁEGO CZŁOWIEKA

Teologia mistyczna opisuje prawdę pod postacią symboli, bezpośrednio, anagogicznie, omija rozumowanie, wprowadzając do refleksji teologicznej pragnienie świętości i Bożego blasku, ma te same właściwości, co praktyka mistycznego poznawania Boga¹⁶ Poznanie mistyczne obejmuje integralnie całą osobę. „Jest to rodzaj jednoczącej, niewypowiedzianej i ponaddyskursywnej, w której najwyższym stadium znajduje się miłość ekstazy”¹⁷

Metoda poznawania Boga za pomocą anagogii znana była już w pogaństwie „uczonym” Prowadziła ona do ekstazy spotkaniu z nieokreśloną Jednią. Wiara chrześcijańska wprowadziła w tym względzie istotną poprawkę. Spotkanie z Jednym Bogiem dokonuje się w żywej wierze w konkretną Osobę Jezusa Chrystusa, który spełnia rolę Inspiratora, Pośrednika, a jednocześnie jest też celem kontemplacji. Chrześcijanie muszą jednak ciągle zdawać sobie sprawę z tego, że istnieje wielu ludzi, którzy nie znają Chrystusa i poszukują Boga nieznanego, niejako po omacku (Dz 17)¹⁸ W spotkaniu kulturowym chrześcijaństwa z pogaństwem „uczonym”, symbolika jednego (Platon) oraz tematy anagogiczne wyjścia człowieka do Boga stanowiły bardzo ważny punkt kontaktowy¹⁹ Istnieje jednak między nimi istotna różnica: chrześcijaństwo ma klucz hermeneutyczny, którym jest Chrystus zmartwychwstały, kształtujący myśl teologiczną i praktykę modlitewną. Anagogia fundamentalna wynikająca z pragnienia poznania Jedyne jest temperowana przez analogię stwierdzeń ontologicznych, związanych z tajemnicą Jezusa Chrystusa.

Istnieje delikatny związek między „świadectwem” wiary a „poznaniem” (dzieło ludzkiej inteligencji, chociaż pod wpływem łaski). Odniesienie do Objawienia przyniesionego w Osobie Jezusa Chrystusa sprawia, że w uczniach Jezusowych dokonuje się przechodzenie od wiary bezkształtnej do wiary konkretnej, aczkolwiek ciągle otwartej na tajemnice i świadomej ostatecznej niepoznawalności Boga. Przyłgnięcie do wiary w świadectwie Kościoła tworzy się stopniowo, jednocząc życie z misterium wiary, nadając całości życia specyficzną pewność i realne zrozumienie: konceptualne, aczkolwiek wewnętrzne. W takim sensie rozwój „od wiary do poznania” następuje w każdym chrześcijaninie i w całej społeczności chrześcijańskiej²⁰ Wiara stopniowo przemienia się w wiedzę, kumulowana w jednostkach i w całym Kościele, w „gnozę prawdziwą”, która z kolei jest stop-

¹⁶ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 59.

¹⁷ Tamże, s. 60.

¹⁸ Por. G. Lafont, *Storia teologia...* dz. cyt., s. 41.

¹⁹ Por. tamże, s. 42.

²⁰ Por. tamże, s. 68.

niowo przezwyciężana w kontemplacji Najwyższego, w jakiś sposób już tu na ziemi, a kiedyś w pełni w wieczności²¹

Chrześcijańskie poznanie anagogeniczne połączone z ciągłym trwaniem wiary w Jezusa historycznego sprawia, że przekroczony zostaje pułap nieokreślonej boskiej Jedności i następuje poznanie Trójcy Świętej. Anagogia chrześcijańska jest poznaniem bezpośrednim Boga, ale też poznaniem bezpośrednim Syna Bożego jako człowieka. Porzucenie Jezusa, traktowanie Go tylko jako widzialnego znaku sprzeciwia się tajemnicy Wcielenia i powoduje, że poznanie takie nie jest już chrześcijańskie. Objawienie, czyli pojawianie się Boga w historii zbawienia, ma konkretną postać, konsystencję, gęstość, cielesność. Pismo Święte ten sposób uobecniania się i ogłaszania się Boga nazywa *chwałą*. Pełnię postaci objawiania się Boga, pełnię chwały stanowi Jezus Chrystus, Słowo Wcielone. Wcielenie obiektywizuje Boga w świecie maksymalnie, dając jednocześnie ludziom światło pozwalające odczytać i przyjąć tę konkretną treść jako jedyną drogę prowadzącą do poznania Boga niewidzialnego. W tym kontekście błędem jest traktowanie człowieczeństwa Jezusa tylko jako znaku, który należy porzucić w procesie anagogenicznego dążenia do boskiej Jedni. Cielesność Jezusa Chrystusa jest wyrażeniem boskości wiecznie ważnym. Nowość Jezusa Chrystusa, wyrażona w słowach i czynach Jezusa objawia równocześnie Jego własną identyczność boską i misterium Trójjedynego Boga. Cała jego egzystencja, zamiary i sposób ich realizowania objawiają Trójcę Świętą, a z drugiej strony są niezrozumiałe bez odniesienia do Ojca i Ducha Świętego²².

Osoba Chrystusa w swej naturze boskiej znajduje się w historii, tworzy ją tylko na sposób anagogeniczny. O „historii Boga” możemy mówić tylko *per anagogiam*. Odpowiednio do tego tylko anagogenicznie, w chrześcijańskim rozumieniu anagogii, można mówić o tym, że Maryja jest „Matką Boga” (*Theotokos*). Realne macierzyństwo Maryi wobec Chrystusa dotyczy tylko sfery ludzkiej, a ściśle biorąc, ogranicza się do ludzkiej cielesności. Dopiero personalne ujęcie macierzyństwa pozwala mówić o relacji wobec osoby, w tym przypadku wobec Osoby Boskiej. Relacja ta nie może być opisana za pomocą analogii (metoda ukazująca podobieństwo), lecz za pomocą anagogii, która odrywa się od zrozumiałego języka widzialnych znaków i wchodzi w sferę mistyczną, niedającą się w pełni wyrazić słowami ludzkimi. Monofizyci traktowali Maryję, jakby była matką Trójcy Świętej. Taki wniosek spowodowany jest odrzuceniem realności historycznej Jezusa. Tymczasem prawidłowa anagogia chrześcijańska przyjmuje realną historię Jezusa, czyniąc z Chrystusa „znak” który prowadzi ku wyżynom boskości, jednak

²¹ Por. tamże, s. 69.

²² Por. M. González, *Balthasar, H.U. von* (hasło), w: *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, s. 132.

z zachowaniem tego wszystkiego, co związane jest z naturą ludzką. Anagogia powinna być pojmowana i praktykowana personalnie, zachowując w sposób integralny wszystkie czynniki stanowiące osobę ludzką. Anagogia personalna pozna-je jednocześnie człowieczeństwo i bóstwo Chrystusa, integralnie, ale bez zmieszania. [BRAKUJE?] na korzyść bezkształtnego odczuwania boskiej Jedni jest błędem, jest porzuceniem chrześcijaństwa. Poznanie Boga możliwe jest jedynie przez Chrystusa i w Chrystusie „ze względu na jedność Osoby, nie zaś na tożsamość natur (św. Leon Wielki)”²³

IV PERSONALIZM – CECHA CHARAKTERYSTYCZNA ANAGOGII JAKO METODY POZNAWCZEJ POWSZECHNEJ W PIERWSZYCH WIEKACH CHRZEŚCIJAŃSTWA

W pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa anagogia była powszechnie stosowana zarówno jako metoda odczytywania Pisma Świętego, jak i sposób modlitewnego poznawania Boga. Sakramenty były traktowane jako misterium (*mysterion*), czyli żywy, dynamiczny dramat, w którym uczestnicy przechodzą z rzeczywistości znaków do rzeczywistości ukrywającej się w nich. Podczas sprawowania misterium dokonywało się oświecenie intelektualne wznoszące umysł ludzki na nowy, istotnie wyższy sposób działania, integralnie sprzężony z całością działania ducha ludzkiego, prowadząc do zjednoczenia się ludzi z Jednym. Intelkt, zanurzony w ocean światła łaski, współbrzmiał z ludzką wolą i uczuciami, w integralnie pojętej miłości osoby ludzkiej zespolonej z Miłością niestworzoną. Tak rozumiane poznanie sprzężone jest z postępem duchowym.

Powiązanie poznania mistycznego z troską o trwanie w Chrystusie i Jego Ewangelii zachęcało do troski o ortodoksyjne rozumienie znaków sakramentalnych i całej doktryny chrześcijańskiej. Anagogia była kształtowana nauczaniem Kościoła. Zdawano sobie sprawę z tego, że kontemplacja Boga jako poznanie anagogiczne wymaga czystości integralnie rozumianej osoby ludzkiej we wszystkich dziedzinach jej życia. Nie ma mistyki bez ascezy cielesnej, ale nie ma też mowy o prawidłowym ukierunkowaniu kontemplacji bez czystej doktryny. Doktryna jest ściśle sprzężona z postępowaniem. Pojęcie błędne, heretyckie, rujnuje drogę wstępowania duszy ku Jednemu i sprawia jej upadek w sfery niższe, otwarte na nieporządek moralny. W perspektywie zjednoczenia z Jednym im lepsze jest oczyszczenie intelektualne, tym lepsza jest ucieczka od wpływu materii i zła, natomiast odejście od prawdy otwiera bramę do świata namiętności. Im większe oczyszczenie intelektualne, tym większa wolność od namiętności. Anagogia nie oznacza lekceważenia prawdy, która jest gwarantem jej prawidłowości. Nic dziw-

²³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I. KUL, Lublin 2000, s. 242.

nego, że orientacja intelektualna okresu patrystycznego, powszechnie stosującej tę metodę, była jednocześnie otwarta na orędzie Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa żywa była świadomość tego, że prawda o stworzeniu oraz o wolności człowieka wyznacza autentyczną przestrzeń powrotu do Boga-Jedynego²⁴

Metoda agogiczna, typowa dla gnozy (rozumianej w sensie postawy, a nie tylko w sensie ruchu zwanego gnostycyzmem), była stosowana powszechnie. Przyjmował ją zarówno wielki Kościół, jak i wielorakie nurty heterodoksyjne. Paradoksalnie obie strony sporu: Kościół aleksandryjski, Ariusz, a także Sobór Nicejski, ulegają sposobowi myślenia typowemu dla pogańskiej kultury anagogicznej i gnozy, który jednak był odpowiedni dla chrześcijańskiego sposobowi myślenia o zbawieniu²⁵ Wszystkie środowiska chrześcijańskie biorące udział w sporze były zatroskane o zbawienie, aczkolwiek nie wszyscy pojmowali je autentycznie po chrześcijańsku. Czynnikiem wspólnym było dążenie do Boga Jedynego, aczkolwiek jedni wyznawali wiarę w Boga Trójjedynego, a inni wyznawali Boga Jednę. Dla wszystkich natomiast ostateczną realnością zbawienia jest poznanie Boga, misteryjna jedność z Nim, przebóstwienie, które nie jest możliwe do osiągnięcia na drodze zjednoczenia nawet z najbardziej subtelnym stworzeniem. Wszyscy chrześcijanie zdawali sobie sprawę z tego, że przebóstwienie człowieka nie dokonuje się w samych znakach, a jedynie w zjednoczeniu się człowieka z samym Bogiem. Dlatego trzeba, aby Zbawiciel był w pełni Słowem Bożym, czyli współistotnym Ojcu, a nie jedynie boskim bytowaniem, jakimś „drugim Bogiem”, czy po prostu tylko człowiekiem²⁶

W metodzie anagogicznej ważną rolę odgrywają obrazy, wyobrażenia plastyczne. Obraz (ikona) skierowany jest bezpośrednio do Pierwowzoru. Człowiek oglądający obraz symbolizujący rzeczywistość Bożą nie czyni tego jedynie po to, aby zachwycić się jego pięknem, lecz traktuje go przede wszystkim jako okazję ułatwiającą spotkanie z Tym, którego obraz symbolizuje. Specyfika ikony polega na tym, że odzwierciedla osobę, a nie naturę. Ikona nie ukazuje natury ludzkiej Chrystusa, ani tym mniej Jego natury boskiej, natomiast jest odwzorowaniem Osoby. W ikonie zrozumiałym staje się personalizm anagogii w jej wersji chrześcijańskiej, w odróżnieniu od anagogii personalistycznej innych religii, skierowanych ku naturze, niepersonalnej boskości, ku nieokreślonej Jedni. Ikona łączy w sobie widzialne z niewidzialnym, wyobrażone z niewyraźnym²⁷ „Cud ikony, jej uczestnictwo, polega wyłącznie na podobieństwie hipostatycznym, nie

²⁴ Por. G. LaFont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 22.

²⁵ Por. tamże, s. 51

²⁶ Por. tamże, s. 52.

²⁷ *VII sobór powszechny, nicejski II (787)*, w: *Breviarium fidei*, Poznań 1988, s. 523.

będącym odwzorowaniem natury, lecz tajemniczym, cudownym podobieństwem do Osoby, hipostazy²⁸

Anagogia chrześcijańska realizuje się tylko poprzez Słowo współistotne Ojcu, czyli będące wiernym obrazem Ojca, ale też w pełni człowiekiem. W tym kontekście od początku istnienia chrześcijaństwa zarysowały się dwa nurty podkreślające w pojmowaniu i stosowaniu anagogii dwa różne aspekty: jeden podkreślał rolę człowieka, a drugi kierował uwagę na decydującą rolę światła Bożego. „Szkoła antiocheńska” kierowała uwagę na człowieka, na jego odpowiedzialność w etycznym wysiłku, na jego rolę w procesie anagogicznym, podkreślała pełnię człowieczeństwa Chrystusa. „Szkoła aleksandryjska”, pod duchową presją pragnienia rozumowej jedności, podkreślała rolę światła Bożego, opowiadała za dogmatem o boskości Chrystusa i ważnością łaski, która od Niego płynie²⁹

Przykładem tradycji antiocheńskiej jest, nastawiony na antropologię, św. Augustyn. Rozszerzał on powszechność anagogii na całą ludzkość. Każdy człowiek może wejść w bezpośredni kontakt z Bogiem dzięki temu, że jest stworzony na obraz Boży, zawierający w sobie Boską iluminację i będący źródłem światła dla intelektu ludzkiego. W ten sposób dokonuje się uczestniczenie poznania umysłowego w prawdzie umysłu Bożego, a dzięki temu pojmowanie idei-prawzorów bytów stworzonych. Moc światła Bożego czyni człowieka zdolnym do „bezpośredniego oglądu (*visio intellectualis*) prawd fundamentalnych (uniwersalnych i wiekuistych) bądź przez pamięć (aprioryzm), bądź istotową więź ducha z prawdą [...]. Iluminacja ujęta w kategoriach teologicznych jest udziałem w życiodajnym oświecającym Słowie, które obdarza łaską nawrócenia i umożliwia realizację obrazu Bożego w człowieku”³⁰ Augustyn przyjmował, że bezpośredni ogląd swego duchowego wnętrza, a także bezpośredni ogląd wnętrza życia Bożego dokonuje się za pomocą anagogii. Żył on i tworzył w specyficznej atmosferze mistycznej, charakterystycznej dla otaczającej go kultury. Była to mistyka światła. W tej perspektywie dążył do widzenia Boga twarzą w twarz, poprzez wiarę i intelekt. Anagogia była dla niego metodą pozwalającą człowiekowi antycypować pełnię Objawienia, całkowitym odsłonięciem się Bożej rzeczywistości³¹

Klasycznym przykładem tradycji aleksandryjskiej jest Dionizy Pseudo-Areopagita. Jego teologia mistyczna nie zwraca uwagi na człowieka, lecz opisuje misterium Boga. Człowiek wobec misterium Bożego jest bezradny. Bóg znajduje się w ciemnościach, poza wszelkim słowem, poza wszelką myślą. Dostęp do

²⁸ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga*. dz. cyt., s. 125.

²⁹ Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 57

³⁰ S. Janeczka, S. Kowalczyk, *Iluminizm* (hasło), I. *Problematyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, TN KUL, Lublin 1997, kol. 40.

³¹ Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 62.

Niego możliwy jest jedynie przez czystą anagogię „teologii mistycznej”³². Dionizy nie stosuje nomenklatury ontologicznej. Imiona boskie nie informują o Boskim Byciu, manifestują jedynie Ciemność niestworzoną. Coś jednak można o tej Ciemności powiedzieć, a mianowicie, że nie jest czymś statycznym, lecz ma charakter dynamiczny, żywy, uwidaczniający ukrywający się w niej byt personalny. Dionizy mówi o wielkim ruchu mistycznym, w którym Ciemność początkowa, bez wychodzenia z siebie, eksterioryzuje się misteryjnie we wszystkich swoich manifestacjach³³. Teologia jego jest symboliczna, prawie apofatyczna, o wyraźnej tendencji do całkowitego zrezygnowania z analogii na korzyść anagogii³⁴. Dionizy Pseudo-Areopagita był typowym przedstawicielem nurtu aleksandryjskiego, namiętnie pragnącego zjednoczenia siebie i wszystkiego z boską Jednią. Łączył on mistykę z encyklopedyzmem, co jest tylko z poru paradoksem, gdyż wielość poruszanych przez niego zagadnień uporczywie zmierzała ku Jedności. Częstki prawdy prowadzą do całości, do jednej, jedynej Prawdy³⁵.

Tradycja aleksandryjska nie uwolniła się dostatecznie z platońskiego braku równowagi między wielością i jednością. Wielość okazała się pozorna, autonomia umowna, a ostatecznie na placu boju pozostał tylko „Jeden”. W nurcie tym widoczny jest jakiś opór przeciwko pełni prawdy Wcielenia. Opór ten trwa ciągle, ujawniając się ciągle w mniejszym czy większym natężeniu. Typowymi przykładami tego są: Pomponazzi, Lessing, Hegel, Rahner, Whitehead. Tego rodzaju doktryna wielość przyjmuje tylko umownie, jest ona pozorna, ostatecznie pozostaje z nich panteizm³⁶.

Radykalizacja panteistyczna nurtu aleksandryjskiego, widoczna wyraźnie w idealizmie niemieckim w XIX wieku, miała swój pośredni etap w czasach odnowy karolińskiej. W tym samym czasie w Hiszpanii radykalizował się nurt antiocheński, podkreślający rolę człowieczeństwa. Wykwitem tego był adopcjanizm hiszpański, być może nie tak bardzo radykalny, jak dostrzegali go, nakierowani ku przeciwnemu radykalizmowi teologowie na dworze Karola Wielkiego. Charakterystyczny dla Franków teocentryzm podkreślał bóstwo Chrystusa, natomiast dla myślenia hiszpańskiego charakterystyczne było podkreślanie wartości człowieczeństwa. Różne sposoby podchodzenia do tajemnicy Chrystusa wpłynęły na sposób postępowania w życiu codziennym, a także w życiu politycznym. Pomędzy królestwem Karola Wielkiego ze stolicą we Frankfurcie nad Menem a królestwem asturyjskim i Toledo nie mogło być jednomyślności politycznej. Warto zauważyć, że w Hiszpanii w egzegezie biblijnej podkreślano sens literalny,

³² Tamże, s. 74.

³³ Por. tamże, s. 75.

³⁴ Por. tamże, s. 76.

³⁵ Por. tamże, s. 330.

³⁶ Por. tamże, s. 332.

historyczny, natomiast w królestwie Franków podkreślano sens duchowy, anagogiczny³⁷. Spośród teologów hiszpańskich przeciwko adopcjanizmowi występował Beato de Liébana, który w egzegezie biblijnej uznawał sens anagogiczny, a mistykę wiązał z działaniem duszy racjonalnej, czyli wyższego intelektu, który określał jako *intelekt anagogiczny* i nadawał mu rangę anielską. Gdy intelekt wyższy kieruje się ku rzeczom wyższym, staje się jednym duchem z Bogiem, gdy natomiast zniża się do cielesności, staje się miłośnikiem świata³⁸.

V ZNACZENIE ŚREDNIOWIECZA DLA ROZUMIENIA ANAGOGII W SENSIE CHRZEŚCIJAŃSKIM

Średniowieczne sobory Kościoła zachodniego interpretowały chrześcijaństwo w aspekcie Jedni, na sposób gnozy. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się w tym ujęciu poprzez działalność intelektu oświeconego światłem Bożym, które przechodzi w poznanie mistyczne ogarniające osobę ludzką w jej najgłębszym rdzeniu duchowym. Celem poznania mistycznego jest jedność człowieka z Bogiem. W jakiś sposób cały katolicyzm łaciński we wszystkich dziedzinach pozostawał w perspektywie Jedni. Odzwierciedlało się to również w sferze życia społecznego, w polityce ukierunkowanej na tworzenie jednego cesarstwa łacińskiego z jednym imperatorem³⁹.

Jednoczenie Europy dokonywało się nie tylko według wskazań Ewangelii, lecz po części również na podstawie starożytnej idei Jedni, królującej w filozofii Platona i Plotyna. Jednia niechrześcijańska daje o sobie znać w myśli europejskiej przez wszystkie wieki. Myślenie pogańsko-gnostyczne wydaje się dziś w Europie zwyciężać. Wraz z zanikaniem chrześcijaństwa wzmacnia się dążenie do jednego europejskiego superpaństwa. W średniowieczu, przynajmniej w jakiejś mierze, wzorcem jednoczenia Europy i świata była Trójca Święta, w której absolutna jedyność Boga zawiera w sobie Osoby Boskie, absolutnie równe co do istnienia, w jednej substancji. Jest to najwspanialszy wzorzec demokracji. Niestety dziś zwycięża Jednia pogańska. Dziś konieczna jest intensywna praca u podstaw, głoszenie Boga Trójjedynego oraz ukazywanie tego, w jaki sposób może wyglądać życie osoby ludzkiej, wspólnoty i wielkiej społeczności, wzorowane na Misterium trynitarnym. Kościół przez wieki nie czynił tego z należytą gorliwością, nigdy nie udało się ukształtować społeczeństwa w pełni według prawdy Ewangelii. Dlatego dziś nie należy wracać do śred-

³⁷ Por. A. Bayón, *La teología en la España...*, art. cyt., s. 376.

³⁸ Por. tamże, s. 378.

³⁹ Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 312.

niowiecza, trzeba natomiast nadrobić zaległości epoki przed średniowieczem, samego średniowiecza i czasów po nim następujących.

Trzeba korzystać z przemyśleń dokonanych w różnych tradycjach teologicznych. Tradycje te można ująć syntetycznie w dwa wielkie nurty: jeden skoncentrowany wokół Jedni (anagogia, Platon, Bonawentura), a drugi wokół Bytu (analogia, Arystoteles, Tomasz). W dziejach Zachodu nurty te raz splatały się, innym razem były one wobec siebie w opozycji⁴⁰. Anagogia nie jest poznanem czysto intelektualnym, lecz postawą obejmującą całego człowieka. Celem jej jest osiągnięcie Jedni. Droga do Jedni wymaga inicjacji, a następnie podejmowania wciąż nowych prób. W drodze tej instrumentami pośredniczącymi są symbole, słowa i liczby. Droga do Jedni dokonuje się przez zstępowanie mocy z góry i przez wysiłek oddolny. Zstępowanie i wstępowanie są ze sobą ściśle splecione. Im więcej wysiłku człowieka ku górze, tym bardziej moc z góry zstępuje na człowieka⁴¹.

Europa zbyt mało uczyła się od życia monastycznego. Przykładem jest zapomniany benedyktyn Rupert z Deutz (Rupertus Tutiensis) uważany przez H. de Lubaca za giganta myśli teologicznej XII wieku. Jego myśl współbrzmi z myślą II Soboru Watykańskiego⁴². Nawet jego teologiczny adwersarz Anzelm z Havelbergu wyrażał się o nim z najwyższym uznaniem. Wiek XII był okresem, w którym pojawiły się zaczątki scholastyki, lecz był także okresem wspaniałego rozwoju tradycyjnej teologii monastycznej. Średniowieczna teologia monastyczna chciała opisać obłok Tajemnicy objawionej w całości, z jej różnorodnym cieniowaniem i z miejscami, gdzie rozum staje bezradny. Było to anagogiczne myślenie personalistyczne, w pełni chrześcijańskie, całościowe, sprzyjające budowaniu modeli teologicznych, które nie były tak wyraźne jak modele teologiczne budowane przez scholastyków, ale pozwalały zauważyć całą paletę barw, wielość niuansów i moc głębi. Teologia monastyczna ściśle jednoczyła wiarę z rozumem, natomiast teologia scholastyczna wprowadzała trudny problem relacji między tymi dwiema sferami, tworząc dwumian: wiara – rozum, w którym nie ma pokoju, który zawiera w sobie otwarte zarzewie konfliktu⁴³.

Mnisi średniowieczni stosowali metodę egzegetyczną epoki patrystycznej, podkreślając biblijny sens moralny i anagogiczny. Inaczej jednak niż św. Augustyn lub Pseudo-Dionizy Areopagita rozumieli oni zagadnienie iluminacji. Światło Boże nie odrywało ich od życia codziennego. Benedyktyńskie hasło *ora*

⁴⁰ Por. tamże, s. 317

⁴¹ Por. tamże, s. 320.

⁴² Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura sacramental y trinitaria de la cristología de Ruperto de Deutz*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Valentina XXIX, Valencia 1990, s. 17

⁴³ Por. tamże, s. 23.

et labora mocno wiązało mistykę z pracą i działalnością gospodarczą, a zwłaszcza z tworzeniem dzieł sztuki⁴⁴

VI. POŚREDNICTWO SZTUK PIĘKNYCH W ANAGOGICZNYM POZNANIU BOGA

Sztuka jest doskonałym środkiem łączenia wielości i jedności. Św. Augustyn dostrzegł, że muzyka i architektura wnoszą ducha ludzkiego ku wartościom transcendentnym, wiecznym. Architektura jest odzwierciedleniem wiecznej harmonii, natomiast echo tej harmonii słyszane jest w muzyce. Poznanie anagogiczne w sztuce średniowiecznej nie odrywa się od znaków, ich forma, a zwłaszcza miara i ilość, nie jest obojętna dla uwznioślenia myśli, dla wybicia się ducha ludzkiego ku sprawom wyższym⁴⁵. Wszystkie sztuki wyzwolone (*artes liberales*) prowadzą człowieka w stronę piękna, które w stopniu najwyższym przeżywane jest w kontemplacji Boga. Piękno powiązane jest z harmonią, z właściwą proporcją. W tym aspekcie wśród sztuk wyzwolonych wyróżnia się geometria, która z istoty swej ma charakter anagogiczny. Trudno wiązać geometrię z analogią. Geometria jest tylko odskocznią, punktem wyjścia otwierającym drogę ku Bogu. W szczególności figury geometryczne porządkują architekturę i muzykę, które dzięki temu również mają charakter anagogiczny. Każda z nich na swój sposób wznosi ducha ludzkiego ku wyżynom piękna absolutnego, prowadząc umysł ludzki od zjawisk zmysłowych do kontemplowania piękna transcendentnego, której zadaniem jest wznoszenie ducha ludzkiego ku górze. Szczególnym przypadkiem architektury jest średniowieczna katedra gotycka. Strzelistość budowli podkreśla wymiar wertrykalny, jej ogrom zwraca uwagę na nieskończoność Boga. W ten sposób katedra spełnia swą funkcję anagogii widzialnej w cegle jej murów i w szkle jej witraży⁴⁶. Każdy element architektury katedry gotyckiej staje się „szczeblem drabiny w drodze do nieba” po której człowiek wstępuje od świata widzialnego, materialnego do rzeczywistości niematerialnej, niewidzialnej. Katedra jako całość jest jednocześnie złożeniem wielu detali, z których każdy sam w sobie spełnia funkcje anagogii prowadzącej myśl ludzką ku górze, a w pewnym sensie sama w sobie jest już zamkniętą w ceglanych ścianach Jednią. Wielka ilość ludzi modlących się tworzy w niej jeden Kościół, zjednoczony z jednym Bogiem. Katedra materializuje schemat myśli Dionizego Pseudo-Areopagity, która w całości jest metodą

⁴⁴ Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁵ Por. M. Pawlica, *Obecność sacrum w architekturze sakralnej – na przykładzie katedry gotyckiej*, PWT (praca magisterska), Wrocław 2001, za: W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, Wrocław 1960, s. 60.

⁴⁶ Por. tamże, s. 48, za: O. von Simson, *Katedra gotycka*, Warszawa 1989, s. 48.

prowadzącą człowieka ku górze, czyli jest anagogią. Wszelkie sztuki piękne są obrazem, który, co prawda, nie potrafi objawić wewnętrznego piękna Boga, lecz wspaniale spełnia rolę trampoliny, na której człowiek odbija się od tego świata ku rzeczywistości wyższej, do poznania Boga twarzą w twarz. W szczególności katedra jest wspaniałym znakiem, który nie jest uczyniony po to, aby był poznawany dla niego samego, powinien wynieść człowieka ku wyżynom, ma wprowadzić bezpośrednio do wnętrza życia Bożego⁴⁷

Całą kultura średniowiecza była anagogiczna, czyli zorientowana ku wieczności, poza siebie, do Jeruzalem Niebieskiego. W średniowieczu metoda ta okrzepła, została kotwiczona w życiu Kościoła, uzyskała określoną strukturę w społeczeństwie uporządkowanym hierarchicznie, skierowanym całkowicie ku wieczności. Świadomość ludzi średniowiecza była nastawiona na odrywanie się od doczesnych znaków, aby wznosić się ku transcendentnemu Bogu. Wszystko było formowane anagogicznie. Wszyscy dążyli do Bożej Jedni, różnorodny był tylko sposób realizacji w zróżnicowanych konkretach życia, uporządkowanego hierarchicznie. Jedność społeczna była zagwarantowana przez dążenie do Jednego Boga, a przede wszystkim przez odgórne działanie najwyższego autorytetu, którym jest jeden Bóg i jeden Chrystus – Pantokrator⁴⁸

VII. ANAGOGIA METODĄ PROPAGOWANĄ W ŚREDNIOWIECZNEJ FILOZOFII ARABSKIEJ

W epoce średniowiecza anagogia była popularna również wśród filozofów arabskich praktykujących życie ascetyczne i mistyczne, zwłaszcza w ruch zwanym sufizmem. Nurt ten ilustrują adekwatnie dwaj przedstawiciele tego kierunku: Muhammad ibn Massara (883-931) oraz Ibn Tufayl (ok. 1110-1185). Obaj, każdy na swój sposób, chcieli wykazać, że prawdziwą mądrość i dobroć człowiek może odnaleźć, rezygnując ze znaków widzialnych, porzucając otaczającą człowieka rzeczywistość i wglębiając się w najskrytsze zakamarki swej duszy.

Muhammad ibn Massara rozwinął w sposób oryginalny doktrynę Plotyna o Jedni boskiej oraz pięciu substancjach wiecznych. Jednię można poznać jedynie przez intuicję, która jest najwyższym stopniem intuicji mistycznej. Bóg jest esencją absolutnie jedną. Dlatego nie może być poznany przez analogię z bytami nieboskimi, których jest wiele. Doktryna ta była formułowana za pomocą serii obrazów i symboli. Pięć substancji wiecznych to pięć kolumn podtrzymujących całość kosmosu. Całość okryta jest Jednią, niczym dachem. Ściany między ko-

⁴⁷ Por. tamże, s. 56, za: E. Panowsky, *Studia z historii sztuki – Suger, opat St-Denis*, Warszawa 1971, s. 81.

⁴⁸ Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 111.

lumnami pozwalają dojść do poznania Jedni⁴⁹ Nie istnieją drzwi prowadzące do jedni. Pozostaje tylko intuicja, która może się pojawić w kontakcie z jedną z pięciu kolumn. Wszystkie byty, zarówno materialne, jak i duchowe, pochodzą z materii, która te byty podtrzymuje w istnieniu. Jej symbolem jest tron. Bóg jest poza wszystkim, relację z materią utrzymuje poprzez serię emanacji. Świat uformowany został w czterech wydarzeniach: 1) stworzenie świata cielesnego, 2) stworzenie świata duchowego, 3) zachowywanie stworzeń w istnieniu przez Opatrzność, 4) Sąd Ostateczny. Wszystkie byty stworzone mają dwojaki sposób istnienia. Pod otoczką tego, co można oglądać zmysłami, zawiera się prawdziwy byt danej rzeczy, która możemy poznać jedynie za pomocą intuicji ekstazy. Intuicja jest konieczna nie tylko dla poznania Boga, lecz również dla poznania każdego bytu stworzonego. Przed stworzeniem Bóg istniał na sposób bezkształtnej chmury, niezróżnicowanej, emanującej z materii pierwszej. Światło Boże nieustannie porządkowało odwieczny boski chaos. W tym odwiecznym procesie pojawiają się byty niebiańskie, czyli aniołowie, które są ciałami świetlistymi, zdolnymi do przyjmowania elementu duchowego, ducha świetlistego, który wchodzi w ciało świetliste. Pierwszym z tego rodzaju bytów niebiańskich jest Intelkt uniwersalny, w którego Bóg wlał nieskończoną moc poznawania wszystkiego, co tylko istnieje i może zaistnieć⁵⁰ Dusza ludzka poprzez jedność z ciałem jest zabrudzona wskutek kontaktu z materią. Dla uwolnienia się od tego defektu i dojścia do celu, który ludzie poznają dzięki Objawieniu, potrzebuje działania, którego sama nie potrafi wynaleźć. Oczekuje więc pomocy z zewnątrz. Tą pomocą jest reguła życia. Ibn Massara znalazł ją u uczonych islamskich inspirowanych aleksandryjską filozofią neoplatońską oraz ascetyką chrześcijańską⁵¹ Człowiek oczyszczony staje się prorokiem, widzącym intuicyjnie sprawy Boże. Wyzwolenie z materii oznacza tym samym wyzwolenie od zła i utożsamienie się z bytem boskim⁵².

Ibn Tu'ayl napisał wiele ksiąg z astronomii i medycyny. Do naszych czasów pozostała jedynie jedna, przetłumaczona w roku 1349 na język hebrajski przez Mojżesza z Narbony i wydana w roku 1671 przez Edwarda Pococke'a w wersji łacińskiej, pod tytułem *Philosophus autodidactus*, która cieszyła się wielkim powodzeniem na Zachodzie. Dzieło to stało się podstawą powieści Daniela de Foep. *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York*⁵³ Istotą dzieła arabskiego oraz późniejszej powieści było dążenie do doskonałości

⁴⁹ Por. M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla 1985, s. 51.

⁵⁰ Por. tamże, s. 52.

⁵¹ Por. tamże, s. 54.

⁵² Por. tamże, s. 55.

⁵³ Por. tamże, s. 169.

jednostki, samowychowanie bez pomocy innych⁵⁴ W powieści znanej w wersji łacińskiej jako *Philosophus autodidactus* pisał o człowieku żyjącym samotnie na wyspie i poszukującego prawdy wyłącznie swoim rozumem, nazywał się Hayy ibn Yaqzan. Na sąsiedniej wyspie praktykowano religię głoszoną przez proroka, inspirowanego przez Boga. Wszelkie prawdy ubierał on w szatę alegorii, sprawy realne były zawarte w wyobrażeniach. Salaman oraz Absal praktykowali tę religię z całym rygorem, jednakże Salaman w odczytywaniu Koranu przyjmował tylko sens literalny, dosłowny, natomiast Absal doszukiwał się sensu alegorycznego i anagogenicznego, dokonując odpowiednich interpretacji⁵⁵ Salaman prowadził życie światowe, ograniczając się do zewnętrznych praktyk kultowych, Absal prowadził życie ascetyczne, szukał samotności, zdecydował się opuścić wyspę i dołączyć do samotnika żyjącego na wyspie sąsiedniej. Znalazł ciszę i pokój, w samotności dochodząc do intuicyjnej jedności z Bogiem. Gdy spotkał się z drugim pustelnikiem, stwierdził, że wszelkie prawdy religijne, które znał (Bóg i jego aniołowie, księgi i prorocy, dzień Sądu Ostatecznego, chwała wieczna i piekło) – to tylko symbole tego, do czego doszedł ibn Yaqzan drogą intuicji. Okazało się, że jego idee intelektualne są zgodne z przekazem religijnym. Prawda rozumowa i prawda religijna w gruncie rzeczy są zgodne⁵⁶ W tej sytuacji ibn Yaqzan zdecydował się udać na sąsiednią wyspę, aby podjąć działalność misjonarską, umacniając wiarę tamtejszej ludności. Towarzyszył mu Absal. Okazało się, że dwaj mędrcy potrafili dostrzec zgodność prawd rozumowych i religijnych, natomiast prości ludzie do tego nie byli zdolni, uznali ich za heretyków. Przyczyną tego nie była prosta wiara, lecz wręcz odwrotnie, wiara płytka, zagłuszona głupotą i wadami moralnymi. Okazało się, że chcieli oni tylko spokojnego życia, bez głębszej refleksji religijnej, ograniczając się jedynie do zewnętrznych form kultu. Na tym polegała religijność tradycyjna⁵⁷ Hayy ibn Yaqzan spostrzegł, że ogół ludzi nie pragnie intuitywnej jedności z Bogiem ani wznieść się na wyżyny czystej Prawdy, wobec tego powrócił na swą wyspę. Doszedł do przekonania, że w królestwie mądrości może uczestniczyć jedynie człowiek, którego religijność jest wewnętrzna, głęboka⁵⁸

⁵⁴ Por. tamże, s. 170.

⁵⁵ Por. tamże, s. 179.

⁵⁶ Por. tamże, s. 180.

⁵⁷ Por. tamże, s. 181.

⁵⁸ Por. tamże, s. 182.

ZAKOŃCZENIE

Prześledzenie historii anagogii w nowożytności wymaga obszerniejszej publikacji. Nowożytność tylko pozornie z niej zrezygnowała na korzyść precyzji i jasności, jaką daje analogia oraz metody stosowane w naukach przyrodniczych. Oficjalnie już w XIII wieku w teologii rozum zwyciężył intuicję, poznanie intelektualne stało się bardziej cenione niż poznanie anagogiczne, obejmujące całą osobę ludzką doświadczającą rzeczywistości bezpośrednio, ale nieprecyzyjnie, w sposób nieuchwytny, który nie da się ująć za pomocą ścisłego rozumowania. Anagogia powróciła do teologii katolickiej dopiero w XX wieku wraz z nurtem odnowy prowadzącej do II Soboru Watykańskiego. Przykładem tego są dyskusje w latach 1945-1950 na temat nadprzyrodzoności, którym przewodził H. de Lubac, które prowadziły do zrezygnowania z metody analogii na rzecz anagogii. W najgłębszym fundamencie było to odchodzenie od Arystotelesa do Platona, w bliższej perspektywie natomiast od Tomasza do Augustyna. Podkreślono konieczność powrotu do mistyki jednoczącej świat z Bogiem⁵⁹ Analogia wymaga precyzyjnej metody wykorzystującej intelekt, anagogia rezygnuje z intelektualnej precyzji. Wskutek tego łatwo dojść do sytuacji niejasnej, zagmatwanej, która przeradza się w podświadome, a nawet świadome odejście od ortodoksji, do identyfikowania się z monofizytyzmem, panteizmem czy nawet ateizmem, w którym Bóg może być najwyżej intelektualnym znakiem, pustą nazwą, tylko ludzką ideą, nad którą panuje ludzki rozum. Aby uchronić się przed tym niebezpieczeństwem, muszą oni umocnić fundament filozoficzny swej refleksji teologicznej. W przeciwnym razie zamiast szukać Boga żywego, zamiast pracować nad oczyszczeniem i rozwojem systemu teologicznego w celu utworzenia organicznego modelu całościowego, będą oni wchodzić w czystą mistykę, w radykalny apofatyzm, dochodząc do abstrakcyjnej Jedni, w której nie ma miejsca na jakakolwiek wielość i różnorodność⁶⁰ Niewłaściwa jest postawa badawcza ograniczająca się jedynie do obiektów jednostkowych, oderwanych od całości, niewłaściwa jest też postawa ucieczki od wielości. Obie postawy skrajne nie świadczą o Ewangelii. W obu wypadkach dokonuje się ucieczka od pełni prawdy, od realnego życia. Ciągłe trzeba wykorzystywać dorobek obu nurtów przewijających się stale w historii myśli ludzkiej, budując teologię integralną, w pełni adekwatną do wymogów Objawienia, odczytującą jak najlepiej Prawdę Bożą, aby się z nią w pełni zjednoczyć.

⁵⁹ Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 304.

⁶⁰ Tamże, s. 307

SUMMARY

Personalistic anagogia as the theological method
taking hold integrally of the unity and the multitude

Anagogia is a method applied universally, in all religions and in all Christian currents. In the orthodox current which is connected with the model of the integral thinking, this method should consider all resulting requirements from the need to combine the multitude and unities. The directness of the cognition cannot indicate washing away, foiling the autonomy, the wealth of the multitude of aspects of incorporating the mystery and depths of multiple relations. The human person is meeting God in the integral way, not only at the road of action of the intellect, but by personal meeting. The intellectual cognition is taking place with effort of the human mind, through the analogy or thanks to the God's light, thanks to illumination, through intuitions. The other determined way is a date anagogia. This way isn't narrowing to the intellectual plain but he is extending to the entire person. Anagogia is a direct meeting of the man with God, embracing the whole of the human person. The Greek *anágo* word means essentially leading out to the high by somebody else means. In the biblical exegesis the researcher is deducing the more solemn meaning from the text, in the contemplative life God is taking the man out to the high with divine power, not pulling the man to oneself. In particular the God the Father led the Jesus out from among the departed.

Officially in the XIII century in theology the mind already won the intuition, the intellectual cognition became highly more valued than the anagogical cognition, embracing the entire human person experiencing reality directly, but inaccurately, in the elusive way which won't be given to take hold with the help of dense reasoning. Anagogia returned only in the 20th century together with the current from the revival causing the II Vatican Council to Catholic theology. A necessity of the return to the mysticism uniting world with God was emphasized. The analogy demands the precise method exploiting the intellect, anagogia is giving the intellectual precision up. As a result it is easy to reach the vague, complicated situation which is turning into subconscious, not to say conscious leaving the orthodoxy, with the pantheism or even an atheism, in which God can be only intellectual with the sign, the empty name, only a human idea which the human mind is dominating. In order to protect oneself from this danger, they must reinforce the philosophical basis of their theological reflection. Otherwise instead of to search for living God, instead of to work above cleaning and the development of the theological system in order to create the organic comprehensive model, they will be to enter the sheer mysticism, into radical apofatyzm, reaching to abstract one, which isn't taking place in on any multitude and the diversity. A research conduct limiting itself only to objects is improper unity, torn away from the whole, also a conduct of the escape is improper from the multitude. Both extreme attitudes aren't attesting to the Gospel. In both accidents an escape is taking place from the height of the truth, from the real life. Still it is necessary to use possessions for both currents winding on constantly in the history of the human thought, building integral theology, fully adequate to manifest requirements, reading out like best God's Truth in order with it fully to unite.