

O ZASADACH
FILOZOFII MONASTYCZNEJ

ŹRÓDŁA MONASTYCZNE
MONOGRAFIE
15

Redaktorzy serii:

Michał T. Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

JUSTYNA MELONOWSKA



O ZASADACH
FILOZOFII
MONASTYCZNEJ



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Redakcja tomu:
IZABELA MATERSKA

Korekta:
ANNA NOWAK

Recenzenci:
PROF. DR HAB. AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK, KUL
PROF. DR HAB. MARCIN KARAS, UJ

Opracowanie graficzne:
JAN NIEĆ

Publikacja została dofinansowana przez
Akademię Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
† Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-8205-387-6

Wydanie pierwsze – Kraków 2026

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel.: +48 534 037 299; +48 (12) 688 52 95
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie7
Zasada pierwsza: Filozofia monastyczna jest filozofią Objawienia . . .	31
Zasada druga: Filozofia monastyczna jest filozofią mitu	47
Zasada trzecia: Filozofia monastyczna jest filozofią Logosu	63
Zasada czwarta: Filozofia monastyczna to <i>philosophia Christi</i>	69
Zasada piąta: Filozofia monastyczna jest katolicka	79
Zasada szósta: Filozofia monastyczna jest oblubieńcza.	91
Zasada siódma: Filozofia monastyczna jest rytualna i liturgiczna. . .	109
Zasada ósma: Filozofia monastyczna jest metaracjonalna.	125
Zasada dziewiąta: Filozofia monastyczna jest prorocka	139
Zasada dziesiąta: Filozofia monastyczna jest maternalistyczna. . . .	157
Zakończenie.	173
Czytać, czyli żądać błogosławieństwa	183
Czytać, czyli ulegać (na kanwie Rdz 32,25–33)	189
Agon Oblubienicy. Liturgia i dusza liturgiczna w Pieśni nad Pieśniami. Alegoreza	193
Córka Wyznanej (Monolog na kanwie Rdz 5,4)	231
Bibliografia	245
Indeks	253

*Zewsząd słyszycie, że jesteście nazywani pobożnymi,
filozofami, stróżami sprawiedliwości, przyjaciółmi wiedzy,
lecz dopiero okaże się, czy rzeczywiście nimi jesteście.*
Św. Justyn Męczennik, *1 Apologia*

Wprowadzenie

Celem tej monografii jest to, co się skrywa pod angielskim terminem *re-enactment*, a co w polszczyźnie oddać można jedynie złożonym terminem „odzyskanie-podjęcie-odegranie”. Chodzi o odzyskanie-podjęcie-odegranie dawnych sposobów pracy umysłowej, związanych z kulturą premonastyczną i monastyczną, a zatem wpraw z tradycją egzegetyczną Aleksandrii i Antiochii oraz ich wspianiałym sporem o zasady interpretacji Pisma Świętego, następnie zaś z wyłonionym – również na Wschodzie – cenobitycznym sposobem życia duchowego, który przeobrażony na Zachodzie (sprężyną czego była *Reguła* św. Benedykta i cała kultura benedyktyńska) zdecydował o wyłonieniu się i o kształcie tej jednostki duchowo-terytorialnej, jaką zwiemy Europą. Jest to, mówiąc wprost, książka o mnichach-filozofach i stylu ich myślicielstwa, czemu odpowiadać tu będzie termin „filozofia monastyczna” i proponowany przeze mnie jako jego pełnoprawny zamiennik termin „monastyka”. Chrystocentryczna, doktrynalna, pietystyczna i mistyczna (tj. będąca skutkiem wtajemniczenia i z kolei je pogłębiająca) jest filozofią mądrościową, dążącą do całkowitej przemiany osobowości filozofa wedle wzorca monastycznego, tj. chrystocen-

trycznej reguły życia. Życia, którego głównym celem ma być zgłębianie i adoracja tajemnicy wcielonego Logosu. Dla tej przyczyny filozofia związana z monastycyzmem zachodnim głosiła rzeczy dziś niesłychane, a mianowicie, iż *ipsa philosophia Christus* (tekst monastyczny z XI wieku)¹, *doctrina verae philosophiae, quae est Christus* (Abelard)² etc. A zatem zyskać mądrość – jej zdaniem – to poznać Chrystusa. Poznać Chrystusa – to zyskać mądrość.

Ten styl filozoficzny nie tyle powstał na Zachodzie, ile raczej Zachód powstał wskutek tego stylu, wypełniającego i rozsadzającego zręby pozostawione przez Żydów okresu starotestamentalnego i przez Greków. Opactwo filozofii monastycznej górowało nad miastem ludzkiej myśli aż po wiek XII³. Wzorcem osobowości filozoficznej było tu rzeczywiste życie zakonne; skądinąd Abelard widział w Platońskim państwie jego prefigurację⁴. Dla tej właśnie przyczyny jest to książka o mnichach-filozofach. Nie jest to jednak monografia postaci, a monografia stylu. Do tego skoncentrowana

¹ J. DOMAŃSKI, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 170.

² ABELARD, *Opera*, ed. V. COUSIN, t. II, s. 100, cyt. za: J. DOMAŃSKI, „Scholastyczne” i „humanistyczne”, s. 170.

³ O interesującej mnie tu cezurze czasowej tak pisze Tavard: „W XII wieku ośrodek władzy teologicznej przeniósł się ze swą siedzibą z klasztorów na uniwersytety (...). Lata 1150–1215, stanowiące okres przejściowy między teologią monastyczną a scholastyczną, pełnią dwojaką funkcję: kończą wcześniejszy etap i rozpoczynają nową kulturę chrześcijańską. Pod względem duchowości wcześniejszy okres cechowała dominacja klasztorów oraz medytacyjnego piśmiennictwa mnichów; z natury rzeczy utrzymywały się ściśle związki między duchowością a teologią, które niekiedy wręcz utożsamiano ze sobą. Dzięki rozwojowi teologii jako odrębnej dyscypliny będącej specjalnością uniwersytetów okres teologii scholastycznej dał początek rozdziałowi teologii od duchowości, który dopełnił się pod koniec średniowiecza i u progu ery nowożytnej był już powszechnie uznawany”. G.H. TAVARD, *Życie apostołskie i reforma Kościoła*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. RAITT, B. MCGINN, J. MEYENDORFF, tłum. P. BLUMCZYŃSKI, Kraków 2011, s. 9–10.

⁴ Por. J. DOMAŃSKI, „Scholastyczne” i „humanistyczne”, s. 175.

na aspekcie dynamicznym, na podjęciu-uobecnienu, którego program formułowany jest – jako rodzaj próby – przez dojrzałą kobietę, której życie przypadło na przełom wieków XX i XXI i która wnosi w tę re-konstrukcję doświadczenie swych własnych zmagania (aspekt „jakubowy”) i zmagania swej epoki (aspekt „machabejski”)⁵. Jednocześnie zatem i przede wszystkim jest to książka o filozofach-mnichach, a więc o tych z nas, którzy – kiedykolwiek i gdziekolwiek żyliśmy, żyjemy, żyć będziemy – jesteśmy *monachoi*, a więc ludźmi jednej myśli i jednego celu: Logosu. Realizujemy go myśląc w mniszysposób, poddani regule naszego duchowego opactwa. Jego światła przyciemniono na przełomie wieków XII i XIII. Świece – których cała *feeria* zalewała dawniej Cluny w okresie Bożego Narodzenia – osłonięto kloszami.

cmentarze rosna maleje liczba obrońców
ale obrona trwa i będzie trwała do końca

i jeśli Opactwo padnie a ocaleje jeden
on będzie niósł Opactwo w sobie po drogach wygnania
on będzie Opactwo

(Z. Herbert, *Raport z oblężonego miasta*, parafraza)

Jest to zatem książka o filozofach-pielgrzymach Logosu, badaczach otchłani wewnętrznego życia Boga i Jego objawiania się w Piśmie Świętym obu Testamentów. Także zresztą w pewien sposób w owocach całej antycznej tradycji humanistycznej, wypracowanej przez człowieka – ten żywy obraz Boga i Jego podobieństwo (por. Rdz 1,26).

Sam tytuł *O zasadach filozofii monastycznej* wskazuje, że cel tej pracy jest pozytywny. Nie jest ona pisana „przeciw” i nie rządzi nią *polemos*. A jednak monastyka jest oponentką filozofii, która za-

⁵ Zob. J. MELONOWSKA, *Pisma machabejskie. Religia i walka*, Warszawa 2020; TAŻ, *Pisma jakubowe. Religia i walka*, Warszawa 2023.

żądała rozdzielenia jej i chrystianizmu oraz która eliminuje z pojęcia filozofii zmagania moralne filozofa i jego życie cnót, ograniczając filozofię do tego, co noetyczne i scjentystyczne⁶. W aspekcie historycznym chodzi tu o scholastykę. Pod tym szyldem kryje się jednak wszelka filozofia skoncentrowana na procedurze. Jej celem nie jest zgłębianie tajemnicy, lecz rozwiązywanie problemów. Nazywa się ją nieraz „filozofią cechową”⁷. W zasadzie po XII wieku w zachodnim kręgu akademickim coraz trudniej będzie wskazać myśl monastyczną, a kwestia istnienia „filozofii chrześcijańskiej” stanie się coraz bardziej kłopotliwa⁸. Dominuje filozofia schola-

⁶ J. DOMAŃSKI, „Scholastyczne” i „humanistyczne”, s. 166.

⁷ A. GRZEGORCZYK, *Humanistyka i Obecność*, Poznań 2014, s. 34–36. Autorka wyróżniając i charakteryzując oba style, powołuje się na Jeana Leclercqa, który ich omówieniu poświęca również szeroko tutaj cytowane studium *Miłość nauki a pragnienie Boga* (tłum. M. BORKOWSKA, Kraków 2022).

⁸ Por. J. MARITAIN, *De la notion de philosophie chrétienne*, „Revue néo-scholastique de philosophie” 34 (1932), s. 153–154: „Pod rozmaitymi postaciami i w zróżnicowanym nasileniu istnieje pewien nurt myślowy, którego przedstawiciele spotyka się niemal we wszystkich epokach historii chrześcijańskiej, a którego początki sięgają bardzo daleko w przeszłość, można by powiedzieć: aż do świętej mądrości Izraela. Nurt ten skłania się ku odmówieniu ludzkiej mądrości, filozofii, jakiegokolwiek autonomii wobec wiary religijnej. Uważa się wówczas, że filozofia, o ile jest doktryną prawdy, sama z siebie wymaga wiary chrześcijańskiej, albo przynajmniej pewnego uprzedniego przeczucia życia wiary czy pozytywnego ukierunkowania ku temu życiu, a ponadto, że rozróżnienie między mądrością czysto naturalną a mądrością Ducha Świętego jest pewnego rodzaju błuznierstwem. Niektórzy myśliciele rosyjscy sądzą z kolei, że pojawienie się wiary w człowieku zmienia filozofię w jej samej istocie, nadaje jej nową naturę, nowe zasady, nową światłość. Inna tradycja natomiast czerpie raczej z helleńskiej Minerwy. Racjonalisci, a nawet niektórzy neotomiści, uważają, że filozofia, jako odrębna od wiary, nie ma z nią nic wspólnego, poza związkiem całkowicie zewnętrznym, tak że pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest pojęciem nie tylko złożonym, lecz wręcz hybrydycznym i niewytrzymałym krytyki. Wielu, choć tego nie mówi, zdaje się prowadzić swoją myśl tak, jakby właśnie tak było. Najgorsze jest to, że jedni i drudzy zdają się mieć rację w tym, co zarzucają swoim przeciwnikom, co wprawdzie nie wystarcza, by mieli rację w sensie absolutnym, ale wystarcza, by od razu wprawić umysł w pewne zakłopotanie”.

styczna, szkolna, również akademicka. Tymczasem: chrystianizm jest filozofią.

Gdyby chcieć szukać paranteli z filozofią współczesną, to najbliższą mojego rozumienia monastyki jest hermeneutyka filozoficzna i teologiczna. Przy tym tradycja, która ma tu zostać wskrzeszona, nie przywiązuje nadmiernej wagi do tego rozróżnienia (filo-, teo-), ściśle zresztą związanego właśnie z tą opozycyjną względem niej, scholastyczną kulturą filozoficzną.

Użyte wyżej określenie „ma zostać wskrzeszona” oznacza konieczność – a przynajmniej przydatność – nakreślenia programu owego *re-enactment*. Taki jest w istocie cel tej książki, w której wyodrębniam (nie tyle narzucam, ile wyłaniam) podstawowe zasady filozofii monastycznej. Wynikają one tak z własnych studiów nad dawną tradycją, jak i z podejmowanych przeze mnie już wcześniej prób i wysiłków filozofowania „w ten sposób”, tj. zwany tu monastycznym. Sposób ten co najmniej nie został zakwestionowany przez odbiorców i recenzentów mojej pracy naukowej, stąd sformułowanie ukonkretnionego programu i poddanie go pod dyskusję naszej społeczności (zawodowych i niezawodowych filozofów) jest wyrazem nadziei na to, że dziś możliwe jest odrodzenie Aleksandrii nad Wisłą.

Książka o sposobie filozofowania charakterystycznym dla mnichów-filozofów i filozofów-mnichów jest, jak wspomniałam, przykładem pracy hermeneutycznej, zwykle skupionej na Piśmie Świętym i na odnoszącej się do niego tradycji interpretacyjnej. Stąd też można mówić o hermeneutyce egzegetycznej jako o *hermeneutica sacra*, a terminy „hermeneuta” i „egzegeta” używane tu mogą być zamiennie.

„Odzyskanie-podjęcie-odegranie” to nade wszystko sformułowanie i uzasadnienie dawnych *axiologai* (jakby „jednostek sensu”) filozofii związanej z tradycją monastyczną, tj. postacią życia odosobnionego i skoncentrowanego na ćwiczeniu duchowym, rozwijającą

się na terenach Egiptu od III wieku po Chrystusie. Była to tradycja chrześcijańska, lecz duchową *askesis* – ćwiczenie i wyrzeczenie połączone z izolacją i samotnością – znajdujemy i w innych tradycjach źródłowych Zachodu: tak w judaizmie, jak u Greków. W tym sensie monastyka jest w zasadzie uniwersalną postawą myślową. Najbardziej naturalną i przeto, wolno suponować, wciąż dominującą, choć nie w dziedzinie instytucjonalnej. Tam dominuje bowiem kultura szkoły. Monastyka jest znawczynią ludzkich serc i to one pozostają rozproszonymi pośród świata – także pośród „szkół” – opactwami. Należy przy tym jednak pamiętać, że kultura monastyczna również była szkolna w tym prymarnym sensie, iż przyjmowała i kształciła dzieci i dorosłych, miała rozbudowany system obłacji. Więcej jeszcze: w prologu *Reguły* św. Benedykta mowa jest o tym, że jej celem jest *Constituenda est ergo nobis dominici scola servitii* – ustanowienie szkoły służby Bożej. W tym sensie pojęcie szkoły ściśle wiąże się z monastycznym trybem życia. Cel i sposób wychowania i kształcenia był tu zatem zawsze konfesyjny i pietystyczny. W językach tradycji chrześcijańskiej mówić winni byśmy o πίστις – *pietas*.

Już samo skontrastowanie środowiska właściwego dla obu kultur intelektualnych (scholastycznej i monastycznej) wskazuje na ich relację historyczną, skoro uniwersytety wyłoniły się wieki po klasztorach oraz po jeszcze względem nich wcześniejszej tradycji „ojców pustyni”, z którymi niejednokrotnie wiązać można też trzeci obecny tu model filozofowania, tj. model mistyczny. Tym samym to, co zda nam się w obecnych czasach najbardziej modelową i wydoskonaloną formą pracy filozoficznej, okazuje się tradycją najdalszą od źródła historycznego. Paradoksalnie zaś to ona właśnie rości sobie dziś prawo do decydowania o tym, co zwać się ma i może filozofią. A nawet, co może się zwać myśleniem.

Tak monastyka, jak mistyka filozoficzna nie mogą się zgodzić na te warunki, które mogłyby – narażając się na zarzut niedelikat-

ności – nazwać dyktatem parweniusza. Ów „parweniusz” jest jednak tym, który przybywa (*parvient*) z wnętrza tej samej tradycji *christianitas*, tego samego domostwa, pełni jego praw nie sposób zatem kwestionować. Pytanie o podstawę jego plenipotencji w rodzinnym majątku musi być jednak stawiane głośno, dobitnie i niełękliwie. Mimo to książka ta unika wysiłku polemicznego względem dominującego modelu filozofowania, koncentrując się na zarysowaniu owego programu *re-enactment* dla monastyki. Jest to zatem wysiłek raczej agoniczny (przez agon rozumiem tu zmaganie wewnętrzne, walkę o wyrażenie pewnego projektu duchowego, różną od polemiki, tj. dyskusji z oponentem zewnętrznym). Tym niemniej różnice muszą zostać zarysowane, są bowiem znaczące.

W kulturze monastycznej wiedza miała przekształcać człowieka duchowo i wyrażała to, co w innym kontekście Max Scheler określił „miłością własnego zbawienia”⁹. Miała to też być, w swej istocie i celu, wiedza o drogach zbawienia, filozofia Jerozolimy niebiańskiej. *Quid ergo Athenis et Hierosolyma caelesti?* Co wspólnego mają Ateny i Jerozolima niebiańska? – należy pytać. I oto możemy ujrzeć, iż kultura umysłowa Aten ściśle wiąże się z Jerozolimą. O tym właśnie zdaje się świadczyć grecka, filozoficzna mistyka, tj. ta, która prowadzi ostatecznie do przekroczenia świata w akcie widzenia tego, co boskie. Tak monastyka, jak mistyka są filozoficzną *askesis* – ascezą, ćwiczeniem duchowym. Badaniem intelektualnym prowadzonym na specyficznych warunkach współokreślanych przez zdolność zaangażowania wyobraźni, siłę pragnienia i zdolność znoszenia niepewności. Badanie filozoficzne okazuje się drogą do celu o religijnej naturze: ujrzeć Boga (mystyka filozoficzna), odczytać Boga (monastyka filozoficzna)¹⁰. Dla obu poznanie jest

⁹ M. SCHELER, *Normatywne i deskryptywne znaczenie „ordo amoris”*, [w:] *O miłości. Antologia*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1998, s. 22.

¹⁰ Temat filozoficznej mistyki omawia szeroko K. ALBERT, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. MARZĘCKI, Kęty 2002. Do tego opracowania będę

poznaniem Jego. Oczywiście również najwybitniejsze postaci tradycji scholastycznej stawiały sobie dawniej i zapewne dziś również stawiają ten cel. Mowa tu o chrześcijanach-filozofach, z najjaśniej rysującą się postacią św. Tomasza z Akwinu. Monastyka nie jest zatem wetowaniem poznania dialektycznego, ale jego rozszerzeniem o rozumienie hermeneutyczne. Nie ukrywajmy, że idąc ręką w rękę, są zarazem dla siebie poniekąd skandalem. Dla monastyki skandalem będzie uprawianie filozofii *etsi Deus non daretur* – jakby Boga nie było i jakby poznanie dokonywało się nie za Jego sprawą i nie w Nim. Dla scholastyki skandalem będzie monastyczne teologizowanie dowolnej kwestii, niemożność wyrwania się w procesie wnioszkowania z objęć Objawienia, a właściwie Objawiającego (tzn. nie tylko tekstu, ale i Osoby; nie tylko Pisma, ale i Boga).

Co możemy powiedzieć na obronę monastyki, skoro skandal to – we właściwym jej, biblijnym środowisku hermeneutycznym – tyle, co sprowadzanie zagrożenia na dusze ludzkie? Powiedziano już, że jest to kultura źródłowa: od wielkiego sporu egzegetycznego między aleksandryjską a antiocheńską szkołą egzegetyczną,

tu niejednokrotnie wracać. Z kolei należy uściślić, że o tyle, o ile wyżej zaproponowałam „monastykę” jako inne określenie na „filozofię monastyczną”, to sformułowanie „monastyka filozoficzna” wydaje się pleonazmem. Poza tym implikuje istnienie monastyki niefilozoficznej. Wyjaśniam toteż, że tak, jak nie każda mistyka jest filozoficzna, tak i nie każda monastyka jest z konieczności filozoficzna. Należy raczej powiedzieć, iż żądanie po-wiązania monastyki z filozofią może się wydawać osobliwe i kontrowersyjne, jako że jej pierwszym wyrazem w humanistyce i historii Zachodu jest teologia. Tym niemniej w tej książce podejmuję ideę i rozwijam postulat monastyki filozoficznej (ergo filozofii monastycznej, ergo monastyki) jako specyficznego zadania związanego z poszukiwaniem mądrości i mądrościowym wzorcem uprawiania filozofii. Głównym narzędziem tak rozumianej monastyki w filozoficznym habitacie jest hermeneutyka, w tym egzegeza, w tym alegoreza. Monastyczna teologia byłaby zaś raczej „teorią Boga”. Obie te dyscypliny – jako „monastyki” – są pietystyczne i kontemplacyjne. Różnice między nimi nie mogą być w pełni uchwycone przez współczesny, obowiązujący podział dyscyplinarny. Filozofia monastyczna może być na przykład określona jako rodzaj filozofii teologicznej.

przez monastycyzm zachodni, aż po niejasne dni schyłku i jakby gaśnięcia wobec coraz jaśniejszej gwiazdy filozofii scholastycznej. Jedyne chyba, co można zrobić, by się usprawiedliwić, to raz jeszcze stwierdzić, iż intelektualna kultura duchowa monastycyzmu, a właściwie to, co nazywam tu filozofią monastyczną i po prostu monastyką, jest źródłem i szczytem naszej zachodniej tradycji¹¹.

Spójrzmy jednak na osobliwość jej statusu. Z jednej strony powstają wspaniałe opracowania tej tradycji, z drugiej jednak nie jest ona podejmowana-uobecniata w tym właśnie akcie, który R.G. Collingwood opisywał jako *re-enactment of past experience*¹². Istnieją patrologie, a w nich i za ich sprawą ojcowie i matki. Co jednak z synami i córkami? Czy są i czy wolno im dziedziczyć oraz na jakich warunkach? Innymi słowy, można pisać i czytać o – dajmy na to – duchowej lekturze Pisma Świętego i alegorezie (tj. takiej wykładni i sztuce interpretacji tekstu, dla której zapis dosłowny jest – tylko i aż – punktem wyjścia, i która próbuje deszyfrować święte, lecz ukryte treści pod warstwą tekstu znaną i powszechnie przyswajalną), nie można jej jednak już uprawiać. Nie odpowiada ona bowiem „szkolnym” (scholastycznym, dziś zwłaszcza analitycznym) kryteriom filozoficzności i w ogóle uniwersyteckiej dyscyplinie intelektualnej. Tymczasem jednak alegoreza jest działalnością wymagającą najwyższej dyscypliny! I to nie tylko intelektualnej (analityczno-syntetycznej), ale też angażującej głębokie wymiary – i talenty – ducha ludzkiego. Alegoreza czerpie z wyobraźni, lecz wyobraźnia ta jest wytrenowana i posłuszna. Posłuszna jednak

¹¹ Określenie „źródło i szczyt” pochodzi z soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* (10). W tym wykładzie sformułowanie to powróci kilkakrotnie w różnych kontekstach.

¹² Koncepcję *re-enactment of past experience* podejmuje i rozwija H.-I. Marrou w swej koncepcji krytycznej filozofii historii, por. H.-I. MARROU, *O poznaniu historycznym*, tłum. H. ŁASZKIEWICZ, Kęty 2011. Omawiałam ją szeroko w *Pismach machabejskich*, w tekście pt. *Pamiętać, dostrzegać, oczekiwać. Chrześcijanin i historia* (s. 199–240).

komu, czemu? Alegorezę uprawia lektor, czytający. Jest on interpretatorem. Jest zatem hermeneutą. Zwykle jest również egzegetą: podstawowym interpretowanym przez niego tekstem jest Pismo Święte. Egzegeza jest przede wszystkim formą objaśnienia-komentarza tekstu świętego, tu: Biblii (egzegeza biblijna), przy czym można przyjąć, że odnosi się do tekstu literalnego (do ukrytego zaś właśnie wspomniana alegoreza). Granica między nimi zawsze jest płynna. Niektórzy badacze podkreślają jednak konieczność różnicowania między objaśnianiem pozostającym „wewnątrz” tekstu i poza niego wychodzącym¹³. Ważne przede wszystkim, że mowa tu o tekście sakralnym fundującym nie tylko „naszą cywilizację” (jakkolwiek wiele mamy powodów, by ją chronić), ale przerzucającym most między światami: naszym (ludzkim) a Logosem. Mostem tym jest *hieros Logos*¹⁴ objawiający (się) poprzez Pismo i będący tym, czego szukali filozofowie różnych kręgów kulturowych i różnych szkół¹⁵. Chodzenie po tym moście, w ogóle samo jego dostrzeżenie, oznacza jednak potrzebę rewizji tego, co się dziś uznaje za filozofię i uzupełnienie jej rozumienia o to, co się wyda czymś na pogra-

¹³ Por. M. DOMARADZKI, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań b.d.w., s. 25–26. Publikacja online w wolnym dostępie: http://mikdom.home.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2021/06/mikolaj_domaradzki.pdf (dostęp: 9 X 2025).

¹⁴ *Hieros logos* to tyle, co „święta opowieść”, a więc mit. Z kolei zapisuję „hieros Logos”, by wskazać na objawiający się, osobowy Logos, który dany jest w micie chrześcijańskim. By odróżnić te kwestie oraz ująć ich relacje można zatem powiedzieć: hieros Logos (święty Logos, Chrystus) dany i badany jest w hieros logos (świętej opowieści chrześcijaństwa). Będzie o tym szerzej mowa na dalszych stronach studium, dla jasności wykładu powtórzę też wówczas to wyjaśnienie w korpusie tekstu.

¹⁵ Albert pisze o filozoficznej mistyce, iż jest to „taki kierunek myślowy, który wykraczając poza racjonalne oraz dialektyczne myślenie lub raczej cofając się za nie, powołuje się na doświadczenie jedności »ja« i zasady świata, tkwiące u podstaw wszystkich innych poszczególnych doświadczeń. Myślenie to obecne jest we wszystkich fazach Zachodniej filozofii, jak również w filozoficznych systemach Indii i Chin”. K. ALBERT, *Wprowadzenie*, s. 5.

niczu szaleństwa bądź – w najlepszym razie – przykładem działania umysłowości spiskowej. Jeśli bowiem w procesie duchowej lektury Pisma Świętego hermeneuta-egzegeta deszyfruje ukryte treści, to oczywiście zakłada istnienie szyfru i Szyfranta. Nadto dzieli się skutkami pracy własnej duszy, a otrzymywane przez niego rezultaty nie podlegają zwykłej procedurze weryfikacji (a właściwie: zwykłe procedury weryfikacji nie wyczerpują uzyskanych rezultatów). Zawsze toteż można o nich powiedzieć, że mają w sobie coś z urojenia. Lektura duchowa jest bowiem skutkiem wtajemniczenia i udzielana jest egzegezie w procesie subtelnej transmisji: od Logosu do lektora. Tym nasłuchiwaniami-ujawnianiami zajmowała się zwłaszcza egzegeza typu aleksandryjskiego, zorientowana na Pismo hermeneutyka monastyczna i każda *hermeneutica sacra* rozwijająca się w strukturalnej zależności od Biblii – o tyle, o ile wolno jej było (i wolno jest) się rozwijać.

Monastyka jest, jak wspominałam, mistyką – filozofią wtajemniczonych (gr. *mysta* – wtajemniczony). Pokusa bierze, by pisać „wtajemniczeńców”. Nie o to bowiem chodzi, co się robi („użytkuje wtajemniczenie”), lecz kim się jest w całości i niepodzielnie (jest się wtajemniczeńcem tak, jak jest się chrześcijaninem). Tak rozumiana monastyka rzuca wyzwanie samej istocie tego, co dziś za filozofię uważamy, a co musi legitymizować się przed każdym i być uchwytywalne przez każdego posiadającego określone zdolności intelektualne. Nie tak jest z monastyką, która mogłaby rzec: *Non sic impii, non sic!* Nie tak występni, nie tak! (Ps 1,4). Nie tym jest poznanie filozoficzne dokonujące się poprzez *pietas*. Podobnie jak poznanie mistyczne, tak i poznanie misticzne nie przed każdym zdolne jest się wytłumaczyć. Czyż jednak zakazalibyśmy Plotynowi „widzieć” i opowiadać swe widzenie dla tej tylko przyczyny, że sami nie widzimy tego samego, a być może nie widzimy nic zgoła?

Uchwycenie celu i dynamiki monastyki, jej wewnętrznego nerwu, a właściwie – mówiąc językiem biblijnym – jej serca i nerek,

każe cofnąć się aż do wyłaniania się i formowania kultury egzegetycznej, także przed Chrystusem. Stąd wywód znajduje także punkty oparcia niebezpośrednio związane z monastycyzmem zachodnim. Chodzi zwłaszcza o formowanie się relacji chrześcijaństwa z judaizmem i tradycją grecką. Stąd znaczenie takich postaci, jak Filon z Aleksandrii, Orygenes i św. Justyn Męczennik – patron filozofów (co ma dla tego studium duże znaczenie). Gdyby zaś chciał wskazać postać poniekąd „finalną” filozofii monastycznej, to byłby nią zapewne św. Bernard z Clairvaux, zwłaszcza jego obszerne komentarze do Pieśni nad pieśniami – księgi biblijnej „paradygmatycznej” dla monastyki filozoficznej.

Uznanie praw monastyki (podobnie jak uwspółcześnienie filozoficznej mistyki) wymagałoby jednak od filozofii uwolnienia się od mimetycznego pragnienia względem „nauk” i sposobu, w jaki rozumieją one poznanie. Celem winno jednak być nie stworzenie w przyszłości jakiejś rozbudowanej monograficznej prezentacji filozofii monastycznej (bez wątpienia wielotomowej) i rozważanie możliwości, jakie stoją przed nią dziś, ale po prostu jej uprawianie. Chodzi o to, by filozofowie-monastycy, filozofowie-mnisi, filozofowie-mystycy nie byli myślicielami *sans papiers*¹⁶.

Obecność myśli Filona (ok. 10/15–45/50 po Chr.) w niniejszym tomie choć nie zaznacza się dobitnie, to jednak wyraźnie rysuje. Wynika ona ze znaczenia, jakie nadał on alegorycznej egzegezie Pisma Świętego. Nie tylko zainicjował tym specyficzną duchową kulturę hermeneutyczną, ale też rozwinął styl literacki nie-

¹⁶ W ten sposób Paweł Milcarek komentował status eklezjalny miłośników starożytnej liturgii rzymskiej po ogłoszeniu przez papieża Franciszka *motu proprio Traditionis custodes* (16 VII 2021), ograniczającego wiernym dostęp do Mszy świętej w tej formie. Zob. P. MILCAREK, *Życie „bez papierów”*. *Katolik i Kościół po „Traditionis Custodes”*, 24 VIII 2021, <https://christianitas.org/news/zycie-bez-papierow-katolik-i-kosciol-po-traditionis-custodes/> (dostęp: 6 VIII 2025). Określenie „ludzie bez papierów” dobrze oddaje miejsce i status monastyków w filozofii współczesnej.

słychanej urody¹⁷, co dla monastyki stosującej literackie formy wypowiedzi ma duże znaczenie. Zwykle podkreśla się, iż Filonowi zawdzięczamy syntezę hellenizmu (filozofii helleńskiej) z judaizmem. Pragnę zwrócić uwagę na rzadziej zauważany aspekt. Ten mianowicie, iż alegoreza prowadzi u niego do wykształcenia własnej filozofii, wyprowadzając go jednocześnie poza samą egzegezę tekstu świętego¹⁸. Spokój i pokora filozofii monastycznej czerpiącej z miłości Logosu, zasilanej niewygasłym ludzkim pragnieniem Boga, nie mogą maskować tego, że myślenie jest ryzykiem i nawet *in medio Ecclesiae* prowadzi do „własnej filozofii”. „Widzieć” i „wiedzieć” nie są i nie mogą już być tym samym. „Po Ewie” (tj. u człowieka upadłego) ich związek pozostaje zerwany. Hermeneutyka jest filozofią człowieka dramatycznego¹⁹.

Obecność tu Orygenesusa (ur. ok. 185 r. po Chr.) nie wymaga uzasadnienia. Do jego wielkiego dzieła *O zasadach* nawiązuje

¹⁷ Por. K. ZYZEK, *Alegoryczny komentarz Filona Aleksandryjskiego do perykopy Rdz 6,1–4*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 34 (2013), s. 12. Filon „stylem literackim przewyższał innych pisarzy swojego czasu”.

¹⁸ Por. tamże, s. 12–13.

¹⁹ M. Gogacz pisze o hermeneucie, iż jest to postać dramatyczna: „Czwarta cecha hermeneutyki polega na tym, że ona ujawnia w tekście to, co ukryte. Na przykład, gdy czytamy *Metafizykę* Arystotelesa, zaczyna się to od stwierdzenia, że metafizyka zajmuje się przyczynami i zasadami, czyli zajmuje się aktem i możliwością. Jednak akt i możliwość wymagają wyjaśnień, podobnie jak terminy przyczyna i zasada. I właśnie tym wyjaśnianiem ma się zajmować hermeneuta, który jest w tej czynności wyspecjalizowany i w pewnym sensie zaprzyjaźniony z tekstem. Otóż hermeneuta musi uszanować tajemnicę tekstu, a zarazem wydobyć z niego to, co ukryte. Skoro tak, to hermeneuta jawi się jako postać dramatyczna”. M. GOGACZ, *Wstęp do tomizmu*, red. A. ANDRZEJUK, Warszawa 2024, s. 453. Publikacja online w wolnym dostępie: https://www.tomizm.org/wp-content/uploads/2024/12/wstep_do_tomizmu_EBOOK.pdf (dostęp: 9 X 2025). Gogacz podaje tu czwartą z pięciu zasad wspólnych różnych hermeneutyk, w czym podąża za Marią Janion, por. TEJŻE, *Hermeneutyka*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2 (1972), s. 9–18.

zresztą tytuł tej książki²⁰. Nie oznacza to jednak, że autorka wstąpiła do obozu orygenistów przeciw antyorygenistom, a zatem że przebyła drogę odwrotną do tej św. Hieronima, który przetłumaczywszy szereg Orygenesowych homilii, stał się ostatecznie jego zaciętym przeciwnikiem²¹. Uznaję niejednoznaczność dorobku myśliciela, a uwaga ta nie ma charakteru kapitulacyjnego i nie jest tak banalna, jaką się może zdawać. Niejednoznaczność ta łączy się bowiem właśnie z uznaniem tragizmu Orygenesowych poszukiwań, czasem jakby pozbawionych kotwicy, lecz nigdy żagla. Jeśli coś „da się” pomyśleć, Orygenes jest tym, który to pomyśli. Jest to pokusa, którą w dziedzinie *hermeneutica sacra* trzeba umieć kontrolować. A jednak trudno nie docenić, jak wiele jasności w doktrynie chrześcijańskiej stało się skutkiem polemik wywoływanych piśmiennictwem Orygenesesa i jego jakby szalonym imaginariem, a zatem jak zapładniającym okazało się jego piśmiennictwo i – co jeszcze ważniejsze – jego metoda. Przede wszystkim jednak jest on tym, który wypracował zasady alegorycznej interpretacji Pisma Świętego. Wielkich antagonistów tej metody, jak Diodora z Tarsu czy Teodora z Mopsuestii można uznać za stronników współczesnej, jakby antiocheńskiej, kultury uniwersyteckiej, skoncentrowanej na dosłowności, dowodliwości i historyczności wydarzeń biblijnych. Zysk jest jasny: zyskujemy tu zwłaszcza to, czego nie tracimy skutkiem wadliwych narzucanych na tekst święty znaczeń i interpretacji. Jednocześnie jednak tracimy coś z poczucia nadprzyrodzoności, bez którego rozumienie i uprawianie *hermeneutica sacra* nie jest po prostu

²⁰ Por. ORYGENES, *O zasadach*, tłum. ST. KALINKOWSKI, Kraków 1996. Każde *re-enactment* zachodniej tradycji intelektualnej związanej z dziedzictwem *christianitas* oznaczać będzie powrót (jakaś formę powrotu) do Orygenesesa. O związku jego dorobku z samą kulturą monastyczną pisał Leclercq, że „komentarze Orygenesesa spokrewnione są z literaturą monastyczną: odpowiadały na tę samą potrzebę życia wewnętrznego, którą środowiska monastyczne odczuwały szczególnie silnie”. J. LECLERCQ, *Miłość nauki*, s. 146.

²¹ H. PIETRAS, *Wprowadzenie*, [w:] ORYGENES, *O zasadach*, s. 6.

możliwa. Powstaje wrażenie, jakby Słowo objawiało (się) poprzez Pismo tak dokładnie i o tyle właśnie, o ile człowiek może je pojąć. Zatraca się świadomość absolutnej różnicy między Stwórcą a stworzeniem, a skutkiem tego przekonanie o Tajemnicy jako właściwym języku-sposobie ich relacji. A przecież wychodząc ze swych pozycji interpretacyjnych i proponując „niedowodliwe” interpretacje, Orygenes „był pierwszym myślicielem w Kościele, który odwieczność Syna potrafił filozoficznie i biblijnie uzasadnić”²². W istocie bowiem owa niedowodliwość jest zarzutem jedynie w oczach tych, dla których ten dowód jest nieprzekonujący. Również dlatego być może, że nie mogą za nim podążyć, a zatem, że nie może tu zająć żadna „fuzja horyzontów”. Możliwość ta jest bowiem nie tylko funkcją dyscypliny intelektualnej, ale i wspomnianego mistycznego charakteru monastyki.

Miejsce i znaczenie w tym studium św. Justyna (ur. ok. 100 r. po Chr. we Flavia Neapolis) nie tylko przypomina, jaki rodzaj myślicielstwa patronuje filozofii. Pewnie bowiem niewielu dziś zawodowych filozofów przyzna się do tego jarzma. Z perspektywy jednak, z której pisana jest ta książka, afiliacja taka zachodzi. I – ufam, *credo* – zachodzi rzeczywisty patronat. Justyn przypomina o prawach apologii w filozofii. Wysiłki i walki jego życia, przypadającego na II wiek i panowanie Antonina Piusa (Pobożnego, próbującego odnowić kultury pogańskie i – jak inni Antoninowie – łączącego rzymską władzę polityczną, *pietas* i filozofię grecką)²³, prowadziły do ukazania powinowactwa między chrześcijaństwem a filozofią pogańską, z drugiej zaś do ukazania chrześcijaństwa jako miary każdej filozofii. Ta jest o tyle prawdziwa, o ile jest zgodna z depozytem chrześcijańskim. Oznacza to dla Justyna przede wszystkim uchwytowanie objawiającego Logosu, a *Logos*

²² Tamże, s. 33.

²³ L. MISIARCZYK, *Wstęp*, [w:] JUSTYN MĘCZENNIK, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tyfonem*, tłum. L. MISIARCZYK, Warszawa 2023, s. 18.

spermatikos jest koncepcją od niego właśnie biorącą początek²⁴. Jednocześnie wchodzi on w dialog z judaizmem, w Starym Testamencie widząc *praeparatio biblica ad evangelium*. W interpretacji tych wydarzeń podejmuje dorobek Filona Aleksandryjskiego, choć pytanie o ewentualne, bezpośrednie wpływy pozostaje nierozstrzygnięte²⁵. Śmiało czyta Justyn Platona i ma go za „widzącego”, lecz „niepojmującego”: Platon nie pojmuje, jego zdaniem, że sam widzi, iż wszystko, co jest – jest pod Krzyżem. A przy tym Logos objawia (się) tak wyraźnie nie wszystkim, lecz wybranym filozofom²⁶. Jest zatem Justyn chrześcijaninem, filozofem chrześcijańskim, uczniem „świadków” i zarazem świadkiem – po własną śmierć męczeńską²⁷.

Za swą filozofię życia należy być gotowym umrzeć, inaczej nie sądzę, by miała ona prawo narzucać na nas płaszcz filozofa. Jest ona bowiem przede wszystkim wychowawczynią i właśnie hermeneutką: dobrego życia i dobrej śmierci, *ars vitae* i *ars moriendi*. Filozofia monastyczna jest przy tym również *ars liturgica*, czerpie z liturgicznego widzenia, a św. Justynowi zawdzięczamy pierwsze opisy chrztu świętego i Eucharystii (*1 Apologia* 65–67). Przede wszystkim jednak żądał on od filozofii tego, czego i my (jej adepci) mamy dziś prawo od niej żądać: by się powiększyła, by przygotowała swe łono na przyjęcie nowych – choć dorosłych i ukształtowanych – dzieci, tj. filozofów i autorów chrześcijańskich oraz Żydów. Dziś chodzi o to samo: by uzasadnić zgodność chrześcijańskiej filozofii monastycznej z filozofią „pogańską” (uniwersytecką) – zarazem ponadkonfesyjną i antykonfesyjną. Ostatecznie zaś, by wykazać wyższość mądrości chrześcijańskiej.

²⁴ Tamże, s. 28. Koncepcja ta zainspirowana została medio-platonizmem, stoicyzmem i judaizmem hellenistycznym.

²⁵ Tamże, s. 32.

²⁶ Tamże, s. 27.

²⁷ Tamże, s. 7.

Odpowiedź na pytanie: „czy może istnieć filozofia chrześcijańska”, nie będzie tu zatem poszukiwana. Istnienie filozofii organicznie i istotnie powiązanej z chrześcijańskim Objawieniem traktowane jest tu jako fakt historyczny i bezsporny, z kolei samo rozumienie filozofii jako fakt historycznie sporny, tj. zależny od danej „epoki myślenia”, od cywilizacyjnego „eonu”, a w nim od dominującej formy krytyki i mody intelektualnej, w tym zwłaszcza od przyjmowanego – nieraz za cenę zgniecenia, uduszenia filozofii – rozumienia poznania, dziś przede wszystkim poznania naukowego, względem którego filozofia próbuje się plasować w poszukiwaniu swego *ego eimi*. W książce tej chodzi o podjęcie-uobecnienie nie tylko dawnej, ale i źródłowej tradycji filozoficznej, co zresztą pozwoliłoby uniknąć swoistych dla niej kłopotów z istnieniem, zwłaszcza istnieniem akademickim, skoro chodzi tu o powrót do wieków niezających trosk o podział dyscyplinarny, a po prostu zgadzających się co do tego, że filozofia jest dążeniem do najwyższego i najgłębszego rozpoznania rzeczywistości duchowej. A właściwie: najwyższy stopień poznania (samo dążenie do niego) nazywane jest filozofią i najgłębsze rozpoznanie duchowe (samo dążenie do niego) nazywane jest filozofią. Wysokość i głębokość pozostają podstawowymi wymiarami filozofii, wskazując wyraźnie właściwą oś jej obrotów, tj. oś wertykalną. Od początku też była to oś kosmiczna. Jednocześnie od początku była to oś teologiczna. Czyż bowiem jest coś, co nie byłoby „pełne bogów”²⁸?

²⁸ Talesowe „wszystko jest pełne bogów” będę dalej podejmować i rozwijać jako „wszystko jest pełne logosów”, pamiętając oczywiście, iż pojęcie logosu „proklamował” Heraklit, por. E. CASSIRER, *Logos, dike, kosmos, eidos i eidolon*, tłum. P. PARSZUTOWICZ, Kęty 2024, s. 31. Na temat logosu w myśli greckiej por. tamże, s. 30–48. Na temat myśli Talesa, por. A. PRZYBYŚLAWSKI, *Tales i początki refleksji europejskiej*, Kraków 2016, s. 137–159. Przybysławski przyjmuje, a ja podzielam jego pogląd, iż owo zawołanie przypisywane Talesowi, a mogące w zasadzie być przypisanym każdemu Grekowi żyjącemu „pod tchnieniem”

Owo zapełnienie świata „bogami” wskazuje już na problem logosu, tę przez wieki podstawową troskę filozofii. Z czasem – lecz czasem niczym prorok Jakub po nocnej walce porażony w biodro po wydarzeniach pewnej niedającej się precyzyjnie datować nocy betlejemskiej – stał się to problem Logosu wcielonego. I tak narodziła się filozofia chrześcijańska, tzn. dążąca wzwyż i w głąb mądrość zarazem pijana i trzeźwa: *Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus*²⁹. Pijana pragnieniem i trzeźwa w określaniu warunków nasycenia. A choć od początku stawiano jej zarzuty, iż jest tylko formą upojenia młodym winem i towarzyszyła jej kpina i szyderstwo („Upili się młodym winem” – drwili inni – Dz 2,13), to przecież czas płynął niestrudzenie i owo młode wino okazało się zacywilizacją zwanej nie tylko na jego cześć, lecz przede wszystkim za sprawą uczciwego rozpoznania swej przyczyny sprawczej, chrześcijańską. *Christianitas*. Była to cywilizacja, w której aspekt sapiencjalny i techniczny pozostawały w równowadze, póki *techne* nie zapanowała, czyniąc sobie wszystko poddaną, w tym też poddając sobie mądrość samą. Również zatem ona ma się stać nieledwie techniką dowodzenia. Najwyższym wyrazem tego jest dziś panowanie filozofii analitycznej, na antypodach której pragniemy się znaleźć w tym tomie. Nie ona jest tu jednak moją troską, zatroszczy się o nią bowiem czas – ojciec, lekarz i sędzia wszystkiego. Filozofia analityczna wchodzi jednak w pewien szerszy zbiór i jest jego najwyższą dziś i najbardziej prominentną egzemplifikacją. Chodzi tu o wspomnianą „filozofię cechową”. Jej zasługi dla dyscypliny myślenia są niepodważalne, a rodowód określić należy jako arystokratyczny, skoro korzeniem jest arystotelizm, a najdoskonalszą

mitów greckich, jest „wzorcem wszelkiego mitu”, a nawet „jego uszczegółowieniem” (por. tamże, s. 138).

²⁹ Fragment hymnu *Splendor paterne gloriae* autorstwa św. Ambrożego, w tradycyjnym Breviarzu Rzymskim śpiewanego w poniedziałkowych Laudach.

postacią średniowieczna scholastyka, zwłaszcza tomizm. Wyróżnikiem jej jest realizm, koncentracja na rzeczy, uporczywe i stałe wydoskonalanie procedur wnioskowania i opisywania, w końcu danie nam tej pewności poznania, która pozwala czuć się w świecie jak w domu (nawet jeśli domu przejściowym). Oto jej służba, jej *serviam*: „wiesz, komu wierzysz” (parafraza 2 Tm 1,12).

Na drugim krańcu znajduje się tradycja filozoficzna, która podkreślać będzie – trudno tu o zgrabne określenie – niepełność pewności. A właściwie: pewności uzyskanej w ten sposób, sposób „cechowy”. Nazywa się ją nieraz filozofią mistyczną. Jest to tradycja o wiele bliższa monastycznej, stąd należy poświęcić jej uwagę i część wykładu. Celem nie jest jednak systematyzacja filozoficzno-historyczna, lecz przygotowanie gruntu pod odpowiedź na pytanie, czy filozofia monastyczna miałaby być tym samym, co mistyczna, jednym z jej wariantów, czy też podejściem od mistycznego innym i osobnym (a wówczas plasowałyby się zapewne gdzieś pomiędzy krańcem cechowym a mistycznym). Odpowiedź na to pytanie nie jest bezsporna.

Filozofia mistyczna może być postrzegana jako odrębna dyscyplina lub jako historyczno-filozoficzny fenomen w obrębie filozofii, w końcu zaś jako samo źródło filozofowania³⁰. Trudno też wyobrazić sobie lepszy powód podejmowania trudu myślenia i odczuwania, niż pragnienie ujęcia „wszystkiego naraz” jednym spojrzeniem: pragnienie prawdy jest pragnieniem prawdy ostatecznej. Gdy mówimy w tym kontekście „odczuwanie” i „pragnienie” wskazuje to na afektywny aspekt filozoficznej mistyki. Istotnie też, nie tylko nie obywa się ona bez uczucia, ale uczucie jest jej właściwym mechanizmem. O tyle też, o ile wysiłek scholastyka-dialektyka-analityka powieść się może niezależnie od jego dyspozycji uczuciowych i głębi afektu (wynik działania pozostaje ten sam, należy go

³⁰ K. ALBERT, *Wprowadzenie*, s. 3.

ustalić), o tyle wzlot mistyczny w filozofii jest wynikiem zaangażowania tak poznawczego, jak uczuciowego. Miarą zaś zaangażowania jest pragnienie: jego kierunek, siła, trwałość i moc. Najwyższym skutkiem jest tu nagłe, cudowne doświadczenie jedności wszystkiego, a precyzyjniej – jak wyjaśniałam wyżej za Albertem – jedności „ja” i zasady świata³¹. Tak rozumiana filozoficzna mistyka jest nie tylko częścią myślowo-uczuciowej tradycji Zachodu, ale także Chin i Indii³². Możliwość jej rozpoznania zależy jednak od tego, co się w każdej z nich uznaje za dowód, a przynajmniej dowód dostateczny. Czy może nim być jednostkowe, zależne od uczucia doświadczenie, ledwo wyrażalne w słowach? Sądzę, że należy przyjąć odpowiedź Karla Alberta, który rozróżnia między z jednej strony odczuciami osobistymi, jednostkowymi i zmiennymi, a z drugiej, jednym uczuciem tkwiącym głęboko i stale, podstawowym i uporczywym, danym „każdemu i w każdym czasie”³³. Uczucie to, samo w sobie, nie musi prowadzić do stanów ekstazy, umożliwia jednak przemyślenie i nawet prześledzenie na sobie samym tego podstawowego doświadczenia jedności, o którym pisma mistyczne zapewniają i które próbują wyłożyć³⁴.

Oczywiście ktoś może powiedzieć: „nie czuję”, „nie mogę prześledzić”, „nie mogę przemyśleć”. Postawa taka będzie też zbieżna z tym „rozumieniem rozumienia”, jakie dziś dominuje na Zachodzie. Odpowiedź musi brzmieć: „nie mogę być zakładnikiem twojej niemożności”. Sytuacja sporna – o ile będziemy upierać się przy sporze – jest tu podobna do dającego się wyobrazić niezrozumienia pomiędzy widzącym kolory a ich niewidzącym. Widzący pragnie o nich mówić, gdyż istotnie wpływają one na „smak świata”, na

³¹ Tamże, s. 5.

³² Tamże. Na temat cech filozofii w Indiach i Chinach, zob. F. COPLESTON, *Filozofie i kultury*, tłum. T.A. MALANOWSKI, Warszawa 1986, s. 35–83.

³³ K. ALBERT, *Wprowadzenie*, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 114.

jego odczuwanie, na sposób zadomowienia się w nim, na możliwość jego deszyfracji, poruszania się po nim, przewidywania... Stoi on przed nadzwyczaj trudnym zadaniem, doświadczenie koloru i dostarczenie jego opisu jest bowiem zależne od uprzedniego rozpoznania fenomenu barwy (innymi słowy możliwie udany opis koloru zakłada odwołanie do innych kolorów, kolory opisuje się przez kolory)... Nawet wykład mówiący o barwnikach (np. karotenoidach, feomelaninie itp.) pochłaniających jedne i przepuszczających inne widma światła białego nie do końca się powiedzie, jeśli słuchacz zna pojęcia biologiczne i fizyczne, lecz nie zna samego fenomenu barwy lub ma nadzwyczajnie słabą zdolność jej percepcji. Czy to jednak powód, by widzący kolory zaniechali pisanania i mówienia o nich oraz opisywania świata przez ten pryzmat? W podobny sposób mistyka nie powinna i nie może być wyłączona z zakresu refleksji filozoficznej bez straty dla tej ostatniej, a ograniczenia doświadczone i bariery stawiane przez jednych filozofów nie muszą i nie powinny zatrzymywać innych. Oczywiście o tyle, o ile mowa tu o potencjalnym lub faktycznym sporze, o tyle rozwiązanie ewokuje już problem siły, zwykle siły instytucjonalnej.

Filozofię monastyczną można traktować jako przypadek mistycznej, rodzaj duchowego i intelektualnego podzbioru o pewnych charakterystykach. Można je jednak traktować jako fenomeny osobne, choć ściśle powiązane, i sama skłaniam się ku temu rozwiązaniu. Swoje stanowisko wypracowuję i zajmuję (choć niekategorycznie) w polemice z Mieczysławem Gogaczem³⁵. Przyjmuję za

³⁵ W podjętej przez siebie próbie systematyzacji tematyczno-pojęciowej filozoficznych aspektów mistyki Mieczysław Gogacz wyróżnia objawienie, poznanie umysłowe, kontemplację (filozoficzną i mistyczną), mistykę (*sensu stricto*), doświadczenie mistyczne. O objawieniu pisze: „Objawienie jest to szereg prawd, podanych przez Boga człowiekowi jako przedmiot wiary. (Objawienie katolickie jest sformułowane i strzeżone przez Kościół. Należy nie mylić tego z tzw. objawieniem prywatnym, które jest ludzkim przeżyciem osobistym jakichś przez Boga danych wizji czy informacji. Poza tym wyrażenie: »Bóg objawia się w skut-

autorem, że doświadczenie mistyczne jest nadprzyrodzonym aktem poznania Boga i samym „zetknięciem się z istnieniem Boga”³⁶. Może ono bez wątpienia dokonać się z pominięciem chrześcijańskiego Objawienia. Nie tylko na gruncie ludzkiego doświadczenia, ale też tradycji filozoficznych innych kultur i innych okresów naszej własnej tradycji (platonizm i zwłaszcza neoplatonizm, w nim zaś szczególnie Plotyn) jest to jasne. Z kolei odrzucimy jako na- zbyt wąskie i katechizmowe rozumienie Objawienia jako „szeregu prawd podanych przez Boga człowiekowi jako przedmiot wiary”, przy czym w katolicyzmie jego strażnikiem jest Kościół. Tak rozumiane nie powinno być, zdaniem Gogacza, mylone z objawieniem prywatnym, przez co rozumie się „jakieś ludzkie przeżycia osobiste, dane przez Boga wizje czy informacje”³⁷.

Moja polemika bierze się stąd, iż nie istnieje żaden Kościół, który by nie polegał na swego rodzaju objawieniach prywatnych i strzegł czystego Objawienia danego przez Boga, jest ono bowiem od początku zarazem przepowiadane i opowiadane, opowiadane i spisywane, spisywane i przepisywane, przepisywane i interpreto- wane, a każda z tych interpretacji zawiera już jakieś *pro me*, a to znaczy: interpretator oświadcza, co j e m u samemu tekst powie- dział, Kościół zaś wybiera spomiędzy owych *pro me* (także w pro- cesach syntezy, a więc dążenia do fuzji różnych *pro me*). Przy czym – co ważne – nie dokonuje tego żaden czysty duch Kościoła, sera- ficzna postać Ekklezji mającej wgląd w oblicze swego Pana, lecz hi-

kach« może znaczyć, że rzeczy swoją strukturą wskazują na Stwórcę, tzw. więc objawienie wirtualne u Maritaina. Objawienie formalne to właśnie ów szereg prawd, podanych przez Boga człowiekowi)”. O doświadczeniu mistycznym zaś: „Doświadczenie mistyczne jest tym oto jednorazowym aktem intelektualnego, lecz w sposób nadprzyrodzony spowodowanego zetknięcia z istnieniem Boga. Różni się od mistyki jak część od całości”. M. GOGACZ, *Filozoficzne aspekty mi- styki*, Warszawa 1985, s. 34–35.

³⁶ Tamże, s. 35.

³⁷ Tamże.

storyczna i dramatyczna (po Upadku) wspólnota o hierarchicznej strukturze, w której władza czytania podlega ostatecznie – przynajmniej w katolicyzmie – władzy kluczy. Widać to nie tylko w historii kształtowania się doktryny, ale w źródłowym i szczytowym wyrazie jej przyswojenia (a to znaczy również wyboru określonej interpretacji), czyli w liturgii. Kwestia ta zostanie rozwinięta w stosownej części tego studium, badanie rozpoczyna jednak krytycznie istotny problem hermeneutyczny: Objawienie chrześcijańskie jako depozyt tekstualny oraz formy, w jakich się ono dokonuje (*mythos – logos* jest kanwą tej pracy).

*

Co do jej struktury należy wyjaśnić, iż po sformułowaniu i przedstawieniu programu *re-enactment* filozofii monastycznej przez zarysowanie jej dziesięciu zasad, następują cztery szkice. Monastyka domaga się bowiem nie tylko określonej treści danej do prze-myślenia, ale również adekwatnych form wysłowienia tego, co prze-myślane. Podstawową formą monastycznego filozofowania przez wieki była alegoreza, ale filozofia tego typu wiązała się z całą bogatą kulturą retoryczną antyku i średniowiecznego chrześcijaństwa, dziś już nieistniejącą. (*Wyznania* św. Augustyna są tu zapewne przykładem najznakomitszym.) Owe wspomniane szkice były już ogłoszone jako przykład już to jawnej, już to utajonej pracy na rzecz przywrócenia filozoficznej kultury monastycznej. Dwa pierwsze, tj. *Czytać, czyli żądać błogostawieństwa* i *Czytać, czyli ulegać* (na kanwie Rdz 32,25–33) ukazały się na łamach czasopisma „Filozofuj!”. Trzeci z nich, pt. *Agon Oblubienicy. Liturgia i dusza liturgiczna w Pieśni nad Pieśniami. Alegoreza*, znajduje się w mojej książce *Pisma jakubowe*. Z kolei ostatni, *Córka Wygnanej* (*Monolog na kanwie Rdz 5,4*), nawiązuje do zawartej w tym samym tomie *Pism* egzegezy Upadku, w którym Ewa została przeze mnie odczytana w paradygmacie miłosnym, jaki znajdujemy w *Pieśni nad pie-*

śniami (innymi słowy Ewa to Oblubienica, Oblubienica to Ewa). Naturalnym było, by przemyśleć postać *matki wszystkich żyjących* (Rdz 3,20) i jej dziedzictwo dalej, już w kontekście poza rajskim. To z kolei zakładało namysł nad jej dziećmi, osobliwie zaś – zrodzonymi z niej kobietami. Monolog (o charakterze solilokwium) bezimiennej córki Ewy został ogłoszony, pośród monologów innych bohaterów biblijnego podania o Upadku, w tomie poetyckim *Bo oto minęła już zima. Głosy z wyspy Uløya*³⁸.

³⁸ J. MELONOWSKA, *Czytać, czyli żądać błogostawieństwa*, <https://filozofuj.eu/justyna-melonowska-lektura-jakubowa-cz-1-czytac-czyli-zadac-blogoslawnienstwa/> (dostęp: 18 X 2025); TAŻ, *Czytać, czyli ulegać (na kanwie Rdz 32,25–33)*, <https://filozofuj.eu/justyna-melonowska-lektura-jakubowa-cz-2-czytac-czyli-ulegac-na-kanwie-rdz-32-25-33/> (dostęp: 18 X 2025); TAŻ, *Agon Oblubienicy. Liturgia i dusza liturgiczna w Pieśni nad Pieśniami. Alegoreza*, [w:] TEJŻE, *Pisma jakubowe. Religia i walka*, Warszawa 2023, s. 331–375; TAŻ, *Córka Ewy*, [w:] *Bo oto minęła już zima. Głosy z wyspy Uløya*, Kielce 2024, s. 15–26.