

Ks. Tomasz STĘPIEŃ

CZYSTOŚĆ SERCA A POZNANIE PRAWDY PSEUDO- DIONIZY AREOPAGITA I ŚW. AUGUSTYN WOBEC FILOZOFICZNEJ NAUKI O CZYSTOŚCI

Treść: Wprowadzenie; 1. Czystość, a ciało w filozofii greckiej; 2. Czystość i grzech w filozofii i teologii chrześcijańskiej; Podsumowanie.

Wprowadzenie

Zanim przystąpimy do właściwych rozważań, trzeba wyjaśnić, dlaczego w temacie pojawia się serce i jak należy je rozumieć. Otóż w rozumieniu biblijnym i nie tylko, serce to całe wnętrze człowieka. Dziś najczęściej przy pomocy tego słowa opisuje się życie uczuciowe człowieka. Mówimy często, że kogoś Kochamy sercem, czy że serce jest przepełnione jakimś uczuciem. Jednak w Piśmie Świętym, zwłaszcza Starego Testamentu, oznacza ono nie tylko uczucia, ale także wspomnienia, myśli, zamiary, decyzje.¹ Gdybyśmy chcieli przełożyć biblijne rozumienie serca na pojęcia filozoficzne, to można by stwierdzić, że serce, to wszystkie wewnętrzne władze człowieka i akty tych władz. Będą to więc wszystkie zmysły wewnętrzne, zarówno odpowiedzialne za poznanie zmysłowe, jak i zmysłowe dążenia, a więc uczucia oraz władze duchowe, poznawcze i dążeniowe, czyli intelekty, czynny i bierny, i wola. Wszystkie te władze możemy nazwać wnętrzem człowieka, a całokształt aktów tych władz możemy nazwać życiem wewnętrznym. Wszystko to składa się właśnie na biblijne rozumienie serca. Jednak zgodnie z naszym tematem chcemy rozważać tak rozumiane serce jako miejsce, w którym człowiek poznaje prawdę. Poznanie prawdy można rozumieć szeroko jako działanie całego człowieka, bo przecież nic nie dokonuje się w nas w taki sposób, że możemy uważać, że poznanie jest zasługą tylko intelektu. Zwłaszcza w problematyce przez nas poruszanej zobaczymy, że dążenie do poznania prawdy wymaga ciągłego wysiłku, ciągłych decyzji, a więc wymaga aktów woli, która nieustannie pobudza intelekt do ukazywania jej tego, co poznał jako dobro. Dlatego właśnie, aby podkreślić udział całego wnętrza człowieka w poznaniu prawdy zaproponowałem w temacie tego artykułu termin serce. Inne jeszcze uzasadnienie użycia tego biblijnego terminu stanie się jasne w trakcie dalszych rozważań. Jednak, nie zapominając o całości życia wewnętrznego człowieka, czyli jego sercu, będziemy starali się tu rozważyć problem poznania prawdy. Siłą rzeczy więc bardziej nas będą interesować poznawcze władze człowieka, wśród których najważniejsze miejsce zajmuje intelekt jako władza najdoskonalsza. Samo Pismo Święte mówi, że Bóg dał człowiekowi „serce zdolne do myślenia” (Syr 17, 6).

¹ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LÉON- DUFOUR, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, 871.

1. Czystość, a ciało w filozofii greckiej

Wydawać by się mogło, że problematyka czystości jest problematyką jedynie teologiczną. Tymczasem pogląd, że człowiekowi potrzebne jest jakieś oczyszczenie, aby mógł poznać prawdę spotykamy już bardzo wcześniej w łonie greckiej filozofii. W szkole Pitagorejskiej w VI i V w. przed Chr. pojawia się propozycja nowego sposobu życia. Ten nowy sposób życia narodził się, jak się wydaje, z potrzeby doskonalszego życia, której nie mogła zaspokoić tradycyjna grecka religia. Życie pitagorejskie miało polegać nie na życiu dla ciała, które jest więzieniem albo niewolą elementu doskonalszego w człowieku, czyli duszy.² Ma to więc być życie dla duszy i dla nas istotne jest bardzo dokładne rozważenie tego, na czym miało polegać owo życie *dla duszy*. Dusza posiada boską naturę i jej normalnym stanem jest życie w oddzieleniu od ciała. Jednak w wyniku popełnienia jakiejś pierwotnej winy nie może żyć pełnią swojego życia i cieszyć się zjednoczeniem z tym, co boskie. Musi kolejno wcielać się, aby w cyklach reinkarnacji osiągnąć na powrót to, co utraciła. Pitagoreizm jest po prostu pokazaniem tego, jak człowiek może najprostszą drogą doprowadzić do zjednoczenia duszy z boskością. Narzędziem oczyszczenia staje się tu wiedza rozumiana jednak inaczej niż uprawiana już w Jonii filozofia przyrody. Wiedzę nazywali pitagorejczycy po prostu naukami (*mathemata*), które obejmowały naukę o liczbach, geometrię i teorię muzyki.³ Człowiek nie może jednak poznawać ich od razu. Musi poddać się medycznym przepisom oczyszczenia, zachowywać posty, nie spożywać mięsa⁴, a wszystko po to, aby ciało było uległe duszy. Dopiero w drugim etapie następowało oczyszczenie samej duszy, które polegało na poznawaniu kolejno muzyki i arytmetyki. Dlatego właśnie życie pitagorejskie staje się jakby nową religią, w której centralne miejsce zajmuje kult nauki. Chyba najlepiej wyraża ten nowy akcent fakt, że najważniejszym bogiem pitagorejczyków stanie się Apollo jako opiekun rozumu i nauki.⁵ Pitagoras zakłada w Krotonie szkołę, w której kultywowano ten nowy sposób życia, zwany *bios theoretikos*, a więc życiem, które polega na kontemplacji prawdy.⁶

A więc już u Pitagorejczyków widzimy przekonanie, które, jak zobaczymy, stanie się potem wspólnym dziedzictwem greckiej filozofii, że aby człowiek mógł poznać prawdę musi przejść jakieś oczyszczenie. Charakterystyczny jest także pogląd, że prawda jest czymś właściwym duszy i aby ją poznać, należy pozbyć się wpływu ciała. Nieczystość więc już u pitagorejczyków jest utożsamiona przede wszystkim z cielesnością. Podobne poglądy będziemy spotykać w szkołach filozoficznych, w których podkreśla się dualizm duszy i ciała. I choć nie jesteśmy w stanie prześledzić tu dokładnie wszystkich poglądów znaczących filozofów z tych nurtów, to jednak możemy wystarczająco uzasadnić tę tezę analizując poglądy Platona i Plotyna – dwóch największych filozofów podkreślających dualizm duszy i ciała.

Zasadniczą nowością, którą wprowadza Platon w swojej filozofii, jest uzasadnienie istnienia świata ponadzmysłowego. Zauważa on, że pojęcia, którymi się posługujemy są w swej istocie czymś niematerialnym. Nie możemy sobie ich wyobrazić, czy przypisać im

² Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1994, t. 1, 119.

³ Por. W. JAEGER, *Paideia*, Warszawa 2001, 241

⁴ Por. *tamże*, 246.

⁵ Por. G. REALE, *dz. cyt.*, t. 1, 118.

⁶ Por. G. REALE, *dz. cyt.*, t. 1, 121.

jakichś materialnych cech. Jednak one istnieją ponad wszelką wątpliwość, ponieważ człowiek może je poznawać. Wiemy, co to jest np. sprawiedliwość, choć nigdy jej nie widzieliśmy przy pomocy naszych zmysłów. Stąd też płyną Platońskie dowody nieśmiertelności duszy. Platon, po odkryciu świata ponadzmysłowego może powiedzieć, że choć dusza jest jakoś związana z tym, co zmysłowe, to sama musi być ponadzmysłowa. Gdyby bowiem taka nie była nie mogłaby poznawać świata idealnego, który przecież poznaje. W dialogu *Fedon* Platon przedstawia nam najbardziej klasyczne rozumowania, które odślaniają naturę duszy.⁷ Przedstawmy tu najważniejsze z nich. Opiera się ono właśnie na tym, że jeśli człowiek coś poznaje, to musi posiadać odpowiednie do tego narzędzie. Platon powie więc, że poznający musi mieć naturę podobną do natury poznawanej rzeczy. Skoro więc dusza może poznawać pojęcia-idee, które są ponadzmysłowe, to sama musi być ponadzmysłowa. Czyli dusza jest w swej naturze intelektualna, a nie zmysłowa. Jej narzędziem pozwalającym poznawać idee jest właśnie intelekt, który można nazwać „oczami duszy”. Dzięki intelektowi dusza widzi idee i może je znać. Wynikają z tego także dalsze wnioski, a wśród nich dwa najważniejsze. Dusza jest tak samo jak idee wieczna, a więc nieśmiertelna i tak samo jak idee musi być czymś lepszym od świata zmysłowego. Platońskie rozumowania udowadniają więc tezę o człowieku, którą wysunął Sokrates- „Człowiekiem jest jego dusza.” Jest tak właśnie dlatego, że dusza jako coś intelektualnego jest doskonalsza od ciała. Ciało nie jest tu elementem istotnym, gdyż podlega zniszczeniu, podczas gdy dusza żyje nadal i może nawet wg Platona żyć w innym ciele.⁸ Rozważania na temat natury duszy prowadzą Platona do sformułowania programu życia duchowego. Już Sokrates mówił, że człowiek powinien „dbać o swoją duszę”. Platon może powiedzieć na czym takie działanie ma polegać. Człowiek powinien kierować swoje życie ku temu, co jest naturalne dla jego duszy, a więc do rzeczywistości ponadzmysłowej. Dusza, wbrew swojej woli, została umieszczona w ciele przez Demiurga. Spowodowało to zapomnienie o prawdziwej rzeczywistości. Ciało zaś staje się więzieniem duszy, która prawdziwie żyje bez ciała. Dlatego stopniowe przyswajanie sobie świata idei jest tak naprawdę przywracaniem duszy jej pierwotnego stanu. Oczywiście podążanie ku rzeczywistości idei jest tożsame z oczyszczeniem duszy, a nieczyste jest więc wszystko to, co cielesne. Już Sokrates twierdził, że *cnota jest wiedzą*, a Platon powtarza za nim to twierdzenie z całą mocą. Nikt nie czyni zła dobrowolnie, ale postępuje tak tylko wtedy, kiedy nie wie, że to, co robi jest złe.⁹ Platon po prostu twierdzi, że ten, który w swojej duszy przypomniał już sobie jak wygląda idealna rzeczywistość, nie może nie chcieć postępować zgodnie z tym, co zobaczył. Widzimy więc, że to oczyszczenie jest u Platona, tak jak u Pitagorejczyków utożsamione ze zdobywaniem wiedzy. Jednak dochodzi tu bardzo istotny element. Wyrażenie, *cnota jest wiedzą*, oznacza także, że nabywanie wiedzy bardzo wyraźnie łączy się z moralnością. Ten, kto uczy się, czy wychowuje jednocześnie staje się lepszy. Zarazem jednak ten, który staje się lepszy jest coraz bardziej duchowy i coraz mniej cielesny. Mamy tu zatem całkowicie udowodnioną tezę, że osiągnięcie doskonałości moralnej jest jednocześnie zaprzeczeniem cielesności, a oczyszczenie to uwolnienie duszy od jakichkolwiek wpływów ciała. Zacytujmy tu samego Platona: „Prawda to oczyszczenie pewne od

⁷ Por. PLATON, *Fedon*, 79a- 107b. (dialogi Platona w tym artykule cytuję za: PLATON, *Dialogi*, tł. S. Witwicki, Kęty 1999, t. I-II).

⁸ Platon wierzył w *metempsychozę*, czyli wędrówkę dusz. To w pełni zgadzało się z jego koncepcją człowieka jako duszy intelektualnej.

⁹ Najlepiej obrazującym to twierdzenie fragmentem dialogów Platona jest chyba urywek z *Timajosa*, 86 e.

wszystkich tego rodzaju rzeczy (uczuć, które pochodzą od ciała *przyp. aut.*), a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość i męstwo i nawet sam rozum, to nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie.”¹⁰ Dalej Platon pisze, że zdobywanie cnót równa się coraz większemu zdobywaniu mądrości. I właśnie ci, którzy uprawiają filozofię, jednocześnie stają się bardziej doskonali i to właśnie oni mają szansę na ostateczne zjednoczenie z tym, co boskie.¹¹ Filozofia staje się tutaj po prostu drogą oczyszczenia i zbawienia, drogą do tego, co boskie, a więc jakąś formą religii. Dlatego właśnie Sokrates w *Fedonie*, mówiąc o zbliżającej się śmierci, widzi ją jako wyzwolenie i ostateczne dopełnienie oczyszczenia, samą zaś filozofię, która była całym jego życiem, określa jako przygotowywanie się do śmierci czy ćwiczenie się w umieraniu (*meditatio mortis*). Dlatego może się jej nie lękać, lecz przeciwnie: patrzy na nią z pogodą ducha.¹²

Platon więc przekazuje kulturze greckiej pogląd, który można by nazwać „wstrętem do ciała i wszystkiego, co cielesne.” Prawdziwy filozof, chcąc prowadzić lepsze życie, musi wyrzec się wszystkiego co cielesne. Aby zobaczyć najwyższą prawdę musi się oczyścić z cielesności. Chyba najlepiej widać to w ostatnim okresie greckiej filozofii pogańskiej i u Plotyna, twórcy dominującego wtedy nurtu- neoplatonizmu. Jak podaje nam biograf Plotyna, jego najśłynniejszy uczeń, Porfiriusz: „Plotyn, filozof naszych czasów, czuł jakby wstyd, że jest w ciele. Z powodu takiego nastawienia nie chciał opowiadać ani o swoim pochodzeniu, ani o rodzicach, ani o ojczyźnie. O malarzu lub rzeźbiarzu nie chciał w ogóle słyszeć, do tego stopnia, iż nawet sam powiedział Ameliuszowi, kiedy ten go prosił, aby polecił zrobić swój portret: „Oczywiście! Nie dość znosić to widmo, jakim przyobłąkła natura, lecz powinienem jeszcze z własnej woli pozostawić widmo widma, znacznie trwalsze, niby coś naprawdę godnego widzenia!”¹³ Oczywiście posąg, czy obraz jest tak samo niegodny widzenia jak ciało. Nie musimy tłumaczyć, że to, co naprawdę godne oglądania oczami filozofa, to rzeczywistość ponadzmysłowa. Plotyn mógł powiedzieć to tym bardziej, że w jego czasach filozofowie ustalili dokładniej, że nie chodzi tylko o poznanie idei i przebywanie w ich świetle, ale o coś więcej. Na szczycie rzeczywistości stoi teraz Jedno, które jest utożsamione z najwyższym Bogiem. Poznanie tak pojętego absolutu, czy lepiej widzenie Go, to nie wszystko. Filozofia prowadzi tu do zjednoczenia z najwyższą rzeczywistością, którą się ogląda, to zjednoczenie zaś jest jednocześnie najwyższym szczęściem człowieka. Porfiriusz relacjonuje nam, że sam Plotyn czterokrotnie na ziemi doświadczył takiego stanu szczęścia, którym był stan ekstazy. Oczywiście do takiego stanu, oglądania ostatecznej prawdy, może dojść tylko dusza oczyszczona. Plotyn opisuje drogę oczyszczenia jako stopniowe przechodzenie od piękna zmysłowego, które pociąga duszę, do piękna ponadzmysłowego, aby następnie móc oglądać Piękno samo w sobie, czyli Boga. Powoduje to także, że staje się dusza, oderwana tak, jak to tylko na ziemi możliwe, od tego, co cielesne, bardziej boska. Ona w miarę osiągania doskonałości sama staje się Boska. „Staje się tedy oczyszczona dusza ideą i wątkiem rozumnym, staje się duszą zupełnie niecielesną i umysłową i całkowicie oddaną bożej krainie, gdzie źródło piękna i wszelkie piękności.”¹⁴ Powyższy fragment ostatecznie wyjaśnia, dlaczego to co

¹⁰ *Fedon*, 69 c.

¹¹ Por. *tamże*, 69 e.

¹² Por. *tamże*, 67 c- 67c.

¹³ PORFIRIUSZ, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg 1*, tł. A. Krokiewicz, w: *PLOTYN, Enneady*, Warszawa 1959, 3.

¹⁴ *PLOTYN, Enneady*, I, 6, 6, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

zmysłowe nie jest warte oglądania. To, co zmysłowe, jest po prostu brzydota, a to, co duchowe jest piękne. Mimo iż Plotyn uważał, że materia jest dobra, ponieważ dobre jest wszystko, co pochodzi od Jedności, to możemy powiedzieć, i z tym Plotyn na pewno by się zgodził, że to co materialne jest nieczyste, a to, co duchowe jest czyste, ponieważ jest prawdziwie piękne.

Możemy więc ostatecznie powiedzieć, że im bardziej filozofia grecka precyzuje poglądy na temat intelektualnego świata, tym bardziej jasny staje się pogląd, że do poznania prawdy potrzebne jest wyzbycie się tego, co zmysłowe. Coraz bardziej więc zwiększa się ów *wstręt do ciała*, który u Plotyna występuje w znacznie większym stopniu. Potwierdzają to informacje, jakie mamy o ostatnich filozofach pogańskich. Żyli oni najczęściej jak asceci, często w odosobnieniu, całkowicie odmawiając sobie cielesnych przyjemności. Niektórzy z nich nie chcieli nawet pokazywać się publicznie, bo przecież to, co cielesne nie warte jest oglądania. Własnego ciała przecież należy raczej się wstydzić niż je pokazywać.¹⁵

W greckiej filozofii więc bardzo wyraźnie pojawia się pogląd, że aby człowiek mógł poznać prawdę o rzeczywistości powinien przejść pewnego rodzaju oczyszczenie. Nie może znać prawdy ten, kto posiada nie oczyszczone serce. Oczyszczenie wnętrza człowieka zawsze jednak jest łączone z zaprzeczeniem ludzkiej cielesności. To ciało zanieczyszcza serce i powoduje niezdolność widzenia prawdy. Widzimy też, że ostateczna, najwyższa Prawda jest już w greckiej filozofii kojarzona z absolutem, najwyższym Bogiem. Oczyszczenie zyskuje więc jakiś wymiar religijny. Jednocześnie mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem. Oczyszczenie i widzenie prawdy prowadzi ostatecznie do samobójstwa. Trzeba pozbyć się ciała i jakoś je wyeliminować na drodze do tego, co boskie. Nie bardzo więc wiadomo, dlaczego człowiek w ogóle posiada ciało. To, że człowiek jest cielesny tłumaczy się w sposób jedynie religijny. Cielesność jest karą za grzech, a ciało jest złe. Paradoks o którym mowa polega więc na tym, że aby wyjaśnić cielesność trzeba wyjść poza rozumową argumentację i przyjąć wyjaśnienia, które przynosi wiara. Nie jest tu istotne, czy przekonania religijne zaczerpnięte z orfizmu pasowały do rozważań na temat prawdy o świecie, czy tak genialna spekulacja zaprowadziła greków do tego, co ponad rozumowe. Istotne jest, że problemu czystości serca potrzebnej do poznania prawdy ostatecznej nie można wyjaśnić w łonie samej filozofii.

2. Czystość i grzech w filozofii i teologii chrześcijańskiej

Skoro trzeba odwołać się do przekonań religijnych, aby wyjaśnić problem czystości ludzkiego serca, możemy teraz prześledzić, co do tych rozważań wnosi chrześcijaństwo. Jest to tym ciekawsze, że przecież chrześcijańscy myśliciele pierwszych wieków wykonywali grecką filozofię, aby mówić o Bogu objawiającym się w Piśmie Świętym. Zacznijmy jednak od samej Ewangelii, w której znajdujemy słowa należące do Kazania na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Sam Jezus więc mówi, że aby poznać Boga, który przecież jest najwyższą Prawdą, trzeba mieć czyste serce. Jest to bardzo ważne w kontekście rozumienia czystości w Starym Testamencie, gdzie była ona pojmowana rytualnie, a zatem przede wszystkim zewnętrznie. Widać to wyraźnie, kiedy Jezus zwraca się do faryzeuszów, tłumacząc dlaczego Jego uczniowie nie

¹⁵ Na temat sposobu życia ostatnich neoplatoników pogańskich por. Por. M. DZIĘLSKA, "Boscy mężowie", *Znak* 50(1998) nr 4(515), 41-54.

zachowują starotestamentalnych przepisów dotyczących obmyć (Mk 7, 1- 23). Faryzeusze i uczeni w Piśmie pytają: „Dlaczego Twój uczniowie...jedzą nieczystymi rękami” (Mk 7, 5). Jezus odpowiada, że nic, co człowiek przyjmuje z zewnątrz i z czym się styka nie może spowodować nieczystości, lecz jej źródło jest w sercu człowieka. „Co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd kradzieże, zabójstwa... Całe zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mk 7 21-23). Ten tekst pokazuje bardzo istotne dla nas przeniesienie problemu czystości ze sfery cielesnej w sferę duchową. Jednocześnie to nie ciało i to co cielesne jest nieczyste, ale nieczystość jest związana z moralnością. Nieczystym czyni serce człowieka grzech, a nie fakt, że człowiek posiada ciało. Oczywiście ciało, a ściślej mówiąc pożądania związane z ciałem, mogą być przyczyną nieczystości, nie znaczy to jednak, że ciało jako takie należy odrzucić.

Z ewangelii i pism Nowego Testamentu wypływa także jeszcze jedno twierdzenie, dotyczące tematu naszych rozważań. Jest to pokazanie w jaki sposób człowiek może uzyskać oczyszczenie. Człowiek nie oczyszcza się z grzechu sam, ale oczyszczenie uzyskuje jako dar samego Boga. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus mówi do apostołów: „Wy już jesteście czyści, dzięki słowu, które do was głosiłem” (J 15, 3). W końcu św. Jan napisze w swoim liście, że: „...krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1, 7). Oznacza to, że oczyszczenie z grzechu jest czymś, czego człowiek nie może w żaden sposób sam osiągnąć. Jest to możliwe jedynie w wyniku działania samego Boga, a więc jest jego łaską.

Te dwa elementy: grzech i łaska, grzech jako to, co jest przyczyną nieczystości i łaska, jako źródło oczyszczenia, będą właśnie istotną nowością, którą wniesie chrześcijaństwo. Bardzo dobrze pokazuje to E. Gilson, kiedy pisze o tym na czym polega istota chrześcijaństwa. Pokazuje on, że było to widoczne zwłaszcza w pierwszych wiekach, kiedy doktryna Kościoła krystalizowała się w opozycji do kultury pogańskiej. Pogaństwo jako przeciwnik charakteryzuje się brakiem: „...świadomości grzechu, przez który zostaliśmy potępieni, jak i łaski Jezusa Chrystusa, która nas zbawia.”¹⁶ Prowadzi to do wniosku, że to nie ciało zaciemnia i osłabia nasz intelekt, który przez to nie może poznać prawdy, lecz czyni to grzech. Grzech, który psuje ludzką naturę powodując także słabość woli w dążeniu do dobra i to, iż intelekt nie jest tak sprawny w poznaniu prawdy, jak było mu to pierwotnie dane. Pojawia się tu także problem grzechu pierworodnego, gdyż owo zepsucie natury dokonało się u początków rodzaju ludzkiego i dotknęło wszystkich ludzi. To właśnie grzech pierworodny sprawił, że człowiek nie jest w stanie oczyścić się i skierować ku Prawdzie o własnych siłach. Nie jest naszym celem dokładne omówienie na czym dokładnie polegało zepsucie, które dokonało się poprzez grzech. W naszych rozważaniach chcemy jedynie pokazać, że także w chrześcijańskich ujęciach do poznania prawdy potrzebne jest oczyszczenie serca, które tutaj polega na oczyszczeniu nie z ciała, lecz z grzechu. Trzeba jednak koniecznie zauważyć, że niemożność poznania prawdy nie dotyczy u pisarzy chrześcijańskich jedynie prawd teologicznych, ale także wszelkiej prawdy w ogóle. Dlatego proponuję krótkie prześledzenie poglądów dwóch pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków, którzy chyba w największym stopniu korzystali w swych rozważaniach z pogańskiej filozofii, poglądów Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Augustyna.

Pierwszy z nich- Pseudo-Dionizy Areopagita bywa często nazywany najbardziej neoplatońskim pisarzem chrześcijańskim. Już sam św. Tomasz z Akwinu zarzucał Pseudo

¹⁶ E. GILSON, *Chryścianizm i filozofia*, Warszawa 1958, 84.

Dionizemu, że za bardzo naśladuje platoników.¹⁷ Co więc znajdujemy w tak bardzo platonizujących poglądach na temat oczyszczenia i poznania prawdy? Istotnie, kiedy czytamy o tym, co według Pseudo- Dionizego znaczy oczyszczenie napotyamy w wielu miejscach teksty, które mówią, że oczyszczenie jest po prostu usunięciem niewiedzy i ignorancji. Świat Pseudo-Dionizego jest światem hierarchicznym, a więc cała rzeczywistość jest uporządkowana w kolejne stopnie bytów różniących się od siebie doskonałością. Hierarchia jest jednak nie jakimś stałym porządkiem, ale porządkiem, w który jest właśnie taki, dlatego, że wszystko, co się na nią składa, w jej ramach dąży do Boga.¹⁸ Pisząc o hierarchiach niebiańskiej i kościelnej, podkreśla, że wszystkie stopnie hierarchii są uporządkowane w triadach. Najniższy w każdej triadzie zawsze jest stopień oczyszczenia, kolejne to oświecenie i zjednoczenie. Tu właśnie pojawia się problem jak mogą oczyszczać się aniołowie, którzy wchodzi w skład hierarchii niebiańskiej. Nie mogą przecież oglądać Boga, choćby w najmniejszym stopniu jeżeli jest w nich jakiś grzech. Wiemy poza tym, że anioły grzeszne, nazywane są w Piśmie Świętym nieczystymi (Mk 1, 23; Łk 9, 42) i nie mają oni żadnego przystępu do Boga, ani udziału w Jego darach, gdyż sami się ich wyrzekli. Jak więc jednocześnie mogą być bez grzechu i potrzebować oczyszczenia. Z pomocą przychodzi tu Pseudo- Dionizemu właśnie Platon ze swoją koncepcją oczyszczenia. Pseudo Dionizy napisze, że aniołowie najniższych stopni muszą oczyszczać się z niewiedzy.¹⁹ Można by więc sądzić, że autor chrześcijański idzie tu zupełnie za grecką tradycją, oczyszczenie to nie oczyszczenie z grzechu, lecz z niewiedzy. Jednak jest tak tylko kiedy mówi o bytach duchowych, które nie posiadają ciała. W traktacie *Hierarchia kościelna*, gdzie pisze on o sakramentach jako znakach prowadzących do Boga, zauważamy już całkowicie chrześcijański akcent „dowartościowania” świata zmysłowego, a w nim także ludzkiej cielesności. Choć w wielu fragmentach widzimy podkreślenie wagi oderwania się od tego, co cielesne, aby móc oglądać prawdziwą rzeczywistość, to jednak obrzędy sakramentalne, wyrażające się w cielesnych znakach właśnie dlatego są święte ponieważ prowadzą nas do rzeczywistości ducha.²⁰ Mówiąc o Sakramencie Chrztu, jako o tym, który wprowadza nas na drogę do Boga i oczyszcza z niewiedzy Pseudo- Dionizy pisze: „...nie niesie ze sobą ten sakrament niczego nieodpowiedniego pod względem religijnym, ponieważ ofiarowuje nam wiedzę o nienagannym życiu, a poprzez fizyczne oczyszczenie całego ciała przez wodę wyraża, na sposób symboliczny, pełne odrzucenie dawnego wypełnionego złymi czynami życia.”²¹ Widzimy więc, że wiedza, którą otrzymujemy poprzez materialny znak, nie jest już wiedzą na temat tego jak unikać tego, co cielesne, ale wiedzą dotyczącą unikania zła i złych czynów. Dla Pseudo- Dionizego nie ma więc już podziału na rzeczy cielesne jako złe i duchowe jako jedynie dobre, ale także są rzeczy cielesne dobre i święte w swej istocie. Najlepiej, jak się wydaje możemy to zobaczyć, kiedy autor przedstawia nam ostatni ze świętych rytów- ceremonię pogrzebu. Nazywa on kiedy profanami tych, którzy twierdzą, że po śmierci nie może trwać dalej jakkolwiek związek ciała z duszą, „ponieważ jak twierdzą, ta więź nie może trwać dalej w warunkach

¹⁷ Por. E. GILSON, *Tomizm*, tł. J. Rybał, Warszawa 1960, 199.

¹⁸ Por. PSEUDO DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999, wstęp, s. 20.

¹⁹ *Hierarchia kościelna* VI, 3, 6. *Dzieła Corpus Dionysiacum* cytują za: PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, Kraków 1997; *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999.

²⁰ Por. PSEUDO DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999, wstęp, s. 26.

²¹ *Hierarchia kościelna* II, 3, 1.

boskiego życia i w stanie boskiej szczęśliwości.”²² Dalej Pseudo-Dionizy wyraźnie przeciwstawia się przekonaniu jakoby dusze mogły po śmierci reinkarnować, twierdząc, że ciało także jest godne niebieskich nagród, ponieważ towarzyszyło duszy w ziemskich zmaganiach. Ostatecznie twierdząc, że to Chrystus sam zostawił nam przykład boskiego życia, poprzez swoje zmartwychwstanie, Pseudo-Dionizy głosi poglądy, których nigdy nie wygłosiłby żaden grecki filozof z nurtu platońskiego.

Wydaje się, że większą trudność mogłoby nam sprawić uzasadnienie drugiej tezy, że to tylko dzięki łasce człowiek może doznać oczyszczenia. Czytając inne traktaty Pseudo-Dionizego Areopagity, zwłaszcza traktat *Teologia mistyczna*, nabieramy przekonania, że człowiek sam, dzięki własnemu wysiłkowi, może osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Lecz także i w tym miejscu wypada nam się odwołać do traktatu *Hierarchia kościelna*, gdzie z kolei spotykamy bardzo często twierdzenia, że możemy zwrócić się ku Bogu dzięki jego światłu, którego On sam nam udziela, także poprzez sakramenty. Najbardziej dobitnie wyraża to we fragmencie mówiącym o wcieleniu Chrystusa. Mówi on tutaj o Bogu, który nieustannie obdarza nas aktami swojej Opatrzności. Największym aktem Opatrzności jest wcielenie, poprzez które Bóg daje nam możliwość obcowania ze sobą i obiecuje udział w swoim własnym pięknie. Dzięki wcieleniu Opatrzność „dziełem swojej dobroci dokonała całkowitej przemiany ludzkiej natury. Napęliła obfitym i najbardziej boskim światłem nasz zaciemniony i nieforemny umysł i przyozdobiła naszą szpetotę boskoksztalną pięknnością. Oswobodziła następnie siedlisko naszej duszy od najniższych namiętności i najbardziej wyniszczającego zabrudzenia i uratowała naszą substancjalność przed nieomal całkowitą zagładą.”²³ A więc ostatecznie to Bóg daje nam łaskę oraz zbawienie i choć można rozumieć teksty Pseudo-Dionizego w taki sposób, że Bóg jedynie wyrywa nas z cielesnych namiętności, abyśmy mogli dalej sami kierować się do Niego, to przecież Jego pomoc jest tu konieczna. Poza tym cały czas kierujemy się przecież ku Bogu, który, jak wielokrotnie pisze Dionizy, sam obdarza nas obficie swoim boskim światłem.

A więc nawet u najbardziej „platońskiego” chrześcijanina pierwszych wieków znajdujemy to, co wyżej określiliśmy jako czysto chrześcijańskie elementy nauki o czystości. Są one tu obecne, choć jak pisze E. Gilson, doktryna ta: „...umożliwiała, co najwyżej nawrót do jakiejś koncepcji zbawienia przez poznanie, w rodzaju tej, jaką wysunął Plotyn: nie mogła jednak w żaden sposób zapewnić tej osobistej, głębokiej łączności z Bogiem, której człowiek szuka w religii.”²⁴ Wydaje się, że pełną łączność greckiej myśli i chrześcijańskiego Objawienia w zakresie nauki o czystości znajdziemy u drugiego pisarza pierwszych wieków Kościoła, który także zafascynowany był filozofią Plotyna, u św. Augustyna. W jego pismach spotykamy oczywiście te dwa specyficznie chrześcijańskie elementy, czyli przekonanie o grzechu i łasce. Grzechu jako tym, który nas zanieczyszcza i łasce jako darze oczyszczenia pochodzącym od Boga. Choć przyjmuje on bez zastrzeżeń platońską definicję człowieka, to nie spotkamy u św. Augustyna dualizmu duszy i ciała.²⁵ Jest to oczywiste, kiedy przypomnimy, że musiał on w swoich przemyśleniach przewy-

²² *Hierarchia kościelna* VI, 2.

²³ *Hierarchia kościelna* III, 3, 11.

²⁴ E. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., 205.

²⁵ Por., E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1985, 71. E. GILSON wskazuje tu, że definicja człowieka jako „duszy postępującej się ciałem”, którą przyjął św. Augustyn ma swoje źródło w *Enneadach* Plotyna (*Enneady*, I, 1, 3) i jeszcze wcześniej w dialogach Platona (*Alcybiades*, 129, E)

ciężcy gnostycki dualizm manichejczyków.²⁶ Augustyn podkreśla, że ciało nie zostało stworzone jako więzienie dla duszy, gdyż nie taki był zamiar Boga. Jednak taki stan, w którym ciało nie przeszkadza, ale pomaga człowiekowi dążyć do Boga miał miejsce zanim człowiek zgrzeszył. Po grzechu pierworodnym, ciało stało się więzieniem duszy i właśnie wtedy zaczęło wiązać ją z materialnym światem.²⁷ To właśnie grzech, jako przekroczenie Boskiego prawa, powoduje bunt ciała przeciwko duszy. Dusza, która powinna władać swym ciałem, sama zostaje przez ciało zdominowana i dostaje się pod jego panowanie. Dlatego zaczyna się ona napęczać tym, co zmysłowe i zamiast podążać ku Bogu, zaczyna zapominać o swojej duchowej naturze. Stąd właśnie rodzi się niewiedza i błąd. Dusza sama zaczyna myśleć, że jest cielesna i to właśnie ten pogląd, a nie samo ciało jest grobem duszy.²⁸ Zauważmy, że w ten sposób św. Augustyn przyznaje rację grekom i jednocześnie pokazuje ich niewiedzę. Grecy wiedzą przecież, że ciało jest grobem duszy i to na pewno jest prawdziwe. Jednak nawet genialny Plotyn nie wiedział dlaczego ciało jest grobem. Ta niewiedza była przyczyną religijnych uzasadnień, które spotkaliśmy już u pitagorejczyków, czy u Platona. Trzeba było tu wymyślić jakiegoś złośliwego Boga, jakąś boską siłę, która wtrąciła duszę do więzienia ciała. Sw. Augustyn, dlatego, że jest chrześcijaninem, może grekom odpowiedzieć, że przyczyną wcale nie jest złośliwy Bóg, ale grzech człowieka. To grzech czyni człowieka nieczystym i przeszkadza mu poznawać Boga- Najwyższą Prawdę, czyniąc z ciała więzienie duszy.

Nie trzeba chyba też głęboko uzasadniać przekonania św. Augustyna o tym, że człowiek nie może sam wyzwolić się z tego więzienia. Choć człowiek swoją własną wolą uczynił dla siebie więzienie z ciała, to jednak koniecznie potrzebuje łaski. Tutaj znowu możemy odwołać się do historii życia św. Augustyna, w której momentem przełomowym było odkrycie nie tylko grzechu, ale także niemożności jego przewyciężenia o własnych siłach. Wystarczy przypomnieć polemikę św. Augustyna z Pelagiuszem, który właśnie głosił, że człowiek może dojść do Boga bez pomocy łaski.²⁹ Człowiek nie jest przez Boga wyzwalany z ciała jakimś jednym aktem, jak to wydawał się sugerować Pseudo- Dionizy. Człowiekowi nie tylko potrzebne jest, aby Bóg postawił go na nogach, ale potrzebna mu nieustanna pomoc w jego drodze ku Temu, który to uczynił.³⁰ W tym miejscu jednak dochodzimy do najbardziej chrześcijańskiej części jego doktryny. W czwartej księdze *De Trinitate*, która jest poświęcona w całości Chrystusowi, pokazuje on jak wcielenie Chrystusa umożliwia nam oczyszczenie. To właśnie dzięki Temu, który dla nas przyjął ludzkie ciało, możemy być przeniesieni do wieczności i nie ma tu poza Chrystusem żadnej innej drogi. Oczyszczenie człowieka z jest bowiem możliwe tylko poprzez rzeczy materialne, ponieważ człowiek ma materialną naturę. Jednocześnie więc w ludzkiej niemocy i grzechu św. Augustyn nie waha się powiedzieć, że człowiek jest z natury cielesny. „Niezdolni do ogarnięcia rzeczy wiecznych, przytoczeni bezmiarem zmas grzechowych, które ściągnęła na nas miłość doczesności, wkorzeniona w nas razem z przekazaniem śmiertelnej natury (poprzez grzech Adama *przyp. aut.*)- potrzebowaliśmy oczyszczenia. Ale oczyszczenie w sposób taki, byśmy mogli przez nie uzyskać jakieś dostosowanie i proporcjonal-

²⁶ Por. *tamże*, 74. por. także, P. BÖNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, 165- 166.

²⁷ Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, dz. cyt.*, 74

²⁸ Por. *tamże*, 75.

²⁹ Por. *tamże*, 75.

³⁰ Por. A. LOUTH, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997, 176- 177.

ność wobec wieczności, mogło się dokonać za pośrednictwem rzeczy doczesnych, do których byliśmy przystosowani.”³¹ Dalej Augustyn tłumaczy, że człowiekowi może pomóc w uzyskaniu zdrowia nie jakieś lekarstwo, dobierane według tego, czym jest samo zdrowie, ale według tego, jaka jest choroba. Dlatego człowiek potrzebuje właściwie dobranych rzeczy doczesnych, aby móc wyzdrowieć i skierować się do wieczności. Nie pomoże tu więc nic, co czysto duchowe, bo jest to oddalone od chorego człowieka i nieproporcjonalne. To prowadzi do wniosku, że „Tak jak ludzka dusza ma oddać się kontemplacji rzeczy wiecznych, tak oczyszczać się powinna wierząc doczesnym.”³² Znamienne jest, że Augustyn nie waha się tu zacytować samego Platona, który mówi: „Czym jest wieczność dla tego, co się zaczyna, tym prawda dla wiary.”³³ Platon zaś mówi to w kontekście tego, co jest prawdziwą rzeczywistością, a więc rzeczywistością wieczną i rzeczywistością, która się zmienia, ciągle powstaje i ginie. Widać wyraźnie dlaczego Augustyn cytuje właśnie ten fragment, bo znowu zgadza się całkowicie z Platonem, gdy ten wyżej mówi, że: „Najważniejsza rzecz: zacząć zgodnie z naturą.”³⁴ i dalej podsumowując mówi: „...mamy tylko naturę ludzką, więc, jeżeli chodzi o te sprawy (dotyczące bogów i powstania świata, *przyp. aut.*), wypada nam zadowolić się opowieścią o pewnych rysach prawdopodobieństwa i niczym więcej poza tym nie szukać.”³⁵ Oczywiście prawdopodobieństwo to płynie stąd, że nie da się tych spraw ująć korzystając jedynie z ludzkiego intelektu, ale trzeba zadowolić się jedynie wiarą. A zatem zupełnie tak jakby św. Augustyn chciał powiedzieć, że Platon mylił się mówiąc o oczyszczeniu człowieka nie dlatego, że nie był wierny prawdzie, ale dlatego, że nie znał jeszcze pełni Prawdy, która objawiła się w Chrystusie. Cytowany przez św. Augustyna fragment *Timajosa* pokazuje, że do tej niewiedzy Platon sam się przyznaje mówiąc, że wiara jest tu jedynym źródłem niepewnej wiedzy. Jak to zobaczyliśmy omawiając greckie poglądy na temat oczyszczenia, nie tylko Platon, ale wszyscy pogańscy filozofowie odczuwali nieodpartą potrzebę, aby korzystać z religii, kiedy mówili o tym, dlaczego człowiek powinien szukać oczyszczenia i tego, co wieczne. Teraz, znając prawdy objawione, św. Augustyn może z całą mocą opowiedzieć jak ma człowiek dążyć do prawdy, i jakie ma być jego oczyszczenie, ponieważ sama Prawda te rzeczy mu objawiła. Mówi więc o nieprzebytej wcześniej przepaści pomiędzy tym, co czasowe i tym, co wieczne, która teraz może być przekroczona dzięki Chrystusowi. Musimy więc wierzyć rzeczom doczesnym, że one mogą służyć naszemu oczyszczeniu, ale jest to możliwe dzięki Chrystusowi. On bowiem przyjął ludzkie ciało, a więc to Jemu mamy wierzyć. A więc te dwie rzeczy, wierzenie rzeczom doczesnym i kontemplacja prawdy, zostały uzgodnione we wcieleniu Syna Bożego. Chrystus bowiem przyjmując ludzką naturę nie przestał być Prawdą wieczną. „Więc trzeba było oczyścić nas, żeby mógł się narodzić dla nas ten, który zarazem pozostał wiecznym, i żeby nie przedstawiał się dla nas On inaczej w wierze i inaczej w prawdzie. Jako mający początek w czasie, my nie możemy przejść do wieczności, jeżeli Wieczny, rodząc się jak my, nie stowarzyszy się z nami i jeżeli nie zostaniemy przez to przeniesieni do Jego wieczności.”³⁶ Teraz otwiera się już dla człowieka droga do poznania wiecznej Prawdy, bo Chrystus nie tylko się dla

³¹ *De Trinitate*, IV, XVIII, 24, tł. M. Stokowska, Kraków 1996.

³² *Tamże*, IV, XVIII, 24.

³³ *Timajos*, 29, C.

³⁴ *Timajos*, 29, A.

³⁵ *Timajos*, 29, D.

³⁶ *De Trinitate*, IV, XVIII, 24.

nas wcielił, ale przecież zmartwychwstał i wstąpił do nieba, i dlatego On niejako pociągnie za sobą wszystkich, którzy zostali oczyszczeni dzięki Jego wcieleniu. Ostateczne poznanie prawdy, to poznanie Prawdy ostatecznej i będzie ono możliwe dopiero wtedy, kiedy z Chrystusem, całkowicie oczyszczony z grzechu, człowiek znajdzie się w niebie.

Podsumowanie

Zauważmy na koniec, że św. Augustyn ostatecznie znów zgadza się z Platonem, że tak naprawdę poznanie prawdy w takim wymiarze, w jakim to tylko dla człowieka możliwe, nie jest dostępne dla nas na ziemi, lecz po śmierci. Tak naprawdę więc problem czystości serca i poznania prawdy prowadzi z filozofii do teologii. Zaczyna się na gruncie filozoficznym, kiedy człowiek odkrywa, że jego ciało w jakiś sposób przeszkadza w poznaniu prawdy o świecie. Pożądliwości ciała mącą umysł i nie pozwalają zbliżyć się do tego, co jest prawdziwym przedmiotem intelektu i co wywołuje radość w woli. Dlatego już w filozofii pogańskiej pojawiło się przekonanie o tym, że najwyższe poznanie prawdy jest możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek wyswobodzi się z ciała. Powstaje zatem dylemat, polegający na tym, że człowiek skazany jest na nienawidzenie ciała, które jest jego częścią, a więc ostatecznie na nienawidzenie siebie jako złożonego z ciała i duszy. Wyznaczając cel jakim jest poznanie Prawdy, trzeba skierować człowieka poza granice tego życia. Jednak nie można wiele, albo nawet nic, powiedzieć o tym, co człowieka czeka po śmierci, pozostając jeszcze na gruncie filozofii. Trzeba skorzystać z wierzeń religijnych, które wydają się najlepiej problem ten rozwijać i tłumaczyć. Nieuchronnie pojawią się tutaj jacyś złośliwi bogowie, którzy za karę człowieka pozbawili uszczęśliwiającego poznania rzeczy najwyższych.

Chrześcijaństwo przynosi tu zupełnie inne rozwiązanie, pokazując inną przyczynę nieczystości. Grzech spowodował niemożność poznania prawdy, ponieważ człowiek w ten sposób odwrócił się od Prawdy najwyższej. Oczyszczenie zaś jest oczyszczeniem z grzechu dzięki łasce. Dlatego też wcale nie trzeba nienawidzić ciała, ostatecznie bowiem, to ciało Chrystusa- ciało wolne od grzechu jest dla nas wzorem czystości i drogą do czystości. Dla chrześcijanina odrzucenie ciała nie jest warunkiem oglądania Prawdy. Zbawiony na wieki będzie ją oglądał posiadając ciało uwielbione, ciało oczyszczone na wzór uwielbionego ciała Chrystusa.

PURITY OF THE HEART AND COGNITION OF TRUTH

Pseudo Denys the Areopagite and St. Augustine regards the philosophical teaching about the purity

Summary

Conviction that a man needs to be purified to be able to see the universal truth appears very early in ancient philosophy. In Pythagorean School this conviction was related to the teaching of reincarnation, taken from orphic tradition. The proper condition of the human soul is to exist without the body. The human being was understood as a soul which was forced to incarnate, by a superior being. The soul cannot see the universal truth because of the body which pollutes the soul with desires for material things. The philosophical and

contemplative life (*bios theoretikos*) in Pythagorean School was then a life "for the soul" not "for a body" and it was the program of purifying the soul to make it able to contemplate the truth. This teaching was developed by Plato. He discovered the immaterial nature of the subjects of intellectual cognition which were the ideas or forms. The soul has an immaterial nature too so it can see the ideas clearly only when it is separated from the body. The program of philosophical life proposed by Plato was more radical. If the soul can see the truth only if separated from a body, philosophical life can be understood only as a preparation for death or exercises in dying (*meditatio mortis*). In Middle Platonism and Neoplatonism this way of understanding human nature and philosophical life was even more underlined. Plotin was ashamed of having a body. He never spoke about his earthly life and did not allow himself to have any image. Philosophical life needed a certain kind of ascetical training which was necessary to reach the unity with the One – neoplatonic God. The goal of this training of the soul was an independence from the body or even, in late neoplatonism, the destruction of the human body.

Platonic tradition of philosophical life and the purity of the soul testify that there is something wrong with human nature. The natural state of the human being that we can observe is to be composed of a body and a soul but in this natural state the soul cannot act naturally and see the intellectual truth. All explanations of this fact are religious not philosophical, because the cause of the composition of the body and the soul must act before the earthly life of the human being. There must exist a superior being which forces the soul to live its more perfect state and came into the body. Reincarnation cannot be proved and it is rather a proposition of how to solve the problem and this is a proposition taken from pagan religious tradition.

A proper explanation to this problem was given by the Fathers of the Church. The pagan religion does not have a conception of sin and grace. For Christian writers the impurity of the soul is not caused by the body but by the original sin and the purification is not the purification "from the body", which can be made by human efforts. Only possible purification is a gift from God – a grace given by Jesus Christ, to those who have accepted the human nature with the soul and the body. We can clearly see the Christian answer to the platonic problem in a writing of two Christian writers: Pseudo Denys the Areopagite and St. Augustine. They were drawn from platonic tradition but they have rejected platonic teaching of body as the cause of impurity the soul. Human nature is composed of body and soul and it is a natural state of the human being. Disorder between the body and the soul causes not only the difficulties in cognition of truth but also illness and death. This disorder can be fully removed only by resurrection of the body, which is a restoration of human nature to its proper state.