

MNICH I FILOZOF

źródła monastyczne **monografie 9**

Redakcja naukowa:

Michał Tomasz Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

ANNA KAZIMIERCZAK-KUCHARSKA

MNICH I FILOZOF

ELEMENTY ŻYCIA FILOZOFICZNEGO
W MONASTYCYZMIE
WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIM
OD JEGO POCZĄTKÓW DO VI W.



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Recenzje:

PROF. DR HAB. AGNIESZKA KIJEWSKA

PROF. DR HAB. JACEK SALIJ

Redakcja tomu:

ELŻBIETA WIATER

Opracowanie graficzne:

JAN NIEĆ

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

L.dz. 98/2019, Tyniec, dnia 7.05.2019

† Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-7354-910-4

Wydanie pierwsze – Kraków 2021

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków

tel.: +48 (12) 688-52-90

tel./fax: +48 (12) 688-52-91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Wykaz skrótów7
Przedmowa. Ścieżka doskonałości9
Od autora.	17
Wstęp	19
Rozdział I: Nawrócenie na życie filozoficzne jako archetyp nawrócenia chrześcijańskiego	29
1. Rozumienie sposobu życia filozoficznego w starożytności pogańskiej	30
2. Rozumienie filozoficznego sposobu życia we wczesnym chrześcijaństwie	49
3. Nauki protreptyczne	59
4. Nawrócenie na filozoficzny i jednocześnie chrześcijański sposób życia	77
Rozdział II: Zewnętrzny wymiar ascezy – jak postrzegano i opisywano filozofa i mnicha	93
1. Zewnętrzny wymiar życia ascetycznego	94
2. Ideał mędrca – człowieka wykraczającego ponad ludzką naturę	103
3. Przebóstwione życie chrześcijan	126
Rozdział III: Kontemplacja rzeczywistości i Boga owocem ascezy wewnętrznej.	145
1. <i>Prosoche</i> jako ćwiczenie duchowe niezbędne do kontemplowania rzeczywistości i Boga	145
2. <i>Praktike</i> wewnętrzną ascezą myśli	173
3. Kontemplacja Boga w filozofii pogańskiej	182
4. Kontemplacja Boga w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim.	200

Rozdział IV: Wtajemniczenie w misteria215
1. <i>Wyrocznie Chaldejskie</i> oraz <i>Corpus Hermeticum</i> jako źródła praktyk tajemnych	215
2. Spór o skuteczność rytów teurgicznych	223
3. Święty Antoni Pustelnik jako mnich wtajemniczony w misteria	242
4. Pseudo-Dionizy Areopagita – wizja mnicha jako uczestnika misteriów	246
Zakończenie.255
Bibliografia263
Indeks imion i nazw własnych273

Wykaz skrótów

- DM JAMBLICH, *De mysteriis (On the Mysteries)*, przekł. E.C. CLARKE, J.M. DILLON, J.P. HERSCHBELL, Atlanta 2003 (Writings from the Greco-Roman World, 4).
- HL PALLADIUSZ, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, przekł. S. KALINKOWSKI, *ŻrMon* 12, 1996.
- PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca, wyd. J.P. MIGNE, vol. 1–161, Parisiis 1857–1866.
- PSP Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969–
- VA Św. ANTONI, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. ZBIOROWY, *ŻrMon* 35, 2005.
- ŻrMon Źródła Monastyczne, Kraków 1993–
- ŻrMon 11 *Pachomiana Latina*, przekł. A. BOBER, W. MILISZKIEWICZ, M. STAROWIEYSKI, 1996.
- ŻrMon 14 LECLERQ J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przekł. M. BORKOWSKA, 1997.
- ŻrMon 18 EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przekł. ZBIOROWY, 2007.
- ŻrMon 19 BUNGE G., *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe*, przekł. J. BEDNAREK, A. JASTRZĘBSKI, A. ZIERNICKI, 1998.
- ŻrMon 21–22 DESPREZ V., *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, t. 1–2, przekł. J. DEMBSKA, 1999.
- ŻrMon 26 POSSYDIUSZ Z KALAMY, *Żywot św. Augustyna*, przekł. P. NEHRING, 2002.
- ŻrMon 36 EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 2, przekł. ZBIOROWY, 2007.

ŹrMon 37–38 GUILLAUMONT A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1–2, przekł. S. WIRPRZANKA, 2006.

ŹrMon 53 HIRSCHFELD Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, przekł. K. TWARDOWSKA, 2010.

Dzieła Ewagriusza z Pontu

Antirrh. *Antirrheticos* (O sporze z myślami), [w:] ŹrMon 36.

Cap. cogn. *Capita cognosticiva* (Rozważania), [w:] ŹrMon 36.

De mal. cog. *De malignis cogitationibus* (O różnych rodzajach złych myśli), [w:] ŹrMon 18.

De octo spirit. *De octo spiritibus malitiae* (O ośmiu duchach zła), [w:] ŹrMon 18.

De or. *De oratione* (O modlitwie), [w:] ŹrMon 18.

Ep. *Epistulae* (Listy), [w:] ŹrMon 18.

Ep. ad Mel. *Epistula ad Melaniam* (List do Melanii), [w:] ŹrMon 36.

Gn. *Gnosticus* (O poznaniu), [w:] ŹrMon 18.

Pr. *Practicus* (O praktyce ascetycznej), [w:] ŹrMon 18.

Tract. ad Eul. *Tractatus ad Eulogium monachum* (Traktat dla Eulogiusza mnicha), [w:] ŹrMon 36.

Przedmowa

Ścieżka doskonałości

Już od momentu pojawienia się chrześcijaństwa w świecie starożytnym było ono postrzegane jako filozofia. Działo się tak nie tylko dlatego, że znani już antycznemu światu filozofowie byli przekonani o istnieniu najwyższego Boga, ale także dlatego, że chrześcijaństwo wiązało się nierozwalnie z dążeniem ku doskonałości, z pewnym sposobem życia, który wynikał z kontemplacji prawdy. W późnym Cesarstwie Rzymskim w taki sposób patrzono również na Żydów, których nazywano „narodem filozofów”¹. Skoro zaś chrześcijaństwo wywodziło się z judaizmu, to jasne jest, że także w tym należy upatrywać korzeni traktowania chrześcijaństwa jako filozofii Chrystusa.

Nazywanie chrześcijaństwa filozofią nie było jednak jakąś formą postrzegania narzuconą wyznawcom Chrystusa z zewnątrz, ale sami chrześcijanie chcieli być tak postrzegani i tak siebie przedstawiali. Niewątpliwie wiązało się to z faktem, że w Cesarstwie Rzymskim z trudem tolerowano wszelkie niesprawdzone nowości. Z tej racji apologeti usiłowali za wszelką cenę wykazać, że chrześcijanie nie wprowadzają rzeczy nowych, a korzenie ich religii nie tylko sięgają do Starego Testamentu, ale mają swoje drugie źródło także w samej antycznej kulturze pogańskiej. Dlatego właśnie szukanie w ówczesnym dziedzictwie kulturowym punktów stycznych z chrześcijaństwem służyło jego obronie. Jak słusznie zauważa Benedykt XVI, apologeti nie mogli znaleźć rzeczy wspólnych z istniejącymi w Cesarstwie religiami pogańskimi, mogli jednak, i znaleźli je w greckiej filozofii. Chrześcijaństwo było więc przedstawiane jako prawdziwa filozo-

¹ Zob. W. JAEGER, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka „paideia”*, przekł. K. BIELAWSKI, Bydgoszcz 2002, s. 50n.

fia, a Chrystus stawał się w pismach apologetów jedynym i prawdziwym filozofem².

Nie można jednak twierdzić, że chodziło tylko o obronę przed prześladowaniem. Filozofia grecka zostaje wybrana jako pewna zewnętrzna postać, w jakiej chrześcijanie chcą przedstawić się antycznemu światu, z powodu głębokich podobieństw, które czyniły przybranie takiej szaty jeszcze bardziej naturalnym. Chrześcijanie bowiem nie tylko dysponowali pełnią prawdy objawionej przez Chrystusa, ale w Jego Osobie mieli także doskonały wzór życia, który wiódł człowieka do szczęścia płynącego ze zjednoczenia z Bogiem. Apologeci wielokrotnie podkreślali, że ich religia jest prawdziwą filozofią dlatego, że najskuteczniej prowadzi człowieka do Boga. Krytyka filozofii pogańskiej zaś w większości przypadków nie dotyczyła tego, co mówi ona o Bogu, ale tego, że pogańscy filozofowie, posiadając jakąś część prawdy o rzeczach boskich, nie potrafili zastosować jej na drodze do doskonałości. Zatem ich słowa są bardzo często słowami prawdy, ale ich życie staje się jej drogą w bardzo nielicznych przypadkach. Wielkość i prawdziwość chrześcijaństwa wyrażała się, tak widzieli to apologetyci, także w tym, że podczas gdy niepewna droga filozofii była dostępna tylko nielicznym, to każdy mógł stać się chrześcijaninem i jako taki miał zawsze otwartą w Chrystusie drogę do szczęścia³.

W tym sensie chrześcijaństwo stawało się wypełnieniem starożytnego ideału, który miał na celu odpowiedź na głębokie pragnienie obecne w duszy każdego człowieka. Starożytni Grecy odkryli bowiem w sobie pragnienie doskonałości, które domagało się realizacji, domagało się odjęcia działań wykraczających poza codzienność i zwykłe ludzkie dążenia. Aby wejść na tę drogę realizacji samego siebie, trzeba było starać się o coś więcej, czyli o zdobycie prawdy o sobie i świecie oraz o życie zgodne z odkrytą prawdą. Tylko w ten sposób można było dążyć do osiągnięcia pełni,

² Zob. BENEDYKT XVI, *Prawda w teologii*, przekł. M. MIJALSKA, Kraków 2005, s. 11n.

³ Taki stosunek apologetów do filozofii przedstawiłem w moim tekście *Chrześcijaństwo przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw chrześcijan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20/1 (2007), s. 104–111.

która już bardzo wcześnie zaczęła być kojarzona z upodabnianiem się do tego, co boskie⁴.

Realizacja takiego ideału wymagała nie tylko wyjścia poza zwykły bieg codziennych spraw. Życiu filozoficznemu od zawsze towarzyszyło zajęcie postawy, która polegała na pewnym opuszczeniu społeczeństwa i innych ludzi. Aby zrozumieć rzeczywistość, trzeba było przyglądać się sobie i biegowi rzeczy niejako z zewnątrz⁵, uczynić samego siebie obserwatorem kontemplującym nie tylko ludzkie zachowania i sposób życia, ale równie ważne było obserwowanie samego siebie, własnych pragnień i dążeń. Postawa taka wymagała wewnętrznej dyscypliny a także całkowitej szczerości wobec samego siebie. Prawdziwy filozof nie tylko chciał stać się obiektywnym obserwatorem innych, ale także w sobie musiał odkryć namiętności, które mogły go zwieść. Dopiero wtedy mógł podjąć walkę o uwolnienie myślenia od spraw ciała. Dlatego właśnie ideałem filozofa stał się Sokrates, który w pełni potrafił panować nad sobą i nie poddawał się pragnieniom osiągnięcia cielesnej przyjemności i bezwarunkowej ucieczki od bólu. Nawet w ideale stoickim, w którym podkreślano, że człowiek nie powinien stronić od obowiązków wynikających z zajmowanej w społeczeństwie pozycji, podejmowanie ich miało się odbywać w sposób całkowicie świadomy i beznamiętny. Tym samym także i tutaj mamy do czynienia z postawą, która w istocie jest skazaniem siebie na samotność, nawet jeżeli jest się w centrum wydarzeń, co najlepiej możemy zobaczyć w postaci Marka Aureliusza. Zatem już w postaciach wiel-

⁴ Przekonanie o bliskości filozofa z tym, co boskie, odnajdujemy już u samego Pitagorasa, co więcej, uważa się dziś, że sam termin „filozofia” (umiłowanie mądrości) miał religijne konotacje (zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E.I. ZIELIŃSKI, t. 1, Lublin 1994, s. 53). Motyw ten przewija się przez całą filozofię starożytną, jednak najlepiej jest widoczny w okresie mediopłatońskim i neopłatońskim, kiedy już otwarcie uważano, że doskonałość polega na zjednoczeniu z najwyższym Bogiem.

⁵ Postawa filozofa, który obserwuje rzeczywistość, przygląda się jej z zewnątrz, starając się zrozumieć, o co w niej chodzi, jest widoczna już w przekazaniu przez Cyncerona opowiadaniu o tym, jak powstał termin filozofia, zob. CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie* V,3,7–9 [w:] TENŻE, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przekł. W. KORŃATOWSKI, J. ŚMIGAJ, Warszawa 1961, s. 685n.

kich filozofów możemy zobaczyć przekonanie o pewnym niepasowaniu do świata, o tym, że na ścieżkę doskonałości można wejść tylko w samotności, choćby była ona zamknięciem się w „wewnętrznej twierdzy” wśród zgiełku spraw codziennych.

To samo pragnienie doskonałości wyprowadziło na pustynię św. Antoniego. Jak podaje nam św. Atanazy, owo pragnienie ten młody i bogaty człowiek odkrył w sobie, słysząc pouczenia Jezusa, które zaczynają się właśnie od słów: *Jeśli chcesz być doskonały* (Mt 19,21)⁶. Choć mamy tu już do czynienia z nowym ideałem chrześcijańskiego życia, które wykracza poza doskonałość naturalną, to zupełnie oczywiste stają się także wspólne elementy łączące życie monastyczne z życiem filozoficznym. Oddzielenie od świata, przyglądanie się własnym pragnieniom i temu, co jest w sercu, prosty sposób życia – to wszystko były postawy znane już filozofom. Niewątpliwie mniej popularny był wcześniej radykalizm i surowość życia, ale także i one były przecież praktykowane i postulowane przez cyników. Nie tylko sam sposób życia filozoficznego, ale także forma praktykowania filozofii w szkole, w wąskiej grupie uczniów bardzo przypominają formy życia zakonnego. Oczywiście może paść tutaj zarzut, że filozofia to domena nielicznych ludzi wykształconych, którzy w pierwszym rzędzie pragną kontemplować naturę świata i studiować, podczas gdy ruch monastyczny był na początku dziełem ludzi prostych. Jednak jeżeli spojrzymy na to przez pryzmat cytowanych wcześniej poglądów apologetów, to jasnym się stanie, że także ta praktyka łączy się ze specyfiką powołania chrześcijańskiego. Filozof właśnie dlatego czynił tak wielkie wysiłki dla poznania prawdy, ponieważ jej nie posiadał, a przynajmniej nie posiadał jej w takim stopniu i nie nabrał co do niej takiej pewności, aby móc od razu poświęcić jej całe swoje życie. Tymczasem chrześcijanin uważał się za tego, któremu prawda została objawiona w Chrystusie. Zatem każdy ochrzczony posiada prawdę przynajmniej na tyle, aby być całkowicie pewnym, że Prawdzie tej chce poświęcić całe swoje życie i dla Niej chce wyrzec się wszystkiego, co Nią nie jest. Być może dlatego żo-

⁶ Zob. ŚW. ATANAZY, *Żywot Antoniego 2*, [w:] ŚW. ANTONI, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. ZBIOROWY, *ŻrMon 35*, 2005, s. 76n.

nierze, wielbłądnicy i chłopi, jasno dostrzegając czystym sercem siłę tej Prawdy, byli w stanie wszystkiego się dla niej wyrzec, przyjmując surowy sposób życia. W ten sposób także w życiu monastycznym znalazł swój wyraz ideał prawdziwej filozofii, która jest tak skuteczna, że każdego jest w stanie doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem i szczęścia, bez ograniczenia oddziaływania tylko do garstki wybranych i wykształconych.

Jednak nie oznacza to wcale, że życie monastyczne nie pociągało ludzi wykształconych, czego najlepsze przykłady mamy w postaciach św. Augustyna, Ewagriusza z Pontu czy nawet Pseudo-Dionizego Areopagity. Ich świadectwo ma dla nas szczególną wartość, ponieważ właśnie znajomość filozofii i związanego z nią sposobu życia w ich przypadku powodowała świadome stosowanie w chrześcijańskiej ascezie praktyk znanych z pism neoplatoników czy stoików. Takie zabiegi, w moim przekonaniu, nie mogą być postrzegane jako świadectwo ułomności chrześcijańskiego monastycyzmu, który wobec swoich braków musiał się odwoływać do praktyk filozofów. Raczej należałoby uważać, że właśnie w nim te filozoficzne ćwiczenia duchowe w pełni rozkwitły i zostały jeszcze bardziej udoskonalone. Nie chodzi tutaj o to, że chrześcijanie byli ludźmi innego – lepszego gatunku. Chrześcijaństwo przynosi bowiem nie tylko prawdę o Bogu, ale także głosi, iż sam Bóg, przekraczając porządek natury, pomaga człowiekowi w osiągnięciu doskonałości oraz zjednoczeniu z Nim samym za pośrednictwem udzielanej człowiekowi łaski.

Koncepcja łaski rozumianej jako konkretne działanie Boga w duszy człowieka była w kulturze pogańskiej całkowicie nieznaną. Logiczne wydawało się stwierdzenie, że bogowie, tworząc świat, uczynili go na miarę swojej własnej doskonałości i nie było żadnego powodu, aby przypuszczać, że muszą w jakikolwiek sposób przekraczać ustanowiony przez siebie porządek. Najgłębszą prawdą objawienia chrześcijańskiego było zaś stwierdzenie, że porządek świata i ludzkiej natury został zakłócony przez grzech i właśnie dlatego łaska jest konieczna, aby można było do Boga powrócić. Prawda ta była chrześcijańską odpowiedzią na dylematy dręczące pogańskich filozofów, którzy na różne sposoby tłumaczyli sprzeczności istniejące w ludzkiej naturze. Z jednej strony bowiem, człowiek odkrywa w sobie pragnienie doskonałości, które kieruje go ku temu, co duchowe,

a z drugiej zaś – pragnienia cielesne, które także w nim istnieją, ściągają go nieustannie ku temu, co zmysłowe. Ten właśnie wymiar prawdy o człowieku sprawił, że tak atrakcyjne dla filozofów (zwłaszcza nurtu platońskiego) stawały się twierdzenia o pochodzeniu duszy z innej, lepszej rzeczywistości, z której została w jakiś sposób wyrwana i zrzędzeniem bogów albo z powodu własnej winy skazana na przebywanie w ciele. W takiej optyce życie filozoficzne zawsze będzie postrzegane jako próba wyrwania duszy z ciała – ćwiczenie się w śmierci (*meditatio mortis*).

Nauka o grzechu i łasce nadaje życiu monastycznemu zupełnie nowy, nieznan wcześniej wymiar. Troska o własną duszę i uśmierzenie popędów ciała służy tu raczej przywracaniu pierwotnej harmonii, której wzorem zawsze pozostanie wcielone Słowo⁷. W ten sposób, nawet jeżeli nie jest to wyraźnie zaznaczone, w życiu monastycznym zawsze w centrum pozostaje Chrystus, który jest najdoskonalszym Wzorem i Pełnią prawdy. Mnisi zresztą bardzo szybko dojdą do przekonania, że wysiłek Jego poznania nie może ograniczać się tylko do studiowania Pisma Świętego, ale należy także studiować traktaty pogańskich filozofów, ponieważ zawarte w nich ziarna prawdy pozwalają w innym świetle zobaczyć wielkość stworzenia i lepiej zrozumieć pełnię prawdy w Logosie. Dlatego właśnie praktyka studium stanie się tak ważna, bo nie tylko odsłania ziarna prawdy, lecz także jest drogą ćwiczenia siebie i wewnętrznej dyscypliny. Świetnie uwydatnia się tu pielęgnowana przez mnichów troska o to, aby nawet najmniejsze ziarno prawdy z pism filozofów nie zginęło i nie zostało pominięte, skoro dalej może służyć drodze doskonałości.

Mam nadzieję, że te krótkie rozważania zachęcą czytelnika do zapoznania się z opracowaniem dr Anny Kazimierczak-Kucharskiej, która podejmuje te kwestie w sposób bardziej metodyczny i wnikliwy. Autorka z wielką starannością opisuje to fascynujące spotkanie greckiej filozofii i chrześcijaństwa w osobach filozofa i mnicha. Oddając w ręce czytelnika tę książkę, mam głębokie przekonanie, że studiowanie wzajemnych re-

⁷ Jest to jasno widoczne np. u św. Augustyna, który, widząc, że Objawienie przynosi odpowiedź na te dylematy, traktuje Chrystusa jako „lekarstwo” i odpowiedź na nie, zob. św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* IV, XVIII, 24, przekł. M. STOKOWSKA, Kraków 1996, s. 179nn.

lacji życia monastycznego i filozoficznego nie jest tylko badaniem dawnej i przebrzmiałej przeszłości, ale raczej pokazuje pewną uniwersalną drogę aktualną także dziś. Kultura monastyczna bowiem nie niszczy, lecz przechowuje i udoskonala to, co już filozofowie z powodzeniem stosowali dla realizacji humanistycznego ideału. Niniejsze studium więc, z jednej strony, pokazuje pewną wspólną bazę natury ludzkiej, która niezależnie od wiary ma te same pragnienia głęboko zakorzenione w duszy. Z drugiej – właśnie dzięki porównaniu praktyki życia filozofów i mnichów, można lepiej dostrzec niezwykłość i oryginalność chrześcijańskiego ideału.

Tomasz Stępień

Od autora

Książka ta powstała jako owoc bardzo żywego zainteresowania ważnymi i silnymi zależnościami pomiędzy starożytną filozofią pogańską a chrześcijaństwem pierwszych wieków. Te dwa „światy” jedynie z pozoru nie mają ze sobą nic wspólnego. Kryją bowiem w sobie wiele podobieństw, lecz także – i co chyba wydaje się nawet ważniejsze – różnic, które na tle licznych zbieżnych elementów wydają się być niezwykle istotne. Niniejsze studium jest owocem wieloletnich prac nad zagadnieniem wspomnianych relacji, a rozważania na podstawie tych badań zawężone zostały do odniesień pomiędzy wybranymi filozofami pogańskimi i mnikami wczesnego chrześcijaństwa. Sposób życia filozofa i mnicha wręcz sam narzucił potrzebę głębszego i szerszego zbadania tego tematu. Praca nad nim, która z biegiem czasu stała się swoistym połączeniem badań naukowych oraz pasji, spowodowała nie tylko powstanie książki, lecz zaowocowała skutkiem znacznie poważniejszym. Kryje on w sobie tajniki zapoznania się z prostym, wynikającym z potrzeby serca i wiary życiem mnichów, jednocześnie zaś jest w nim tajemnica jakże filozoficznego sposobu życia, które sprawia, że mniszy świat staje się uporządkowany, systematyczny. Nie jest to zatem jedynie trwanie z dnia na dzień. Wiele dotychczasowych opracowań koncentrowało się głównie na podejmowaniu analizy życia filozofów i życia mnichów bez poszukiwania pewnych, wręcz narzucających się badaczowi, relacji między nimi. Są to zależności o tyle ważne, o ile potrafimy dostrzec w ich sposobie życia wiele podobieństw, jak i różnic. Nawrócenie, asceza, kontemplacja świata fizycznego oraz Boga, wtajemniczenie w misteria – świat filozofa i mnicha jest niezwykle bogaty, pozwala na zaadaptowanie go do niemal każdej płaszczyzny życia ludzkiego, które jest nastawione na rozwój oraz szeroko rozumiany wzrost duchowy.

Wielu osobom należą się ogromne podziękowania za pomoc i wsparcie w przygotowaniu tej książki. Nie sposób wymienić tu wszystkich, którym pomoc tę zawdzięczam. Przede wszystkim pragnę wymienić ks. prof. dr. hab. Tomasza Stępnia za niezwykle ważne wykłady z filozofii, które skierowały moje zamiłowania naukowe na najwłaściwsze z możliwych dróg, co zaowocowało przede wszystkim zainteresowaniem zależnościami między pogańską i chrześcijańską filozofią. Liczne wskazówki podczas wieloletnich seminariów naukowych, cierpliwość Księdza Profesora oraz jego otwartość w znacznej mierze przyczyniły się do powstania tej publikacji. Dziękuję serdecznie także prof. Arturowi Andrzejukowi oraz dr Izabelli Andrzejuk za wiele dobrych słów i doskonałą współpracę, której plan zawsze był na tyle elastyczny, by opracowanie to mogło powstać. Dziękuję również dr Magdalenie Płotce, że stanowiła dla mnie doskonałe zaplecze translatorskie podczas licznych tłumaczeń tekstów na język polski, a także za wiele długich i inspirujących dyskusji dotyczących życia mniszego. Dr. Michałowi Zembrzuskemu dziękuję za nieustanne зараżanie mnie pasją do podejmowania wciąż nowych badań naukowych. Dziękuję za jego otwartość umysłu, która pozwala spojrzeć na różne kwestie z wielu perspektyw. Ogromną wdzięczność pragnę wyrazić wobec Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec. Ojcu Szymonowi Hiżyckiemu dziękuję za spojrzenie na pierwotną wersję książki przychylnym okiem. Jednak największe podziękowania kieruję w stronę Daniela Kucharskiego za wsparcie wręcz w każdej chwili powstawania tej książki. Za cierpliwość, spokój ducha i za wciąż nieustającą wiarę, że dzieło to zakończy się sukcesem.

Wstęp

Problematyka swoistych związków zachodzących pomiędzy starożytną filozofią pogańską a monastycyzmem wczesnochrześcijańskim wydaje się być bardzo interesująca. Wynika to z tego, że rozumienie filozofii w starożytności radykalnie różniło się od czysto spekulatywnych wyjaśnień świata. Nie były one wykluczone, jednak najistotniejsza była postawa człowieka, który chciał być prawdziwym filozofem. Stąd słusznie sposób życia starożytnych filozofów pogańskich określa się dzisiaj mianem ćwiczeń duchowych, które mają na celu stopniowe doprowadzenie ćwiczącego do cnoty, co ma również ścisły związek z poszukiwaniem bytu najwyższego i kontemplowaniem go, dzięki czemu w II w. po Chrystusie św. Justyn Męczennik, zanim został chrześcijaninem, nawrócony na platonizm będzie głosił, że chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią, ponieważ jest drogą człowieka do Boga. Zatem prawdziwym filozofem w starożytności był nie ten, który zajmował się jedynie spekulacją, lecz ten, kto także w wymiarze praktycznym dążył do doskonałości, uprawiając szereg ćwiczeń duchowych.

Znaczne wpływy pogańskich filozofów na starożytne chrześcijaństwo są widoczne przede wszystkim w okresie intensywnego rozwoju filozofii neoplatonickiej od połowy III w. do VI w. po Chrystusie. Jest to również czas rozwoju monastycyzmu, którego początki sięgają III w. Za ojca ruchu monastycznego do dzisiaj uważa się św. Antoniego Pustelnika, który jako młodzieniec zaczął praktykować anachorecki sposób życia. Mnisi zwykle kojarzą nam się z rozwojem chrześcijaństwa w III w. po Chrystusie. Ogólnie rzecz ujmując, monastycyzm pojawia się jako reakcja na gwałtowny wzrost liczebności chrześcijan i zmiany związane z uznaniem ich religii za oficjalny kult imperium. Ponieważ przemiany te, paradoksalnie, mogły nie mieć dobrego wpływu na doskonałość realizacji życia chrześcijańskiego, pojawia się swoista forma zarówno indywidualnego, jak

i grupowego podejmowania jego trudu, która była radykalnie różna od życia ogółu. Głównie na Wschodzie – w Egipcie, Syrii oraz Azji Mniejszej – gdzie chrześcijaństwo na tak szeroką skalę dotarło wcześniej, również ruch monastyczny szybciej dochodzi do głosu. Natomiast sam Egipt już w IV w. stanowił kolebkę tej formy życia¹. Zaś termin *monachoi* odnoszący się do mnichów chrześcijańskich pochodzi ze znacznie wcześniejszego okresu – ze starożytnej filozofii pogańskiej. Już u Platona czy Arystotelesa, zaś później u Plotyna termin ten, wraz z przymiotnikami, które się z nim łączą, oznaczał coś, co robi się w jeden sposób, coś, co jest pojedyncze, czyli w jednym egzemplarzu². Następnie, już w przestrzeni monastycyzmu chrześcijańskiego, termin ten odnoszono zarówno do anachoretów, czyli mnichów żyjących w zupełnej samotności, często nazywanych także eremitami, oraz do cenobitów, czyli mnichów żyjących we wspólnotach.

Zatem rozwój monastycyzmu w Egipcie w IV w. po Chrystusie był jednoznaczny z pojawieniem się w Kościele nowego stylu życia, zarówno w postaci anachoreckiej, jak i cenobitycznej³. Już niewiele później, gdyż zaledwie po około stu latach, historycy piszący o ruchu monastycznym zauważają w nim znamieny rys życia Kościoła. Hermiasz Sozomen napisał o tym następująco:

Nade wszystko wsławili Kościół i wsparli jego naukę cnotami swego życia ci, którzy wówczas poświęcali się ideałowi monastycznemu. Jest to bowiem najpożyteczniejszy jakiś dar zesłany przez Boga człowiekowi, tego rodzaju chrześcijańska filozofia. Nie troszczy się ona wprawdzie o liczne umiejętności i subtelne narzędzia sztuki prowadzenia dysput, uważając je za rzecz niepotrzebną, zabierającą czas, który można by poświęcić wyższym wartościom, i zupełnie nieprzydatną, jeśli chodzi o to, by żyć według zasad sprawiedliwości. Ale tylko ona jedna, opierając się na wrodzonej i niewyszukanej roztropności, uczy

¹ Por. J. KŁOCZOWSKI, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 80.

² *Monastycyzm. Historia i duchowość*, przekł. D. STANICKA-APOSTOŁ, Kraków 2002, s. 68–69.

³ Por. M. SHERIDAN, *Duchowość wczesnego monastycyzmu egipskiego*, [w:] *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej Kraków–Tyniec, 16–19 listopada 1994*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1995, s. 19.

tęgo, co całkowicie usuwa wszelką przewrotność lub przynajmniej osłabia jej siłę. Nie przypisuje natomiast żadnej wartości temu, co zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy złem a cnotą: cieszy się jedynie tym, co moralnie dobre⁴.

Użyte w prezentowanym fragmencie określenie monastycyzmu opisujące go jako filozofię chrześcijańską jest dla nas bardzo znaczące. Jak słusznie zauważa Joseph Ratzinger,

pytanie o związek wiary i filozofii wydaje się na pierwszy rzut oka dość abstrakcyjne. Dla chrześcijan w czasach tworzącego się Kościoła nie miało ono takiego charakteru...⁵

Sztuka chrześcijańska również rodziła się w związku z pytaniami o prawdziwą filozofię⁶. Waga relacji pomiędzy prawdziwą wiarą wyrażającą się w życiu monastycznym a prawdziwą filozofią, jakiej – charakterystyczny dla niej – praktyczny wymiar napotykaemy w epoce starożytnej, jest ogromna. Pozwala bowiem odpowiedzieć na podstawowe pytania o bycie w pełni człowiekiem, o sposoby dążenia do doskonałości.

Zagadnieniem filozoficznego sposobu życia zajmowano się już wprawdzie dosyć obszernie. Najbardziej znanym autorem podejmującym tę problematykę jest Pierre Hadot, którego dwa podstawowe opracowania na ten temat zostały przetłumaczone na język polski: *Czym jest filozofia starożytna?* oraz *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*⁷. Natomiast jeśli chodzi o polskich badaczy, nie można pominąć Juliusza Domańskiego z jego fundamentalną pracą *Metamorfozy pojęcia filozofii*⁸ oraz – w aspekcie najważniejszego ćwiczenia duchowego w starożytnej filozofii pogańskiej, jakim jest *meditatio mortis* – Dariusza Karłowicza z doskonałym

⁴ HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła* I,12, przekł. S. KAZIKOWSKI, Warszawa 1989, s. 53n.; por. SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła* IV,23–26; VI,7–15, przekł. S.J. KAZIKOWSKI, Warszawa 1986, s. 358–369; 461–479.

⁵ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, przekł. M. MIJALSKA, Kraków 2005, s. 11.

⁶ Tamże, s. 11.

⁷ Por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, przekł. P. DOMAŃSKI, Warszawa 2000; TENŻE, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekł. P. DOMAŃSKI, Warszawa 2003.

⁸ Por. J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

opracowaniem zagadnienia męczeństwa ukazanego jako swoista kategoria filozoficzna *Arcyparadoks śmierci*⁹. W kwestii kontemplacji w filozofii neoplatońskiej nie można pominąć nieocenionych opracowań (ponownie) Pierra Hadota, ale także Agnieszki Kijewskiej oraz Tomasza Stępnia, w których podejmowane zagadnienia ukazują doskonałą interpretację wznoszenia się człowieka ku Jedni.

Okazuje się jednak, że w kontekście monastycyzmu chrześcijańskiego, pomimo szalenie obszernej literatury na temat jego historii i ukazania go w kontekście jak najbardziej praktycznym, począwszy od motywów wyjścia mnichów na pustynię przez zagadnienia codziennego życia oraz kontemplacji, a skończywszy na wtajemniczeniu w misteria, to ruch ten nie został *sensu stricto* ukazany jako sposób życia. Wprawdzie dość obszernie zostały omówione relacje, jeśli chodzi o ten aspekt, między filozofią a monastycyzmem w literaturze filozoficznej, jednak wydaje się, że niewystarczająco. Pojawiają się w niej bowiem pewne, wybrane elementy, brakuje natomiast całościowego ujęcia ukazującego związku pomiędzy filozoficznym sposobem życia i życiem mnichów we wczesnym chrześcijaństwie.

Punktem wyjścia dla interpretacji zawartych w prezentowanym opracowaniu będą dzieła starożytnych filozofów pogańskich oraz mnichów chrześcijańskich, choć w przypadku tych drugich często wykorzystywane będą nie tyle ich własne dzieła, co ich uczniów, dotyczy to głównie żywotów. Na podstawie krytycznych wydań tekstów oraz tłumaczeń na język polski przeprowadzimy analizę fragmentów, w których można mówić o zagadnieniu dążenia do doskonałości na każdej płaszczyźnie, czyli w aspekcie ascezy, kontemplacji czy też samego nawrócenia na określony sposób życia i postępowania.

Studium tym pragnę wpisać się we współczesną tendencję badań zarówno nad życiem filozoficznym, jak i monastycznym głównie w aspekcie postawy dążenia do doskonałości. Wydaje się, że badanie życia filozoficznego mnichów wczesnego chrześcijaństwa wymaga jeszcze dogłębniejszego

⁹ Por. D. KARŁOWICZ, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna, pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007.

go intelektualnego przeanalizowania płaszczyzn, które w swoich poszczególnych elementach nie zostały jeszcze zbyt dokładnie opracowane.

W związku z tym wspólne elementy uniwersalnego sposobu życia zarówno starożytnych filozofów pogańskich, jak i mnichów wczesnego chrześcijaństwa, zostaną poniżej przedstawione w opracowaniu składającym się z czterech zasadniczych części.

Pierwsza z nich będzie dotyczyła ukazania, w jaki sposób był realizowany filozoficzny, a w jaki chrześcijański sposób życia w starożytności. Szczególnie starannie zostaną opisane ćwiczenia duchowe uprawiane zarówno przez filozofów, jak i chrześcijan, poczynając od ćwiczeń prostszych, jak na przykład dialektyczne, skończywszy na coraz trudniejszych, których szczytem jest *meditatio mortis*. Niezbędne będzie również omówienie nauk protreptycznych, które były stanowczym nawoływaniem do cnotliwego życia. W związku z tym istotne będzie zwrócenie uwagi na dialektyczną metodę Sokratesa, która także odgrywała taką rolę. Nie wolno będzie pominąć również chyba najważniejszego dzieła o tym charakterze w historii filozofii starożytnej, jakim jest *Protrepticos* Arystotelesa, a także, z nurtu chrześcijańskiego, ukážemy ważność *Zachęty* Ewagriusza z Pontu, który nawoływał do życia mniszego. stosując charakterystyczne dla niniejszego gatunku literackiego porady ogólne. Ciekawym zagadnieniem w tej części rozprawy będzie ukazanie Prologu Reguły św. Benedykta z Nursji jako spełniającego funkcję protreptyczną. Przydatne również będzie zwrócenie uwagi na inne tego typu wątki, które w tej epoce się pojawiły. Raczej nie nazwiemy ich wprost gatunkiem literackim, lecz naszym celem będzie wykazać, że zachęty do praktykowania filozoficznego lub monastycznego sposobu życia nie były udzielane jedynie za pośrednictwem dzieł o tytułach wskazujących precyzyjnie na tę konkretną problematykę. Wiele postaci w starożytności, zarówno filozofów, jak i mnichów nawoływało do życia cnotliwego nie tylko w dziełach, które bezpośrednio mogłyby na to wskazywać, bowiem zachęcanie do życia filozoficznego było zadaniem każdego, kto był prawdziwym filozofem lub mnichem. Postaciami, które nigdy nie napisały żadnego dzieła *stricte* zachęcającego do cnotliwego życia byli głównie Plotyn oraz Porfiriusz, zaś w ruchu monastycznym – anachoreta św. Antoni Pustelnik.

Celem nauk protreptycznych było doprowadzenie szerokich kręgów społeczeństwa do życia cnotliwego, co związane było ze swoistą zmianą nie tylko postawy danej osoby, lecz przede wszystkim myślenia, co w terminologii greckiej określa się słowem *metanoia*. Nie należy obawiać się nazywania owego etapu wręcz nawróceniem na filozofię czy chrześcijaństwo. Było ono jednoznaczne z pragnieniem prowadzenia życia samotnego. Jak słusznie twierdzi Pierre Hadot,

filozofia w całej starożytności jest przede wszystkim „stylem życia”. Na filozofię człowiek nawraca się [...], tak jak nawraca się na religię, całkowicie zmieniając swoją egzystencję¹⁰.

Z tego względu pozwolę sobie na przedstawienie kilku czołowych postaci, których nawrócenie na określony sposób życia było znaczące zarówno w historii filozofii starożytnej, jak i monastycyzmu wczesnochrześcijańskiego. Osobą, której wręcz nie wolno pominąć, jest św. Justyn Męczennik, który przechodząc przez poszczególne szkoły filozoficzne, pierwotnie postanowił zakończyć na platonizmie jako szczycie dążenia do doskonałości i poszukiwania Boga. Dzięki temu św. Justynowi w późniejszym czasie łatwiej było zrozumieć chrześcijaństwo. To pozwala oczywiście na wniosek, że filozofia platońska miała ogromny wpływ na nauczanie chrześcijańskie w pierwszych wiekach. Podobną historię stanowi biografia św. Augustyna, którego droga do wiary w Chrystusa również wiodła przez filozofię. Pomimo że każde nawrócenie wydaje się być podobne, to jednak postaramy się zwrócić uwagę na pewne różnice między nimi, posługując się przykładami takich postaci jak św. Antoni Pustelnik, św. Pachomiusz czy Ewagriusz z Pontu. Jednak cechą charakterystyczną dla wszystkich nawróceń jest związek z całkowitą przemianą praktyki życia, która wynika ze zmiany myślenia.

Ukazanie nawrócenia na życie filozoficzne jako archetypu nawrócenia na chrześcijaństwo otworzą nam drogę do następnych części opracowania. Dwa kolejne rozdziały pozwolą na dokonanie pewnego bardzo istotnego rozróżnienia dotyczącego ascezy. Otóż warto zwrócić uwagę na to, że

¹⁰ P. HADOT, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przekł. P. BOBOWSKA, Kęty 2004, s. 68.

w rzeczywistości, choć może nie było to wprost nazwane, w filozofii starożytnej, a także w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim mamy dwa wymiary ascezy – zewnętrzny oraz wewnętrzny. Zagadnienie tej pierwszej zostanie podjęte w drugiej części książki, w której skoncentrujemy się przede wszystkim na tym, jak postrzegano filozofów i mnichów. Zatem to asceza zewnętrzna ogranicza się jedynie do tego, co można dostrzec zmysłami zewnętrznymi. Wzorem ascetycznego życia filozofów pogańskich są pitagorejczycy, w których szkole zewnętrzne praktyki po raz pierwszy zostały uznane za przejaw filozoficznego sposobu życia. Od tej pory ten wymiar filozofii będzie w starożytności, zarówno pogańskiej, jak i chrześcijańskiej, bardzo znaczący i jako stanowiący punkt wyjścia wszystkich ćwiczeń duchowych, będzie stanowił niezbędny element na drodze realizowania dążenia do doskonałości. Zakres ascezy zewnętrznej u filozofów pogańskich oraz mnichów chrześcijańskich jest bardzo szeroki. Skoncentrujemy się głównie na rytmie dnia, spożywaniu pokarmów i sposobie odżywiania się w ogóle, a także na ubiorze oraz ograniczeniach dotyczących snu.

W związku z ascezą zewnętrzną przyjrzymy się również problematyce mędrca, czyli człowieka, który dzięki wysiłkom ascetycznych przekracza ponad własną naturę. Spróbujemy wyjaśnić, na czym polega ponadludzki sposób życia takich filozofów, jak Pitagoras, Sokrates i Plotyn, których niezwykła mądrość została opisana przez ich uczniów. Poruszając zagadnienie ponadludzkiego sposobu życia mnichów chrześcijańskich, uzasadnimy konieczność nazywania tego sposobu po prostu przebóstwieniem. Spróbujemy wykazać, że zdolności przekraczające możliwości zwykłego człowieka nabierają charakteru zdecydowanie chrześcijańskiego. Przyjrzymy się tej kwestii w biografii i nauczaniu takich mnichów jak św. Antoni Pustelnik, św. Augustyn czy Ewagriusz z Pontu, którzy w swoich dziełach wyraźnie wskazują, że stan, w jakim ludzie żyją obecnie, czyli po grzechu pierworodnym, jest dla człowieka sytuacją absolutnie nienaturalną. Zatem stan przebóstwienia jest w rzeczywistości swoistym powrotem do tego, co człowiekowi właściwe. Stąd właśnie wynika obowiązek dążenia do cnoty w pełnym wymiarze, aż do przebóstwienia.

Ukazanie filozofów i mnichów pozwoli nam na podjęcie zagadnienia związanego z kontemplacją rzeczywistości oraz Boga, co będzie pro-

blematyką rozdziału trzeciego. W tej części książki powrócimy do najważniejszych elementów filozofii starożytnej, czyli ćwiczeń duchowych. Jednak tutaj będą one już stanowić pewien element przygotowujący do kontemplacji. Poszczególne części tego rozdziału będą ukazywać je w sposób systematyczny, czyli najpierw omówimy ćwiczenia duchowe, które są niezbędne do kontemplowania, natomiast w następnej kolejności samą kontemplację, której przejawy są widoczne u filozofów pogańskich oraz mnichów chrześcijańskich, starając się uchwycić zbieżne elementy opisane jako pozwalające na dążenie do doskonałości. Jednak okazuje się, że tematy ćwiczeń i kontemplacji nakładają się na siebie, zwłaszcza w zagadnieniu kontemplacji rzeczywistości u filozofów pogańskich, bowiem jej kontemplowanie przez stoików rzymskich zostało utożsamione *stricte* z ćwiczeniem duchowym. W związku z powyższym jedynym odrębnie zaprezentowanym ćwiczeniem będzie *prosoche*, czyli to, które stoi u początków nawrócenia, polegające na koncentracji na sobie samym. Z tym rodzajem kontemplacji będzie się ściśle wiązało także ćwiczenie pozwalające na spojrzenie na całą rzeczywistość z perspektywy Całości. Mnisi, a szczególnie Ewagriusz z Pontu, ukażą nam kontemplowanie rzeczywistości jako walkę ze złymi myślami, która odbywa się na poszczególnych etapach rozwoju duchowego, jakimi kolejno są *praktike*, *gnostike* i *fisike*. Kontemplacja rzeczywistości zarówno w filozofii pogańskiej, jak i monastycyzmie chrześcijańskim zawsze prowadzi nas do stanu określonego jako *apatheia*, który polega na wyzbyciu się wszelkich namiętności.

Następnie zajmiemy się kontemplacją samego Boga. W filozofii pogańskiej kluczową rolę odgrywa w tej kwestii myśl Plotyna. Zwrócimy szczególną uwagę na właściwe rozumienie jego dążenia do zjednoczenia mistycznego, które odbywa się ponad intelektem. Nie jest ono u Plotyna drogą wzwyż, lecz raczej wejściem w głąb siebie, do czego uprzednio przygotowuje nas wspomniane ćwiczenie *prosoche*, które zawsze powinno prowadzić do stanu wolności od wszelkich namiętności. Rozumienie zjednoczenia mistycznego nie jako formy wspinania się po drabinie ku Jedni, lecz jako zwracanie się w głąb siebie pozwala na wyjaśnienie, że zjednoczenie mistyczne nigdy nie dotyczy Jedni samej w sobie – w czystej postaci. Takie zjednoczenie odbywa się na poziomie Intelaktu, czyli

jednej z hipostaz, lecz nie wyklucza wcale istnienia tam również Jedni. W niniejszej książce jednak prezentujemy jedynie aspekt praktyczny zjednoczenia mistycznego u Plotyna, nie podejmując się opisu stanu ekstazy u tego neoplatonika.

Istotna w tej części studium będzie również symbolika światła, która wyjaśnia, że w zjednoczeniu mistycznym widzenie Jedni staje się duchowe. Zanika zatem wszelkie rozróżnienie na światło zewnętrzne i światło wewnętrzne. Również u Ewagriusza z Pontu ta symbolika jest bardzo istotna. Gdy człowiek zaczyna widzieć swoje własne światło, oznacza to, że osiągnął już *apatheia*, która jest stanem niezbędnym, by kontemplerować Boga. Dopiero taki umysł, który wyzbył się wszelkich namiętności, może widzieć siebie samego jako światło. Warto również nadmienić, że u Pontyńczyka dusza nie jest w stanie dostrzec własnego światła bez pomocy Trójcy Świętej, co jest nadaniem czysto chrześcijańskiego charakteru poglądom na temat kontemplacji Boga oraz mistycznego z Nim zjednoczenia¹¹.

Jeśli natomiast chodzi o Plotyńskie zjednoczenie z Jednią ponad intelektem, to wydaje się, że zaobserwować można ogromną zbieżność z poglądami Pseudo-Dionizego Areopagity. Z jednej strony bowiem, owo zjednoczenie odbywa się poza wszelkimi kategoriami pojęciowymi, z drugiej – występują pewne próby wyjaśnienia tego stanu. Zwykle odbywa się to za pomocą symboliki, która pozwala na przybliżenie nam owego doświadczenia. Jednak zanika rozróżnienie na poznającego i poznawanego, jaźń staje się Intelktem – u Plotyna najpierw poznającym, następnie zaś miłującym – co znacznie utrudnia wyrażanie tego stanu.

Kolejnym zagadnieniem, które będzie omawiane w niniejszej książce, są wtajemniczenia w misteria. W tym celu dokonamy analizy źródeł, jakie stanowią podstawę właściwego rozumienia praktyk tajemnych, czyli tytułów *Wyrocznie Chaldejskie* oraz *Corpus Hermeticum*. Najistotniejszą jednak kwestią opisaną w tej części jest spór między Porfiriuszem a Jambllichem. Ów konflikt ukazuje ważność praktyk teurgicznych jako prze-

¹¹ Warto dodać, że dla Pontyńczyka nie są to jedynie poglądy, pisze on bowiem na podstawie własnego doświadczenia, co wskazuje na siłę wyrażanych przez niego myśli.

dłużenia działalności bogów, które pozwalają na wznoszenie się człowieka ku Bogu. W tym celu niezbędne będzie ukazanie roli symbolu, który jest swoistym nośnikiem rzeczywistości ponadzmysłowej. Ich ważność, jak zauważa Jamblich, jest ogromna, ponieważ aby dojść do zjednoczenia z Bogiem, należy posiadać odpowiednią wiedzę na temat tego, jak niniejsze symbole powinno się stosować. Pozwala to temu filozofowi na udowodnienie, że w drodze duchowej człowieka tam, gdzie zaczyna się teurgia, wcale nie kończy się zadanie filozofii. Dopiero ona pozwala na ukazanie znaczenia rytuałów teurgicznych na poszczególnych stopniach, co pociąga za sobą – tak kwestionowane uprzednio – zrozumienie, że cielesność człowieka nie stanowi żadnej przeszkody w dążeniu do doskonałości, a wręcz przeciwnie – jest czymś naturalnym, a nawet niezbędnym.

Ukażemy również św. Antoniego jako mnicha, który jest wtajemniczony w misteria, co wyraża się we współbyciu z Bogiem oraz Jego hierarchią anielską, co pokazuje głównie mnicha praktyka jego życia. Jednak najistotniejszą postacią wśród mnichów, jeśli chodzi o temat wtajemniczenia w misteria, okazuje się być Pseudo-Dionizy Areopagita, który wskazał, że prawdziwymi rytuałami teurgicznymi są sakramenty, natomiast najwyższą teurgią jest wcielenie Chrystusa. Ukazuje to pewne relacje Pseudo-Dionizego z neoplatonizmem pogańskim, trzeba jednak przyznać, że odrzucając z tej filozofii elementy sprzeczne z wiarą, pozostał w swoich poglądach absolutnie chrześcijański.

Życie filozoficzne oraz życie monastyczne posiadają wiele wspólnych cech, które sprowadzają się do pewnego uniwersalnego sposobu bytowania prowadzącego do doskonalenia samego siebie. Wydaje się, że w dążeniu do doskonałości, niezależnie od tego, w jakim kręgu się to odbywa, zawsze pojawią się pewne elementy wspólne. Postaramy się również wykazać, że wskazówki dotyczące życia chrześcijańskiego, a więc także monastycznego, nie pochodzą jedynie od samych chrześcijan, lecz mają swoje, dobrze udowodnione, źródło w filozofii pogańskiej, która zawierała w sobie wiele przesłanek niezbędnych nie tylko dla prowadzenia życia filozoficznego, ale także dla wypracowania w pełni doskonałej postawy chrześcijańskiej.