

A.N. WILLIAMS

BOSKI ZMYŚŁ

INTELEKT
W TEOLOGII PATRYSTYCZNEJ



Przekład
Wiesław Dawidowski OSA

Wydawnictwo WAM ♦ Księża Jezuici
Kraków 2014

WSTĘP

Czytelnik obyty z lekturą wczesnochrześcijańskich tekstów teologicznych zauważy, jak wiele i jak dalece różnią się one od tekstów współczesnych pisarzy chrześcijańskich. Różnica ta nie dotyczy jakiegoś pojedynczego miejsca czy kulturowo uwarunkowanych założeń ideowych, a nawet środków lub form argumentacji. Odnosi się do wielopasmowego zakresu cech tej teologii, określających łatwość, z jaką pisarze wczesnochrześcijańscy *poruszają* się między zagadnieniami o charakterze techniczno-teologicznym, duchowym czy ascetycznym. Być może opis tego związku w kategoriach ruchu aż nadto podkreśla różnicę pomiędzy tymi zagadnieniami, gdyż kwestie, których one dotyczą, płynnie wiążą się ze sobą i wypływają z siebie nawzajem, sugerując tym samym, że ich autorzy nie uznawali ich za odrębne. Pisarze doby patrystyki przechodzili swobodnie od sformułowań pochodzących z praktyki modlitewnej czy liturgicznej do twierdzeń dogmatycznych. Z danych teologicznych wnioskowali na rzecz zasad życia ascetycznego, co świadczy o tym, że zakładali, iż dziedziny tak sobie bliskie – a jednak dość odrębne – należą do przestrzeni tego samego dyskursu i poruszanych zagadnień¹.

¹ R.L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, rozpoczyna swój przegląd wczesnej myśli chrześcijańskiej twierdzeniem, że religia chrześcijańska jest bezwzględnie rytualna, bezkompromisowo moralna i nieapolotegicznie intelektualna (xiii). Ta charakterystyka jest niewątpliwie prawdziwa w odniesieniu do okresu dotyczącego pracy autora, lecz już mniej akuratna, gdy idzie o okresy późniejsze. Podobnie jak Wilken i ja okres patrystyczny opisuje A. Louth, ale uznaje on późniejszy rozdział zagadnień dogmatycznych i mistycznych. Jednakże widzi on zbliżenie pomiędzy tymi dwoma polami w myśli Bartha i Balthasara (zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, xi-xiii). Opisuje teologię patrystyczną w sposób korespondujący z charakterystyką życia monastycznego według Leclerqa, mimo że interesuje się on głównie autorami średniowiecznymi i zadaje sobie trud rozróżnienia między teologią monastyczną a scholastyczną (zob. J. Leclerq, *The Love of Learning and the Desire for God: a Study of Monastic Culture*, tłum. C. Misrahi, New York 1961, *passim*, Szczeg. 5).

Takich założeń współczesna teologia nie czyni. Wprawdzie można w niej znaleźć pewne odwołania do praktyk liturgicznych czy sakramentalnych², jednak teologia akademicka rzadko nawiązuje do modlitwy czy kultu, a jeszcze rzadziej do takich dziedzin ascetycznych jak post czy kontrola gniewu. Wręcz odwrotnie. Współczesne prace z zakresu duchowości są w takim samym stopniu wyzute z teologicznego wglądu, w jakim prace z zakresu teologii nie są zainteresowane duchowością. Rozpisują się bez czytelnego zakorzenienia w teologii, a niektóre wręcz aktywnie zniechęcają do potyczek intelektualnych (choć trzeba przyznać, że czasem przejawiają zainteresowanie dyscyplinami ascetycznymi). Lwia część twórczości z zakresu współczesnej duchowości otwarcie sugeruje, że myślenie szkodzi modlitwie, że ludzie współcześni zbyt wiele myślą pojęciami ogólnymi, a zatem jeśli chcą stać się ludźmi modlitwy lub świętymi, powinni oduczyć się nawyku złego myślenia³.

We współczesnej duchowości założenie aktu poznawczego wskazuje na czynnik jasno odróżniający ducha pism patrystycznych i współczesnych: przesunięcie roli intelektu. W teologii patrystycznej funkcja intelektu, służąca artykułowaniu podobieństwa człowieka do Boga oraz środki, dzięki którym jesteśmy w stanie wzrastać ku Bogu, pozwalały na eksplorację kluczowych tematów teologii dogmatycznej i spekulacyjnej. Równocześnie pozwalały one na dyskusję wokół takich zagadnień ascetycznych, jak chociażby rozumowe porządkowanie naszych zmysłów. Podkreślanie intelektu, jako boskiego atrybutu, ostatecznej władzy ludzkiej i podstawy uswięcenia człowieka, pozwalało teologom wczesnego Kościoła, uprawiać teologię na polu ściśle akademickim i duchowym w taki sposób, jaki współcześnie zaledwie można sobie wyobrazić. Jedną z głównych tez postawionych w niniejszym studium jest twierdzenie, że w teologii patrystycznej brak napięcia, a nawet właściwej sobie różnicy, pomiędzy tymi dwoma polami powinno się przypisać systematycznej roli umysłu wewnątrz teoretycznych ram większej całości. Rola ta zastrzega, że *telos* [celem – przyp. tłum.] osoby ludzkiej to inteligentna adoracja Boga, a właściwą funkcją teologii chrześ-

² Na przykład G. Wainwright, *Doxology: the Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York 1980, który tworzy teologię systematyczną wokół liturgii, ale jego metodologia zdaje się mieć mały wpływ na tę dziedzinę. Jego podejście liturgiczne jest po prostu podejściem nieokreślonym, stojącym z dala od współczesnych teologii. Wystarczy wskazać, że pochodzi ono z epoki, której cechy teologiczne różnią się znacznie od cech teologii wczesnych wieków chrześcijaństwa.

³ Typowym przykładem jest tutaj niezwykle popularna, choć w wielu aspektach wysoce wartościowa, książka A. De Mello, *Sadhana: Ścieżka do Pana Boga*, tłum. A. Wiśniewska-Walczuk, Warszawa 1991.

cijańskiej jest właśnie wywołanie aktu takiej adoracji. Z tego powodu teologie okresu patrystyki są z natury rzeczy teologiami kontemplacyjnymi.

Celem niniejszego studium jest częściowo odkrycie kontemplacyjnego i duchowego wymiaru dzieł, które najzwyczajniej można by czytać jako prace dogmatyczne, czy wręcz polemiczne. Innym celem jest wyraźne określenie teologicznych rysów tekstów jawiących się wyłącznie jako teksty ascetyczne. Fakt, że oba rodzaje tekstów wyłaniające się z tego studium są do siebie podobne, sugeruje, iż w interesującym nas okresie rozróżnienie na teksty dogmatyczne i ascetyczne nie miało wielkiego znaczenia. Potwierdza to dobitnie ich charakterystyka teologiczna. Nakreślanie roli intelektu w wymienionych tekstach wymaga od czytelnika zwrócenia uwagi na związki systemowe zachodzące między nimi: jak przedstawiano rolę intelektu w stosunku do innych składników ludzkiej natury, takich jak wola i ciało, oraz jakie podwaliny daje intelekt pod wzrost człowieka na obraz Boży. Nakreślenie tych kwestii domaga się ze swej strony zwrócenia uwagi na życie duchowe ich autorów.

W tym miejscu można by się zatrzymać, by odpowiedzieć najpierw na pytanie o odniesienie terminu „systematyczna” do teologii patrystycznej⁴. Czy teologia patrystyczna nie jest pre-systematyczna? Czy pierwsze systematyczne teologie chrześcijańskie nie są *summae* szkół średniowiecznych? Odpowiedź na pierwsze pytanie brzmi „nie”, nawet jeśli odpowiedź na drugie pytanie będzie wątpliwie twierdzącą – i to nie więcej niż wątpliwie, biorąc pod uwagę przypadki Orygenesisa *O zasadach*, Damascenńczyka *Wykładu wiary prawdziwej* oraz w miniaturowej formie *Nauki katechetycznej* Grzegorza z Nyssy. Nawet jeśli pominąć te teksty, to okaże się, ni mniej, ni więcej, że trudno zdefiniować coś takiego jak *bliżej nieokreślona* teologia systematyczna w okresie patrystycznym, co jest już kwestią zupełnie różną od systematycznej natury owej teologii. Pod terminem *bliżej nieokreślonej teologii systematycznej* kryje się bowiem desygnat pojedynczego dzieła przed-

⁴ Liczni autorzy na poziomie ogólnym i szczegółowym odmawiają teologii patrystycznej tytułu systematycznej. Na poziomie szczegółowym zob. osąd H. Crouzela w jego studium Orygenesisa, *O Początkach*, które przytaczam w rozdz. 3. Na poziomie ogólnym R.D. Young stwierdza, że „we wczesnym okresie chrześcijańskim nie istniała taka rzecz jak teologia systematyczna czy scholastyczna” (zob. *Theology in the Early Church*, w: *Communio* 24 (1997) 681); warto zwrócić uwagę na związek terminów „systematyczna” i „scholastyczna”. W dalszym toku autorka uznaje, że jedną z głównych cech charakterystycznych teologii patrystycznej jest „intelektualna wszechstronność”, którą opisuje jako „zdyscyplinowane uzdolnienie objaśnienia całej rzeczywistości...w odniesieniu do jej boskiego Stworzyciela”, co w znacznej części określa, czym jest teologia systematyczna, zakładając, że jej wszechstronność zawiera w sobie spójność, a przynajmniej niesprzeczność (zob. tamże, 688-89).

stawiającego w uporządkowanym porządku obszerny zespół zajmowanych stanowisk. Drugie rozumienie tego terminu dotyczy form rozumowania wyłożonych w danym tekście (chodzi o przejście od jednego stanowiska do drugiego, na przykład od doktryny o Bogu do antropologii) oraz spójności danych zewnętrznych i wewnętrznych (na przykład Biblii i liturgii). Teologia patrystyczna jest w tym drugim znaczeniu wysoce systematyczna, pokazuje bowiem, że jej autorzy byli niezachwianie świadomi całościowego charakteru ich refleksji – obraz ludzkiego kosmosu i życia ludzkiego *coram Deo* – czego źródło leży w boskim umyśle, a która to refleksja z kolei musi być uporządkowana i rozumna, nawet jeśli ludzie są jedynie niedoskonale uzdolnieni do uchwycenia jego treści lub zamysłu. Systematyczna świadomość teologów doby patrystyki odzwierciedla rolę intelektu w ich pracy: chcą, aby w tym, co piszą, odzwierciedlał się uporządkowany boski ład kosmosu. Istniejące w swojej systematyczności teologiczne *ratio* odzwierciedla boskie *ratio*, a pochodzące od Boga ludzkie *ratio* jest zdolne uchwycić jedno i drugie, a w konsekwencji adorować.

Systematyczna jakość tej teologii łączy się istotnie z rolą intelektu. Założenie, że wszystko, co istnieje, utożsamia się z boską mądrością (to znaczy jest Bogiem) albo zostało stworzone przez tę mądrość, postuluje *ratio* jako leżące u podstaw możliwie każdego przedmiotu kontemplacji. Nawet jeśli rozumna harmonia stworzenia została zniszczona przez upadek Adama, to żadne ludzkie działanie nie jest w stanie całkowicie odrzucić tego boskiego zamysłu. Kosmos i wszystko, co w nim istnieje, ciągle odzwierciedla kreatywną i podtrzymującą je w bytowaniu boską inteligencję. Obstawanie przy racjonalności człowieka, zachowanej nawet po rajskim upadku, pochodzi z przekonania, że bierze ona swój początek w boskiej mądrości. W opinii Ojców zakwestionowanie pierwszego skutkowałoby koniecznością zakwestionowania drugiego. Ich pełna nadziei ocena ludzkiego intelektu różni się więc zasadniczo od jakiegokolwiek apoteozy Rozumu przez Oświecenie: nie celebruje się ludzkiej godności i autonomii, ale piękno boskiego Umysłu odbite w stworzeniu. Ponieważ właściwy kult Boga pociąga za sobą uznanie ludzkiej otwartości na rozumną refleksję, Ojcowie nie mogą stoczyć się w jakiś pesymistyczny apofatyzm utrzymujący, jakoby porządek wszechświata, czy wręcz sama natura boska, leżały całkowicie poza zasięgiem ludzkiego poznania. Ponadto zakwestionowanie ludzkiej zdolności do choćby niejasnego poznania Boga równałoby się uznaniu, że Bóg świadomie pozbawił człowieka jedynych środków do osiągnięcia dobrego, szczęśliwego i świadomego życia, a w konsekwencji odmówiłby stworzeniu jakiegokolwiek celowości istnienia. Zważywszy na to, że teologia polega na przedstawianiu

Boga, kosmosu i związku między nimi, musi więc ona odzwierciedlać zarówno boskie *ratio*, jak i pochodzącą z bóstwa ludzką zdolność do objęcia umysłem tego *ratio*, a zatem musi też być sama w sobie systematyczna, to znaczy logiczna, uporządkowana i konsekwentna.

Porządek i konsekwencja tekstów patrystycznych są specyficznego rodzaju i już z samej swej natury wykluczają sposoby mogące sprowadzić je do ogólnego zbioru pytań, jakie miałyby stanowić przedmiot niniejszego opracowania. Nasze studium nie zajmuje się *per se* badaniami epistemologii patrystycznej, chociaż z konieczności dotyka różnorodnych kwestii epistemologicznych. Opracowanie, które mamy w ręku, nie szuka odpowiedzi na pytanie, czy zdaniem Ojców Kościoła poznajemy rzeczywistość przez przypominanie sobie tego, co zostało raz wyciśnięte w naszej pamięci, a co z jakichś powodów zapomnieliśmy, czy też dzięki zręcznemu pokierowaniu resztkami zmysłowych doświadczeń pozostawionych w pamięci (złudzenia), albo wreszcie przy pomocy całkowicie innych środków. W każdym razie byłoby trudno znaleźć odpowiedzi na te pytania. W tych kwestiach Ojcowie rzadko wypowiadają się bezpośrednio, bo chociaż operują na założeniach filozoficznych, z których niektóre są jasno wyłożone, nie są oni filozofami, ale teologami, a pytania, jakie sobie stawiają, są w całości pytaniami teologicznymi, poddanymi eksploracji przy pomocy narzędzi teologicznych. Zainteresowanie pamięcią skupia się u Ojców nie na tym, jak osiąga się i jak przebiega ogólny proces zdobywania informacji, ale na roli pamięci w uporządkowaniu relacji między człowiekiem a Bogiem.

Nasze studium nie stawia sobie za cel wyjaśnienia zwyczajów językowych leżących w zakresie pól semantycznych takich pojęć jak „umysł” czy „intelekt”. Takie przedsięwzięcie skazane byłoby z góry na porażkę, gdyż w tekstach patrystycznych prawie całkowicie brak definicji umysłu czy intelektu (w książce obu tych terminów używam zamiennie). Fakt, że pisarze analizowani w tym studium nie zdefiniowali takich pojęć jak *mens* czy *nous*, albo że greccy autorzy nie wyjaśnili, jak odróżnić na przykład *nous* od *gnōmē*, stanowi tylko część problemu. Innym problemem jest to, że nie można określić patrystycznej koncepcji intelektu jedynie na podstawie wykorzystania pojedynczych wyrażen. Twierdzenie, że Boga poznaje się w pewien określony sposób, oznacza, że to, co się mówi na ten temat, ma znaczenie dla wyjaśnienia, jak nasza „myśl” pojmuje Boga, nawet jeśli nie użyto słowa „myśl” lub jakiegoś terminu analogicznego. Również utrzymywanie, że można sobie wyobrazić Boga wyłącznie przy pomocy Pisma Świętego, bez wsparcia logiki – nawet jeśli nie mówi się przy tej okazji o myśleniu jako takim – oznaczać będzie postulat ograniczenia ludzkiego myśle-

nia dedukcyjnego. Gdy jakiś termin wydał mi się szczególnie nieobojętny, to od czasu do czasu brałam w nawias łacińskie lub greckie słowa i zdania stojące za tekstem, do którego się odwoływałam. Subtelna wielobarwność odcieni znaczeniowych między ściśle związanymi ze sobą terminami ma, w większości przypadków, niewielki związek ze studium interesującym się systematycznymi interakcjami *źródeł* i zagadnień teologicznych⁵.

Liczne kluczowe pojęcia odnoszące się do intelektu są nieobecne w tekstach patrystycznych, a nawet jeśli takowe można by w nich odnaleźć, to i tak nie oddawałyby one pełni istotnych znaczeń konkretnych desygnatów. Z tego też powodu w naszej pracy szukamy sposobów, w jakie przenikają się szerokie pola zainteresowań. Będziemy śledzić najważniejszy ze związków, czyli związek pomiędzy intelektem boskim i ludzkim. Powiązanie to jest istotne dla teologii chrześcijańskiej z dwóch różnych względów. Po pierwsze, chociaż Ojcowie często zakładają istnienie myśli w Bogu, a rzadziej zadają sobie trud specyficznego jej określenia, to interesują się oni kojarzeniem *imago Dei* w człowieku właśnie z myślą, z ludzkimi zdolnościami racjonalnymi w różnym stopniu od ewentualnego utożsamienia tego z prostym założeniem, że zdolność myślenia jest istotną częścią tego, co znaczy być stworzonym na obraz Boży. Z natury swojej ten ruch polega na relacji wzajemnego stosunku myśli boskiej i ludzkiej. Jedną z rozstrzygających cech chrześcijańskiej antropologii jest odmowa zdefiniowania człowieczeństwa wyłącznie w kategoriach ludzkich. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można zrozumieć, co to znaczy być człowiekiem, jedynie przez spojrzenie na to, co nie-człowiecze, czyli na boskiego Stwórcę i źródło życia. Ta procedura pociąga za sobą nie tylko stawianie twierdzeń określających naszą relację do osób Trójcy Świętej, ale również tworzenie pewnych założeń o naturze boskiej jako takiej, gdyż wyobrażenie sobie tej ostatniej skutkuje przynajmniej jakąś formą upodobnienia się do niej. Cały wykład o *imago Dei* jest zatem równoległe wykładem o człowieczeństwie,

⁵ Mój zasadniczy stosunek do terminologii różni się od podejścia A. Loutha kładącego nacisk na nieprzetłumaczalność i niekorespondencyjność kluczowych terminów angielskich i greckich (zob. *The Origins of Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, s. xv). Nie byłabym skłonna, tak jak to czyni Louth, rozdzielać *nous* od czynności dyskursywnego myślenia (choć oczywiście w żaden sposób nie ogranicza się do takich czynności), a chociaż istotna część niniejszego studium polega na podkreśleniu szerszego znaczenia, jakie pojęcie „*umysł*” ma we współczesnym języku angielskim niż w literaturze patrystycznej, to nie podzielałam jego wątpliwości co do tłumaczenia tego pojęcia jako „umysł” czy „intelekt”. Zapraszam raczej czytelnika do rozszerzenia swojej opinii o „umysle” niż do podpisania się pod tezą o nieprzetłumaczalności niektórych słów. [Wieloznaczny angielski termin „*mind*” oddaję w przekładzie polskim jako *umysł* – przyp. tłum.].

o boskiej naturze odbitej w obrazie oraz o relacji człowieczeństwa do bóstwa. Ujmując to innymi słowami: każda doktryna o *imago Dei* jest miniaturową teologią systematyczną.

Ludzki intelekt nie kieruje się jedynie *ad extra*, to znaczy do bóstwa, ale też *ad intra*, to jest do innych komponentów ludzkiej natury, a mianowicie do woli i ciała. Chociaż Ojcowie, idąc za Księgą Rodzaju, przyjęli jako kamień węgielny swojej antropologii fakt, że człowiek jest obrazem Boga, to przyjęli także, idąc za nauką tej samej księgi, że konstytutywne dla ludzkiej natury jest boskie nadanie ciała. Stąd żadna antropologia, aspirująca do miana chrześcijańskiej, nie może pominąć ciała, traktować go jako okresową niedogodność, zło lub przeszkodę do zbawienia czy poznania Boga. To jest punkt, w którym platonizująca tradycja chrześcijańska z pewnością rozstaje się z różnorodnymi formami platonizmu. Jednakże, tak jak dalece teologia chrześcijańska podkreśla myśl i jej zdolność do percepcji bóstwa, równoległe musi ona określać relację tej myśli do ludzkiego ciała w sposób, który nie czyni szkody żadnemu z tych elementów, ani też nie kwestionuje kreatywnej intencji stojącej za sprzęgnięciem tych elementów razem.

Relacja istniejąca między myślą a ciałem zwiastuje jej większą rolę jako swoistej „głowy domu”, to jest osoby ludzkiej; wskazuje równocześnie na doniosłość woli w tym schemacie, bowiem myśl pozbawiona woli nie mogłaby przetłumaczyć na język akcji ciała lub *nie-ciała* [oryg. ang. *no body* – przyp. tłum.] tego, co ona sama przewiduje. Jednakże w takim samym stopniu działania pozbawione elementu świadomej intencji nie są działaniami chcianymi, więc wola porusza się na żądanie myśli, a zatem w pewnym sensie pozostaje zawsze drugorzędna w stosunku do niej. Ta niezbędna i systematyczna relacja między myślą a wolą wskazuje na związek jeszcze dalszy: kontemplacji z etyką oraz teologii z ascezą.