

**Fenomen sapiencjalnego<sup>1</sup> wymiaru mistyki chrześcijańskiej  
w myśli Brunona Barnharta.  
Sapiencjalne rozumienie rzeczywistości.  
Usprawiedliwienie filozoficznego namysłu nad mistyką w ogóle**

**The phenomenon of the sapiential dimension  
of Christian mysticism in the thought of Bruno Barnhart.  
Sapiential understanding of reality.**

ZBIGNIEW JANUSZEWSKI

Horndean Technology College

**Summary:** The primary objective of this article is to give an overview and to philosophically explore the main ideas of an emerging, relatively new mystical dimension within Christianity which is called the sapiential Christianity. This paper is based mainly on the work of Bruno Barnhart (1931-2015), Camaldoli monk, mystic and theologian who spent most of his monastic life developing and systematising ideas of sapiential Christianity. This specific approach to the whole Christian tradition focuses on the Unitive Reality and its expression in the world, especially in the incarnational Christ-event, aiming towards divinisation of the whole reality. It also places a great emphasis on the position and role of human being in this process of divinisation. In the article, the philosophical analysis concentrates on the three aspects of this mystical movement: (1) epistemology, where *wisdom* as *the way of knowing* has its unique

---

<sup>1</sup> Chociaż w języku polskim nie używa się często słowa sapiencjalny dla wyrażenia pojęcia „mądrościowy”, uważam, że stosowanie tego terminu (czasami tylko zamiennie z wyrazem mądrościowy) w niniejszym artykule będzie zasadne, ponieważ odnosi się do nazwy specyficznego wymiaru chrześcijaństwa, nadanej mu przez ojca Brunona Barnharta w podtytule do jego własnej książki *The Future of Wisdom*. Por. C. Bourgeault, Forward to B. Barnhart, *The Future of Wisdom, Toward a Rebirth of Sapiential Christianity*, New York 2018, s. XI. Szczegółowe wytłumaczenie i usprawiedliwienie użycia tego pojęcia w następnym podrozdziale.

place in the whole process of gaining knowledge about Unitive Reality; (2) anthropology, where we look at the source of dignity of human person in the sapiential perspective; (3) metaphysics, where we explore the notion of the Unitive Reality and its characteristics. Overall, the purpose of this article is to show the significance and relevance of sapiential Christianity in our modern world; to encourage philosophers that are interested in religion and mysticism to explore and enter into a dialogue with this unique way of seeing the Christian tradition.

**Key words:** Sapiential Christianity; Unitive Reality; Wisdom; mysticism; Barnhart; Wisdom traditions; anthropology; metaphysics; epistemology

**Abstrakt:** Głównym celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i filozoficzne zbadanie głównych idei wyłaniającego się, stosunkowo nowego mistycznego wymiaru chrześcijaństwa, który nazywany jest chrześcijaństwem sapiencjalnym. Artykuł ten opiera się głównie na pracy Brunona Barnharta (1931-2015), kamedulskiego mnicha, mistyka i teologa, który spędził większość swojego życia monastycznego na rozwijaniu i systematyzowaniu idei chrześcijaństwa sapiencjalnego. To specyficzne podejście do całej tradycji chrześcijańskiej koncentruje się na Rzeczywistości Jednoczącej i jej ekspresji w świecie, zwłaszcza w inkarnacyjnym wydarzeniu Chrystusa, dążąc do przebóstwienia całej rzeczywistości. Kładzie również duży nacisk na pozycję i rolę człowieka w tym procesie przebóstwienia. W artykule analiza filozoficzna koncentruje się na trzech aspektach tego mistycznego ruchu: (1) epistemologii, w której mądrość jako sposób poznania ma swoje wyjątkowe miejsce w całym procesie zdobywania wiedzy o Rzeczywistości Jednoczącej; (2) antropologii, w której przyglądamy się źródłu godności osoby ludzkiej w perspektywie sapiencjalnej; (3) metafizyce, w której badamy pojęcie Rzeczywistości Jednoczącej i jej cechy. Ogólnie rzecz biorąc, celem tego artykułu jest pokazanie wagi i znaczenia chrześcijaństwa sapiencjalnego w naszym współczesnym świecie; zachęcenie filozofów zainteresowanych religią i mistycyzmem do zbadania i nawiązania dialogu z tym wyjątkowym sposobem postrzegania tradycji chrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** sapiencjalne chrześcijaństwo; jednocząca Rzeczywistość; Mądrość; mistyka; mistycyzm; tradycje mądrościowe; antropologia; metafizyka; epistemologia

Przed filozofem, który stara się przebadać fenomen mistyki, z reguły stają dwa zasadnicze pytania. Pierwsze: Dlaczego racjonalnie zorientowana filozofia miałby się namyślać nad rzeczywistością, która tej racjonalności się wymyka<sup>2</sup> lub racjonalna po prostu nie jest? Drugie, związane istotowo z pierwszym: Czy filozofia ma niezbędne narzędzia badawcze, umożliwiające przeprowadzenie rzetelnych analiz fenomenowi mistyki? Z pewnością pytania te w gronie

---

<sup>2</sup> Por. M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Olsztyn 2013, s. 369.

filozoficznym znalazłyby różne, często nawet kontrastujące ze sobą odpowiedzi, niemniej jednak autor niniejszego artykułu zgadza się z poglądem poznańskiego filozofa, Krzysztofa Stachewicza, dla którego refleksja filozoficzna nad mistyką jest głęboko zasadna.

Łączenie filozofii i mistyki nie jest karkołomnym zabiegiem – pisze on w swoim znakomitym wprowadzeniu do filozofii mistyki – mieszającym z metodologiczną nonszalancją porządku poznawczego, lecz z jednej strony nawiązuje do wykształconej już długiej tradycji, a z drugiej podejmuje trud filozoficznego namysłu nad ważnym fenomenem ludzkiej duchowości, ludzkiego bytowania<sup>3</sup>.

Warto podkreślić, że owe próby łączenia filozofii i mistyki pojawiły się już w starożytności i w różnych formach dostrzec je można na każdym etapie historii filozofii. Sam Platon uważał, że myśl intuicyjna, która oprócz myśli dyskursywnej była fundamentem jego doktryny, bezpośrednio poznaje prawdę w intelektualnym oglądzie<sup>4</sup>, a czymże jest doświadczenie mistyczne, jeśli nie bezpośrednim poznaniem prawdy? Zasadne jest zatem, jak zauważa Jean Guitton, że: „zadaniem filozofii jest wszystko zrozumieć, nawet religię”<sup>5</sup>, a w niej nawet mistykę.

Przy odpowiedzi na drugie pytanie – o odpowiedniość narzędzi badawczych – odwołujemy się do myśli Fredericka C. Coplestona, który uznając doświadczenia mistyczne za dane empiryczne, twierdzi, że mogą one być objęte badaniami fenomenologicznymi w ramach typologii i opisu, a także w analizie pojęciowej lub logicznej. Doświadczenie mistyczne jest szczególnym, ale zarazem frapującym wyzwaniem dla myślicieli zajmujących się antropologią filozoficzną, którzy mogą pytać o ten wymiar człowieczeństwa, który jest niedostępny w codziennym doświadczeniu. Gdyby nawet przyjąć koncepcję całkowitej i radykalnej inności mistycznych przeżyć, to jednak te doświadczenia nie zachodzą w próżni. Doświadcza ich człowiek, który ma takie lub inne presupozycje metafizyczne, a wiedza nabyta w owych doświadczeniach zakłada jakieś przed-rozumienie świata i Boga (Boskości). Możliwe są zatem analizy metafizyczne i epistemologiczne. Interpretacje doświadczeń mistycznych, które – trzeba to powiedzieć z naciskiem – zaczynają się w momencie uświadamiania sobie owych doświadczeń przez mistyka, nie mogą wyzwolić się całkowicie od języka i jego semantyki. Możliwe są zatem do przeprowadzenia analizy w ramach filozofii języka. Badania nad mistycznym wymia-

---

<sup>3</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 1, Poznań 2020, s. 13-14.

<sup>4</sup> Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968, s. 104.

<sup>5</sup> J.J. Antier, J. Guitton, *Tajemne moce wiary. Znaki i cuda*, tłum. I. Burchacka, Warszawa 1997, s. 31.

rem filozofii Henryka Elzenberga pokazało, że doświadczenie mistyczne ma także przestrzeń aksjologiczną<sup>6</sup>, odsłaniającą prawdziwą i pozytywną wartość Rzeczywistości mistycznej<sup>7</sup>. Przeżycia mistyczne implikują zachowania, które mogą zostać zauważone przez etyków skupiających swoją uwagę na wpływie tych doświadczeń na wybory moralne.

Nieco bardziej ryzykowny argument przemawiający za możliwością badań filozoficznych nad mistyką wywodzi się z koncepcji natury ludzkiej<sup>8</sup>. „Trzeba pamiętać – pisze w innym miejscu poznański filozof – że mistyka jest ściśle wpisana nie tylko w naturę religii, ale i w naturę człowieka”<sup>9</sup>. Jeśli przyjmiemy to twierdzenie, to nieodzowna wydaje się potrzeba rzetelnej antropologicznej refleksji nad ludzką naturą, w której przestrzeń mistyczna<sup>10</sup> jest nie tylko możliwością, ale i konstytutywnym elementem, warunkiem *sine qua non* poznania istoty człowieka w relacji do Boga oraz możliwego zjednoczenia z nim<sup>11</sup>.

To jest spekulatywny argument<sup>12</sup> odwołujący się zarówno do ludzkiego doświadczenia, jak i jedności natury ludzkiej. Jeżeli bowiem to człowiek doświadcza Boga/prawdziwej Rzeczywistości w mistycznym przeżyciu, to odwołując się do koncepcji jedności natury ludzkiej, musimy przyznać, że każdy człowiek może mieć udział w takim doświadczeniu<sup>13</sup>. Warto tu odwołać się do intuicyjnej frazy przypisywanej Karlowi Rahnerowi, która mówi, że w przy-

<sup>6</sup> Por. Z. Januszewski, *Mistyka Henryka Elzenberga*, Chojnice 2016, s. 244-351.

<sup>7</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 263.

<sup>8</sup> Ryzyko wiąże się z tym, że koncepcja natury ludzkiej jest pojęciem nieściśłym, a od czasu przyjęcia w nauce teorii ewolucji Darwina stała się dla niektórych filozofów koncepcją wątpliwą. Nie wdając się na tym miejscu w spór, który przełożyłby środek ciężkości dyskusji, autor artykułu opowiada się za pewną esencjalną dynamiczną stałą, w którą wpisuje się cała kompleksowość i rozwój człowieka.

<sup>9</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 32.

<sup>10</sup> Przestrzeń mistyczna obecna w naturze ludzkiej jest zdaniem wielu badaczy mistyki, wymiarem, w którym jest możliwe najgłębsze spotkanie z Bogiem/Rzeczywistością Prawdziwą. Używając tego terminu, autor opowiada się za wielowymiarowym modelem rzeczywistości, w której na różnych wymiarach uczestniczy także człowiek. Wymiar mistyczny wykraczający poza fizyczną warstwę rzeczywistości (choć nie negujący jej) akceptowany jest przez myślicieli, którzy pozostają otwarci na różne sposoby i wymiary istnienia rzeczywistości (Jamesa, Whiteheada, Souriau, Corbina i innych).

<sup>11</sup> Praca ta jest próbą przedstawienia polskiemu czytelnikowi sapiencjalnego wymiaru chrześcijańskiej mistyki, a zatem nacisk położony jest na chrześcijański sposób widzenia Boga. Nie oznacza to jednak (co pokaże się w całej jasności w dalszej części pracy), że inne sposoby patrzenia na Boga lub doświadczenia Rzeczywistości Prawdziwej są tutaj w jakikolwiek sposób dyskredytowane.

<sup>12</sup> Spekulatywny w rozumieniu filozofii Whiteheada.

<sup>13</sup> Całkowity brak zdolności do przeżycia doświadczenia mistycznego przez jakiegokolwiek członka wspólnoty ludzkiej sugerowałby, że natura ludzka jest zależna od natężenia czynników (które to natężenie nie jest konstytutywne dla tejże natury); na przykład: ilorazu inteligencji, głębokiej religijności, wysokiej wrażliwości emocjonalnej. Historia badań nad doświadczeniami mistycznymi

szłości człowiek pobożny będzie mistykiem albo go w ogóle nie będzie, Willigis Jäger zaś rozszerza tę intuicję na każdego człowieka<sup>14</sup>. Jeżeli zgodzimy się z ową sugestią, to winniśmy przyznać, że istnieje (na zasadzie konieczności) przestrzeń doświadczenia ludzkiego, w której może pojawić się Rzeczywistość Boska. W konsekwencji, słuszny wydaje postulat, że owa przestrzeń doświadczenia ludzkiego, która jest otwarta i zdolna do spotkania z Rzeczywistością Boską, nie może być całkowicie zamknięta przed ludzkim intelektem. Wiązałoby się to bowiem z radykalnym podziałem w naturze ludzkiej, w której Bóg mógłby się objawiać w doświadczeniu mistycznym a jednocześnie istniałaby w duszy<sup>15</sup> ludzkiej pewna przestrzeń, w której takie doświadczenie nie jest możliwe. Ze względu na jedność natury ludzkiej, nawet, gdyby odwołać się do różnych poziomów świadomości<sup>16</sup>, taki podział jest nie do utrzymania.

Każda osoba – pisze uczennica Junga, Marie Louise von Franz – posiada w głębi swojej psychiki, to co potrzebuje, to jest swój własny dostęp do ostatecznej, pierwotnej, podstawy swego bytowania... posiada ona [osoba – przyp. Z.J.] otwarcie na najgłębszym poziomie swej psychiki, poprzez które coś wiecznego może wniknąć do środka<sup>17</sup>.

Podsumowując, należy więc jako logiczną potraktować tezę, że filozoficzna refleksja nad mistyką w ogóle oraz mistycznymi aspektami nurtów religijnych jest możliwa, gdyż odwołuje się do racjonalności trudnej (Michał Heller), „nie dającej się sprowadzić do algorytmów i schematów metodologicznych nauk przyrodniczych, ale poruszającej się w obszarach o wielkiej doniosłości egzystencjalnej”<sup>18</sup>. Można tu mówić także o metaracjonalności,

---

pokazuje jasno, że doświadczenia te mogą być udziałem ludzi o zupełnie odmiennej wrażliwości, ilorazie inteligencji czy nawet religijności.

<sup>14</sup> Por. W. Jäger, C. Quarch, *Fitness, wellness a duchowość*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2007, s. 58.

<sup>15</sup> Dusza jest terminem używanym w filozofii (Tomasza z Akwinu, Whiteheada, Corbina, Swinburne'a), być może warto jednak dopowiedzieć, że określenia, jak na przykład „miejsce w duszy”, sugerujące jej przestrzenność, są określeniami analogicznymi.

<sup>16</sup> Modele poziomów ludzkiej świadomości (*Self*) proponowane są zarówno przez psychologów (Freuda, Junga), jak i filozofów (Plotyna, Wilbera). Szczególnie w stopniach świadomości Plotyna (por. P. Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision*) ukazują się jej szczeble, które sięgają wyżyn duchowych, a których człowiek z początku nie jest świadomy. Uznając wagę koncepcji Plotyna, stwierdzić trzeba, że jeśli doświadczenie mistyczne jest prawdziwe i człowiek sięga wyżyn duchowych w momencie ośnienia, to owo światło musi się w jakiś sposób ukazać na odpowiednim poziomie ludzkiej świadomości (dostępnej racjonalności), gdyż inaczej dla owej osoby takie doświadczenie nie miałyby żadnego znaczenia.

<sup>17</sup> M.L. von Franz, *Archetypal patterns in psychotherapy*, cyt. za, A. Ulanov, *The Unshuttered Heart*, Nashville 2007, s. 37.

<sup>18</sup> K. Stachewicz, *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, „Filozofia Chrześcijańska” 6 (2009), s. 12.

która jest świadoma ograniczeń racjonalności nauk przyrodniczych<sup>19</sup>. Racjonalność trudna będąca konstytutywną cechą natury ludzkiej winna mieć świadomy dostęp do miejsca w duszy, w którym to doszło do mistycznego doświadczenia.

Zasadność owego filozoficznego namysłu nad mistyką – mamy taką nadzieję – będzie pokazywać się jasno w miarę postępu naszych analiz. Warto jednak także już na początku artykułu przywołać intuicję Alfreda North Whiteheada, sugerującą, że prawdziwa racjonalność, rozumiana jako wysiłek rozumu, jest dla doświadczeń mistycznych swego rodzaju ratunkiem przed ześlizgnięciem się w przesąd<sup>20</sup>. Wysiłek rozumu, o którym mówi angielski filozof, nie powinien bynajmniej zapewniać poczucia nieomyślności twórcom systemów. Winien raczej zapewnić strukturę, na której fundamencie może dokonać się pogłębione i progresywne rozumienie Rzeczywistości, rozwój owego rozumienia, a kto wie, może – tak jak chce Elzenberg – dopiero na zgliszczach tychże struktur możliwe będzie doświadczenie Rzeczywistości prawdziwej<sup>21</sup>.

Zamknijmy ten wstęp pewną uwagą dotyczącą zarówno mistyków, jak i badaczy mistyki. Filozoficzne pojęcia używane przez mistyków, a przez to ich osobiste metafizyczne preferencje wyznaczają nie tylko dalszy rozwój refleksji, ale i zakres otwarcia się na to, co przychodzi ze strony prawdziwej Rzeczywistości. Warto postawić tutaj dwa pytania. Pierwsze: Czy mistyk lub badacz mistyki, który odrzuca całkowicie racjonalność doświadczenia mistycznego (w szerokim tego słowa znaczeniu), nie odrzuca także w jakimś zakresie przymiotów boskich, w których ta Boża rzeczywistość się także wyraża?<sup>22</sup> Drugie: Czy ucieczka od paradoksu w stronę logicznego równania tautologicznego  $p \wedge \neg p$  (w tym przypadku racjonalność lub nie-racjonalność) nie zamyka Rzeczywistości Prawdziwej w apofatycznym kręgu, który choćby tylko od strony negatywnej ogranicza absolutną wolność prawdziwej Rzeczywistości, czyli Boga?

<sup>19</sup> Por. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 419.

<sup>20</sup> Por. A.N. Whitehead, *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, s. 193. Nie można oczywiście zapominać, że pogląd ten jest głęboko zasadny przede wszystkim w systemie filozofii procesu Whiteheada. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że jego intuicja rzuca światło na fundamentalne założenie antropologiczne – o człowieku mówi się wtedy, kiedy odwołuje się do jego racjonalności.

<sup>21</sup> Por. H. Elzenberg, *O poznaniu mistycznym w: Elzenberg I mistyka*, „Znak-Idee” 3 (1990), s. 39.

<sup>22</sup> W pytaniu tym chodzi o mistyków i badaczy mistyki, którzy z założenia odrzucają racjonalność doświadczenia mistycznego i zakładają jego nie dającą się przezwyciężyć irracjonalność. Chodzi zatem także o możliwość *ratio* w doświadczeniu mistycznym. Jakkolwiek bardziej powszechne zdają się poglądy, że w doświadczeniu mistycznym człowiek zawiesza partycypację rozumu, jednak kategoryczne stwierdzenia, że nie ma możliwości, aby w przeżyciu mistycznym jakkolwiek rolę odgrywała racjonalność, sugeruje nałożenie teoretycznych ograniczeń rzeczywistości boskiej i jej intymnej relacji z człowiekiem.



## Zrozumieć nurt sapiencjalny w chrześcijaństwie – zarys ogólny

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy sapiencjalnego wymiaru chrześcijaństwa i jego filozoficznych aspektów, warto spędzić kilka chwil na przedstawieniu postaci Brunona Barnharta, praktycznie nieznanego w Polsce teologa i filozofa<sup>23</sup>, zaznajomieniu się z samym pojęciem sapiencjalnego chrześcijaństwa oraz wykazaniu jego doniosłości we współczesnym rozwoju myśli chrześcijańskiej. Bruno Barnhart, urodził się na Long Island w Nowym Jorku w 1931 roku jako Arthur Paul Barnhart. Z wykształcenia był chemikiem, a po wypadku, któremu uległ w jednym z laboratoriów, przeżył głębokie religijne doświadczenie nawrócenia, które zaowocowało jego wstąpieniem do zakonu Kamedułów w Kalifornii. W zakonie tym ojciec Bruno (imię przyjęte po św. Brunonie, założycielu zakonu kartuzów) żył, modlił się i pracował przez następne pięćdziesiąt lat. Przez wiele lat był opatem w klasztorze, kierował też pracami mającymi na celu wprowadzenie zmian we wspólnocie, wynikających z postanowień Soboru Watykańskiego II. Był on przyjacielem Bede Griffithsa i redaktorem jego tekstów, a także utrzymywał korespondencję i osobiste kontakty z wieloma wybitnymi postaciami ze świata teologii i duchowości, wśród których znajdują się Raimundo Panikkar czy Henri Nouwen. Bruno Barnhart był autorem wielu artykułów oraz trzech książek<sup>24</sup>, w których przedstawiał swoją wizję odnowy sapiencjalnego wymiaru chrześcijaństwa. Koncepcję tę przekazywał także w prelekcjach i wykładach, na które często był zapraszany, jak również podczas rekolekcji, które prowadził w klasztorze. Ojciec Bruno zmarł w 2015 roku<sup>25</sup>.

Sapiencjalny wymiar chrześcijaństwa proponowany przez amerykańskiego zakonnika nie zyskał szerokiego rozgłosu w akademickich kręgach teologiczno-filozoficznych w krajach angielskojęzycznych<sup>26</sup>, nie jest też znany szerokiej rzeszy chrześcijan. Dlaczego zatem poświęcać czas na przybliżanie wizji ojca Bruno polskim czytelnikom? Wydaje się to zasadne z czterech przynajmniej powodów. Po pierwsze, jest to chrześcijańska mądrościowo-mistyczna tradycja sięgająca samych źródeł chrześcijaństwa oraz czasów patrystycznych<sup>27</sup>, a zatem jeśli współcześnie pojawiają się próby jej dowartościowania i odnowienia<sup>28</sup>, to

---

<sup>23</sup> W czasie pisania artykułu żadna z trzech książek Barnharta nie została przetłumaczona jeszcze na język polski.

<sup>24</sup> Książki B. Barnharta to: *Second Simplicity, The Future of Wisdom, The Good Wine*.

<sup>25</sup> Por. Nota biograficzna w: Forward to B. Barnhart, *The Future of Wisdom, Toward a Rebirth of Sapiential Christianity*, New York 2018, s. 207-208.

<sup>26</sup> Por. C. Bourgeault, Forward to B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, New York 2018, s. XII.

<sup>27</sup> Ewangelia według św. Jana oraz niektóre elementy w listach św. Pawła, jak i pisma pierwszych ojców Kościoła zalicza się do tej tradycji.

<sup>28</sup> Próby te są obecne w mniejszym bądź większym zakresie w pismach Bede Griffithsa, Cynthii Bourgeault, Beatrice Bruteau, Richarda Rohra czy Thomasa Keatinga.

zadaniem filozofa zajmującego się myślą religijną jest oddanie głosu autorom, którzy się tych prób podejmują. Po drugie, mądrość chrześcijańska jest, zdaniem Bede Griffithsa, częścią uniwersalnej *philosophia perennis*, która niejednakowo w różnych religiach była objawiona<sup>29</sup>, i jako taka owa tradycja należy do skarbcza kultury ludzkiej. Jej (mądrości chrześcijańskiej) wyjątkowy wkład w rozwój ludzkości oraz jej unikalny *inkarnacyjny* charakter<sup>30</sup> nie powinien umknąć uwadze filozofów religii w naszym kraju.

Po trzecie, wizja ojca Brunona Barnharta jest wizjonerskim wyzwaniem rzuconym zarówno współczesnemu chrześcijaństwu dzięki jej perspektywie inkluzywistycznej, całkowicie otwartej na świat współczesny, jak i mądrościowym tradycjom innych religii, które zostają w ten sposób zaproszone do głębokiej refleksji nad „wydarzeniem Chrystusa”. Ten inkarnacyjny fenomen mądrości Boga, który w tak totalny sposób nie został wyrażony w żadnej innej tradycji duchowej, z filozoficznego punktu widzenia jest transformacją ontyczną przede wszystkim osoby ludzkiej, ale w konsekwencji także całego uniwersum. Ostatnim argumentem przemawiającym za napisaniem artykułu opartego głównie na pracach Barnharta jest twierdzenie, że w jego książkach sapiencjalne chrześcijaństwo uzyskało w pewnym sensie najpełniejszy wymiar. Chociaż elementy mądrościowego chrześcijaństwa możemy wyśledzić w pismach innych współczesnych mistyków-teologów, na przykład u Bede Griffithsa, Richarda Rohra, Thomasa Keatinga, Cynthii Bourgeault, Beatrice Bruteau i innych, wydaje się, że najpełniejszą syntezę przedstawił właśnie Bruno Barnhart.

W najgłębszym, fundamentalnym sensie nurt ten z pewnością należy do tradycji mistycznych, chociaż nie może zostać ograniczony tylko do węższego rozumienia mistyki jako jednostkowego, ekstatycznego przeżycia mistycznego. Sapiencjalny wymiar chrześcijaństwa winien być postrzegany jako mistyczny przede wszystkim ze względu na jego cel, a zatem bezpośrednio doświadczenie i poznanie Boga w jednoczącej świadomości człowieka, doświadczenia czystego Boskiego światła<sup>31</sup>; przez wzgląd na niedualne i unifikujące widzenie rzeczywistości<sup>32</sup>, w której Bóg jednoczy ze sobą nie tylko człowieka, ale i wszechświat, immanentnie zmierzając do całkowitego przebóstwienia materii<sup>33</sup>; ponadto ze względu na środki i metody<sup>34</sup>, które są proponowane

---

<sup>29</sup> Por. B. Griffiths, *The One Light. Bede Griffiths principal Writings*, red. B. Barnhart, Illinois 2001, s. 408.

<sup>30</sup> Por. C. Bourgeault, *Foreward*, w: B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. XII. Por. także, B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 197.

<sup>31</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 7.

<sup>32</sup> Por. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 2, s. 193-198.

<sup>33</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 20.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Second Simplicity*, New York 1999, s. 15-16



w ramach nurtu sapiencjalnego, a więc praktyki medytacyjno-kontemplacyjne, szeroko stosowane w różnych tradycjach mistycznych. W sapiencjalnym wymiarze chrześcijaństwa splatają się teologia, filozofia i mistyka a zadaniem tego artykułu – który nie rości sobie pretensji do bycia wyczerpującym jego kompendium – jest wskazanie na pewne przestrzenie, które łączą w sobie zarówno elementy mistyki, jak i filozofii.

Ostatnią sprawą wymagającą pewnego przybliżenia jest struktura zastosowana przez ojca Barnharta w celu rozjaśnienia sapiencjalnego chrześcijaństwa, w której zarówno jednocząca Rzeczywistość<sup>35</sup>, jak i misterium Chrystusa odgrywają decydującą rolę. Jest to struktura mandali<sup>36</sup>. Pogłębiona refleksja nad symboliką mandali to z pewnością temat na osobny artykuł, a może i książkę<sup>37</sup>. W tym miejscu warto powiedzieć, że mandala najbardziej znana jest w tradycjach hinduistycznych i buddyjskich jako sakralny wielowymiarowy symbol reprezentujący całość wszechświata<sup>38</sup>. Nawiązując do tych, ale i innych szkół duchowych, Barnhart posługuje się mandalą do eksplorowania czterech wymiarów, w których chrześcijańska wizja Niedualnej Rzeczywistości wyraża się w historii<sup>39</sup>. Graficznie zaś przedstawia się ona jako okrąg, w który wpisany jest krzyż zawierający cztery (dwa wertykalne i dwa horyzontalne) wymiary Rzeczywistości<sup>40</sup>. „Mandala – proponuje Barnhart – lub czwartorzędowa figura reprezentuje misterium krzyża, które realizuje się jako Trójca i stworzenie stające się jednym w Chrystusie”<sup>41</sup>.

Poczwórna, mandaliczna ekspresja Niedualnej Rzeczywistości jest z istoty swej dynamiczna i obejmuje sobą szeroki zakres pojęciowy. Dynamizm ten wyraża się w czterech podstawowych ruchach historycznych. Poczynając od sapiencjalnego przebudzenia i ponownego odkrycia mądrościowej tradycji chrześcijaństwa (1), zwrotu na duchowy Wschód i odkrywania Niedualnej Rzeczywistości (2) poprzez zwrot na Zachód, racjonalizację chrześcijaństwa, ale także sekularyzację i rozwój nauk w świecie (3) kończąc na zwrocie ku globalnej (lub postmodernistycznej) perspektywie, w której inkarnacyjna

---

<sup>35</sup> Dla angielskich słów *Unitive Reality* wybrano polskie „Jednocząca Rzeczywistość”, ponieważ inne wyrazy, jak na przykład „Jednolita” czy „Unitarna” gubią dynamiczny i permanentnie aktywny charakter Rzeczywistości wyrażony najpełniej chyba w tym imiesłowie czynnym.

<sup>36</sup> Por. B. Barnhart, *The Good Wine. Reading John from the Center*, Eugene 2008, s. 17-45.

<sup>37</sup> Bogatą symboliką mandali oraz ich rodzajami zajął się dogłębnie Carl Gustaw Jung w książce *Mandala Symbolism*, przetłumaczonej z niemieckiego na angielski w 1972 roku. Była ona także przedmiotem analiz badaczy tradycji i symboli religijnych, jak choćby Mircea Eliade, czy Manfred Lurker.

<sup>38</sup> *Mandala* [hasło], w: *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions*, red. M. Vernon, Edynburg 2009, s. 372,

<sup>39</sup> Por. B. Barnhart, *Second simplicity*, s. 4.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 5-6.

<sup>41</sup> Tenże, *The Future of Wisdom*, s. 58.

mądrość chrześcijańska ma do odegrania fundamentalną unifikującą rolę. W ostatniej fazie rozwoju ludzkość stanie się świadoma swojej komunii z Bogiem, ziemią i kosmosem (4)<sup>42</sup>.

Jeśli chodzi o zakres pojęć-kluczy stosowanych przez amerykańskiego teologa w odpowiednich ramionach mandalicznego krzyża, to jest on dość rozbudowany, gdyż każdej części krzyża odpowiadają nie tylko części Rzeczywistości, ale jej podrodzaje, sposoby wyrażania, sensory oraz formy, które przybiera w świecie. Wydaje się jednak, że nawet tak rozbudowany system nie wyczerpuje możliwości symboliki chrześcijańskiej mandali. Na najwyższym ramieniu krzyża, oznaczonym numerem jeden, oprócz Jednego/jednoczącej świadomości, mamy także: Ciszę, Boga Ojca, Ewangelię Janową, anagogeniczny sens Pisma Świętego, Self(prawdziwe Ja), Duchowość, niedualny Absolut; na horyzontalnym ramieniu oznaczonym numerem dwa odkrywamy: Chrystusowy wymiar rzeczywistości, Słowo (Logos), Syna Bożego, Ewangelię Mateuszową, alegoryczny wymiar Pisma Świętego, Umysł, Męskość, Formę; na kolejnym poziomym ramieniu oznaczonym numerem trzy widzimy: dynamiczny Wymiar, Muzykę, Ducha Świętego, Ewangelię Łukaszową, moralno-typologiczny wymiar Pisma Świętego, Duszę/Psyche, Żeńskość, Energię; z kolei na ostatnim ramieniu krzyża, opatrzonym czwórką odkrywamy: Wymiar Kosmiczny, Taniec, Kosmos-Ludzkość, Ewangelię Markową, literalny i historyczny sens Pisma Świętego, Ciało/Cielesność oraz materię<sup>43</sup>. Chrześcijańska mandala jest wskutek tego symbolem realizacji prawdziwej Rzeczywistości we wszystkich wymiarach istnienia.

W chrześcijańskiej mandali można oczywiście doszukiwać się arbitralnych wyborów jej autora (Barnharta), można nawet krytykować sam pomysł układania rzeczywistości w – jakkolwiek by było – prosty schemat krzyża wpisanego w okrąg. Wydaje się jednak, że warto wdać się w refleksyjny dialog z myślą amerykańskiego zakonnika, który w prostej mandali proponuje wizję chrześcijaństwa totalnego, obejmującego swą mądrością i działaniem całość rzeczywistości. Mandala (i jej kolisty kształt) jest z mistycznego punktu widzenia także symbolem ostatecznego spełnienia ludzkości i świata w Bogu<sup>44</sup>. Jest próbą wyrażenia niewyraźnego oraz nadania struktury symbolicznej temu, co wymyka się wszelkiej strukturalizacji. Symbol ten reprezentuje całość wszystkiego, co istnieje, i jako taki otwarty jest na filozoficzne rozumienie (metaracjonalizm – Stróżewski) poszukujące w nim metafizycznych pierwiastków.

Pojęcie „sapiencjalny” zostało wybrane przez ojca Brunona. W czasie spotkań edytorskich w pracy nad tekstem jego ostatniej książki sugerowano inne

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 19-20.

<sup>43</sup> Por. B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 6.

<sup>44</sup> Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 199-200.

słowa, które – zdaniem kolegium – byłyby prostsze lub bardziej odpowiadały oczekiwaniom czytelników.

Ostatecznie – pisze współczesna teolożka, mistyczka oraz uczennica Barnharta, Cynthia Bourgeault – sapiencjalne utrzymało się – i to dla przekonujących powodów, tak myślę. Ani „mądrościowe” (zbyt generalne), ani „nie-dualne” (zbyt metafizycznie zaangażowane) nie uchwytowało smaku, tego tak centralnego w rozumieniu Bruna, pojęcia żyjącej tradycji, sakralnego strumienia duchowego przekazu, które było dynamicznie przeżywane i przekazywane do dzisiaj – oraz było faktycznie w sercu jego własnego benedyktyńskiego, monastycznego powołania<sup>45</sup>.

„Sapiencjalne”, podobnie jak „mądrościowe”, jest pojęciem wielowymiarowym, jednak, zgodnie z intuicją amerykańskiego kameduły, w centrum tego pierwszego pojęcia pokazują się elementy, które wykraczają poza zwyczajnie rozumienie mądrości, są to takie zagadnienia, jak: duchowość odnosząca się do mądrości Bożej; mistyczna, ponieważ doświadczalna i partycypująca w prawdziwej Rzeczywistości wiedza; jednocząca świadomość oraz jednoczące życie<sup>46</sup>. Wymiary te będą przedmiotem naszej analizy w dalszej części artykułu w tym miejscu zaznaczamy tylko, że „sapiencjalne” nie odnosi się do pewnego zasobu wiedzy, z którego to dóbr można by korzystać, jakby korzystało się z wiedzy nagromadzonej w bibliotekach. Jest to raczej dynamiczny sposób uczestniczącego poznawania (*the way of knowing*), poznawania, które z jednej strony angażuje całego człowieka, wszystkie jego wymiary, z drugiej zaś przemienia całą rzeczywistość.

Żeby uchwycić najpełniej fenomen sapiencjalnego wymiaru mistyki chrześcijańskiej, trzeba wpieryw zwrócić uwagę na podłoże, z którego on się wyłania. Nie da się bowiem zrozumieć specyfiki tego odgałęzienia tradycji mądrościowej w chrześcijaństwie, jeśli nie zostanie ono pokazane jako wyrastające z potężnego drzewa filozofii wieczystej<sup>47</sup>, która – zdaniem Aldousa Huxleya – jest najwyższym wspólnym mianownikiem wszelkich teologii.

Określenie „philosophia perennis” – pisze Huxley – ukuł Leibniz, ale rzecz, którą ono określa – metafizyka, która boską Rzeczywistość uznaje za substancję świata rzeczy, istot żywych i umysłów, psychologia, która w duszy widzi coś podobnego do boskiej Rzeczywistości lub nawet z nią tożsamego, i etyka, która ostateczny cel człowieka znajduje w poznaniu immanentnej i transcendentnej Postawy bytu – rzecz ta jest odwieczna i uniwersalna. Podstawy filozofii wieczystej można

---

<sup>45</sup> C. Bourgeault, Forward to B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. XI.

<sup>46</sup> Por. B. Barnhart, *Second simplicity*, s. 237.

<sup>47</sup> Tradycja ta, zdaniem Bede Griffithsa, weszła do tradycji chrześcijańskiej dzięki myśli Pitagorejskiej, Platońskiej, Plotyńskiej, poprzez ojców Kościoła, którzy dokonali adaptacji myśli starożytnej do chrześcijańskiej teologii. Por. B. Griffiths, *The One Light*, s. 390-391.

znaleźć w tradycyjnej wiedzy ludów pierwotnych każdego regionu świata, a jej w pełni rozwinięte formy znajdujemy w każdej z wyższych religii<sup>48</sup>.

Do tej samej Rzeczywistości odnosi się angielski mistyk, Bede Griffiths.

Jest to zarówno Podłożem świadomości – stwierdza – jak Podłożem istnienia [...] tożsamością podmiotu i przedmiotu, bycia i wiedzy [...] jest to doświadczenie prawdziwego Ja (the Self), Atmana [...] to jest czysta świadomość bycia, czysty zachwyt byciem, rozkosz [...] To jest Nirwana, ostateczny Stan, najwyższa Mądrość, poza którą niemożliwością jest wyjść<sup>49</sup>.

O tej samej Rzeczywistości mówi Thomas Merton, nazywając ją po prostu „czystą miłością”<sup>50</sup>. Filozofia wieczysta w rozumieniu powyższych autorów obejmowałaby obszary posiadania przez człowieka intuicji o boskiej Rzeczywistości, przechodzącej w świadomość Jej istnienia, następnie miłujące poznanie Jej poprzez uczestniczenie w Niej, a ostatecznie rozkosz w zjednoczeniu się z boską Rzeczywistością. Filozofia ta wyraża się poprzez uczestnictwo w prawdziwej Rzeczywistości, jest mistyką, lecz w odróżnieniu od innych, bardziej emocjonalnych typów mistycznych, partycypuje ona w Boskości dzięki światłu jednoczącej wiedzy (wyróżnienie Z.J.)<sup>51</sup>.

*Philosophia perennis*, zdaniem Griffithsa weszła do myśli zachodniej przez Pitagorasa i Platona, zaś najpełniejszy wyraz znalazła w neoplatonizmie. Dla tradycji chrześcijańskiej ma to niepomierne znaczenie, gdyż pamiętając o wpływie Arystotelesa na teologię katolicką, często zapomina się o Platonie.

Nasza [katolicka przyp. Z.J.] teologia – pisze Griffiths – była oryginalnie uformowana w szkole Platona. Ojcowie greccy byli prawie wyłącznie platonikami a założyciel łacińskiej teologii na Zachodzie, Augustyn, zostawił zapisany fakt, że pierwszą iluminację umysłu zawdzięcza Platonowi. Jest to faktycznie, dokładnie ta duchowa tradycja Wschodu, przychodząca do nas poprzez Platona i Plotyna, która leży w sercu naszej katolickiej teologii<sup>52</sup>.

Tradycja ta jednak, mimo że leży w sercu myśli katolickiej, nie jest wszakże prostym przedłużeniem tradycji neoplatońskiej i nie chodzi tutaj tylko o niwelowanie przepaści pomiędzy Bogiem-Stwórcą a światem stworzonym, który jako taki nie mógł być istotowo światem złym<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk i K. Środa, Warszawa 1989, s. 5.

<sup>49</sup> B. Griffiths, *Return to the Center*, Londyn 1976, s. 5.

<sup>50</sup> T. Merton, *Love and living*, New York 1979, s. 27.

<sup>51</sup> Por. B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 21.

<sup>52</sup> B. Griffiths, *The One Light*, s. 391.

<sup>53</sup> Por. A. Kijewska, *Eriugeny koncepcja powrotu. Dzieło natury czy łaski*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 34.

Cechą charakterystyczną sapiencjalnego wymiaru chrześcijaństwa jest, niewyobrażalne z punktu widzenia Platona oraz neoplatonizmu, przebóstwienie materialnego świata, w którym materia nie jest najniższym stopniem w boskiej emanacji, ale potencjalnym ciałem Boga. „To jest – pisze Barnhart – w końcu transformacja materii, na czym nam zależy”<sup>54</sup>. Przebóstwienie to dokonuje się na drodze jedności i komunii (koinonii) Boga i świata. Momenty unifikacji Boga i rzeczywistości obecne są już w pismach Nowego Testamentu, w liturgii chrztu, w tworzeniu nowej wspólnoty<sup>55</sup>; zmierza ono do swego ostatecznego spełnienia w Chrystusie-Omedze<sup>56</sup>. Eucharystia jest tegoż procesu ostatecznym symbolem. „Eucharystyczne ciało Jezusa – czytamy u amerykańskiego zakonnika – jest pełnią tej Omegi. Materia została w tym ciele wyzwolona ze swej ograniczającej roli, ze swej nieprzezroczystości, z właściwej sobie separacji i izolacji, [wyzwolona – przyp. Z.J.] do roli medium zjednoczenia i komunii”<sup>57</sup>.

Jest to ontyczna rewolucja, która w pojęciu inkarnacji Chrystusa pokazuje swoje niepowtarzalne miejsce na tle wszystkich innych tradycji mądrościowych.

Dodajmy, że według chrześcijańskiego nurtu sapiencjalnego filozofia wieczysta nie jest próbą utworzenia jedynej duchowej tradycji w miejsce już istniejących różnych tradycji religijnych. Pomimo wyraźnych podobieństw dotyczących uznania jednoczącej Rzeczywistości czy praktyk ascetyczno-duchowych, na przykład stosowania form medytacyjnych, nie powinno zakładać się identyczności owych tradycji<sup>58</sup>. Chrześcijaństwo – jak widzieliśmy wyżej – ma w swojej tradycji wyjątkowość, którą nie tylko może, ale i powinno wnieść do dialogu z innymi tradycjami, szczególnie z tradycjami Wschodu oraz postmodernistycznym światem współczesnym. Mądrość chrześcijańska – sugeruje Barnhart – nie odnajduje siebie całkowicie i zupełnie w innych tradycjach mądrościowych świata. W rozumieniu omawianego myśliciela, powtórzmy to z emfazą, mądrość ta jest „immanentnym historycznym dynamizmem, który przemienia całą stworzoną rzeczywistość”<sup>59</sup>. Owszem, wyrosła ona z podłoża filozofii wieczystej, ma jednak – zdaniem Barnharta – do spełnienia funkcję, której żadna inna tradycja nie jest w stanie wypełnić<sup>60</sup>.

---

<sup>54</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 195.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 34-35.

<sup>56</sup> Por. T. de Chardin, *Science and Christ*, tłum. R. Hague, New York 1968, s. 54-56. Pojęcie to „Chrystus-Omega”, dzięki francuskiemu jezuitcie rozpowszechniło wizję Chrystusa jako celu, do którego zmierza materialny wszechświat.

<sup>57</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 196.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>59</sup> Tenże, *The Future of Wisdom*, s. 197.

<sup>60</sup> Nie chodzi tu, moim zdaniem, o model wybraństwa nobilitujący jedną tradycję ponad inne, a raczej model posługi, w której chrześcijaństwo z jego „mądrością Krzyża” trudno byłoby zastąpić jakąkolwiek inną tradycją duchową.

Filozofia wieczysta, jak sugerował Griffiths, pojawiła się mniej więcej w połowie pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem<sup>61</sup>, kiedy to – zdaniem Karla Jaspersa, nazywającego okres ten Wiek Kluczowym (*Achsenzeit*; ang. *The Axial Period*) – samoświadome jednostki pojawiły się w pięciu oddzielnych miejscach na świecie: w Indiach, Chinach, Persji, Grecji i Palestynie<sup>62</sup>. Barnhart w swojej refleksji przyjmuje, że pierwszy Wiek Przełomowy był początkiem w sapiencjalnej podróży rodzaju ludzkiego, a kolejnymi jej punktami zwrotnymi były: Wydarzenie Chrystusa (*Christ-event*); Zachodni Wiek Kluczowy (*Western Axial Period*), w którym pojawiły się wybitne samoświadome jednostki w kulturze zachodniej (około 1100-1500 AD); oraz postmodernizm i globalizacja, które trwają od 1918 roku do naszych czasów<sup>63</sup>. Jest to oczywiście uproszczona wersja dziejów, lecz wydaje się pomocna w osadzeniu sapiencjalnego chrześcijaństwa w ramach historycznych.

W pierwszym wspomnianym przez Barnharta okresie w starożytnych cywilizacjach pojawiły się pierwsze szkoły filozoficzne. Ten prosty historyczny fakt ma nie tylko znaczenie informacyjne, lecz wskazuje na pierwszy chronologicznie, a zarazem istotowy związek mistyki z filozofią. Mistyka i filozofia nie tylko wyrastały z tego samego pnia<sup>64</sup>, ale – jak można wnioskować z pism Barnharta – rozwijały się w atmosferze sapiencjalnego przebudzenia człowieka. Był to czas, w którym zadaniem filozofii było nie tylko dyskursywne poszukiwanie prawdy, ale dokonanie przewrotu w duszy, spokrewnienie jej z tym, co dobre, moralne i piękne<sup>65</sup>. Dotyczyła tego, jak pisał Platon, „umiejętność pewna – nawracania się”<sup>66</sup>. Trudno w tym słowie nie odnaleźć mistycznych odniesień i interpretacji, a przecież napisał je jeden z największych w dziejach filozofów. W tym celu filozof antyczny posługiwał się także ćwiczeniami, które nie są dalekie od praktyk adeptów mistyki, a które Pierre Hadot nazywa wprost ćwiczeniami duchowymi. „Stosowane były ćwiczenia fizyczne – pisze on – tak jak w dietetycznych obostrzeniach albo dyskursywne, jak w dialogu i medytacji, albo intuitywne jak w kontemplacji, ale wszystkie te ćwiczenia były nakierowane na modyfikację oraz transformację podmiotu, który je praktykował”<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> B. Griffiths, *Universal Wisdom: A Journey through the Sacred Wisdom of the World*, London 1994, s. 8.

<sup>62</sup> K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, cyt. za B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 18. Zgodnie z badaniami Jaspersa byłby to czas od VIII do III wieku przed Chrystusem, twierdzenie to wydaje się bardziej prawdopodobne niż założenie Griffithsa.

<sup>63</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 18.

<sup>64</sup> Por. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 32.

<sup>65</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968, s. 106.

<sup>66</sup> Platon, *Państwo*, ks. VII, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 225.

<sup>67</sup> P. Hadot, *What is ancient philosophy?*, tłum. M. Chase, London 2002, s. 6.



Zatem, jednym z podstawowych celów filozofii – podkreślmy to raz jeszcze – była fundamentalna przemiana i transformacja człowieka, który to cel – spokrewnienie duszy z tym, co prawdziwie dobre i piękne – jest przecież ostatecznym *telos* mistyki. Także w centrum kerygmatu ewangelicznego znajduje się wezwanie do nawrócenia, które w pismach egzegetów interpretuje się zarówno jako wezwanie do przemiany, do transformacji, do metanoi, jak i wezwanie do zmiany kierunku, w którym patrzymy, szukamy tego, co istotne. Wezwanie do pokuty, otwierające ewangelie, oznacza właśnie, zdaniem Thomasa Keatinga, „zmiany kierunku, w którym człowiek szuka szczęścia”<sup>68</sup>. Nie inaczej twierdzi Platon, gdy pisze, że „nie o to chodzi by człowiekowi wszczeptać wzrok, on go ma, tylko w złą stronę się obrócił i patrzy nie tam, gdzie trzeba”<sup>69</sup>. Według Platona, trzeba patrzeć w stronę idei Dobra. Dzięki temu patrzeniu, kontemplacji Dobra, dokonuje się przemiana człowieka, a ściślej mówiąc, używając języka z metafory jaskini, jego wyzwolenie z kajdan iluzji.

Transformacja człowieka także jest centrum sapiencjalnej myśli chrześcijańskiej. W medytacji nad swoim centrum człowiek odwraca uwagę od tego, co przynosi powierzchowne zadowolenie, wyzwala się i odkrywa swoje prawdziwe ja (*self*), głęboko zakorzenione nie tylko, jak proponują tradycje azjatyckie w niedualnej Rzeczywistości, ale także w wydarzeniu Chrystusa<sup>70</sup>, w Pełni, w której człowiek przemienia się ontycznie, poznając swoją boskość. W pismach Nowego Testamentu, najwyższym Dobrem jest Bóg<sup>71</sup>, a zatem, rozumując analogicznie, trudno się dziwić, że myśliciele propagujący sapiencjalny wymiar chrześcijaństwa znajdują głęboko racjonalne, bo sięgające Platona, uzasadnienie, by odwoływać się właśnie do pism Nowego Testamentu jako najważniejszego źródła mądrości<sup>72</sup>.

Sapiencjalny wymiar chrześcijaństwa, który, według ojca Barnharta był dominującym stylem teologicznego rozumienia przez pierwszych dwanaście wieków chrześcijaństwa, został z czasem porzucony, tak że pod koniec XX i na początku XXI wieku wiele z idei, które kiedyś były żywe w chrześcijaństwie, zostało zapomnianych. Nie znaczy to, wszakże, że wymiar ten został całkowicie wyparty. Raczej, idee te pozostawały w ukryciu i czekały na przebudzenie w świadomości nowej generacji myślicieli gotowych na wyzwania rzucone im przez świat współczesny, a także wspólnotowe wydarzenia, które na te wyzwania winny być odpowiedzią. Przykładami takich myślicieli byli – zdaniem Barnharta – Thomas Merton i Karl Rahner, a wydarzeniem, który

<sup>68</sup> T. Keating, *Invitation to Love*, London 2012, s. 11-12.

<sup>69</sup> Platon, *Państwo*, ks. VII, s. 225.

<sup>70</sup> Por. B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 27.

<sup>71</sup> Mk 10,18, *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1991.

<sup>72</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 7.

zapoczątkował odzyskiwanie sapiencjalnego wymiaru chrześcijaństwa, okazał się przełomowy Sobór Watykański II.

Podczas Soboru dokonał się przełom, który umożliwił zarówno ponowne dostrzeżenie misterium Boskiej Rzeczywistości, będącej niewyczerpanym źródłem chrześcijańskiej mądrości, jak i wyjście owej mądrości „na zewnątrz”, wyrażając jej uniwersalny charakter.

Rozbijając naczynie zabsolutyzowanej instytucjonalnej i doktrynalnej struktury – pisze amerykański zakonnik – chrześcijański duch został jednocześnie wyzwolony, by pójść do wewnątrz, ku wschodowi – do Źródła, nagiego Misterium – oraz na zewnątrz, ku Zachodowi, w kierunku zakazanego „innego”, do świata i jego religijnych tradycji, w głębie jego modernistycznych i postmodernistycznych sekularyzmów<sup>73</sup>.

Zestawienie Mertona i Rahnera z pewnością może dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę różnice zainteresowań, stylów wypowiedzi, a nawet cechy charakterów tych dwóch wybitnych osobowości. Niemniej jednak, Barnhart widzi w nich przedstawicieli, którzy na swój własny sposób starali się wyrazić sapiencjalny duch chrześcijaństwa. Merton w mistycznym, literackim, poetyckim wręcz stylu komunikuje ową fundamentalną jedność Rzeczywistości, do komunii, do której cała ludzkość jest powołana, a zatem wskazuje on na cel sapiencjalnego wymiaru, który jest odwrotnością elitaryzmu. Ten sposób pojmowania, ta droga mądrości jest w istocie swego rodzaju poznawaniem nigdy niekończącej się unii z tańczącym Bogiem<sup>74</sup>. Karl Rahner także, choć w jakże innych, intelektualno-teologicznych analizach poszerza zasięg wydarzenia Chrystusa (*Christ-event*) do kręgu osób, które od wieków pozostawały poza siłą jego oddziaływania. To właśnie poprzez jego transcendentną antropologię dokonała się uniwersalizacja chrześcijańskiej rzeczywistości, „otwarcie w kierunku anonimowego uczestnictwa w Misterium Chrystusa, każdej osoby ludzkiej”<sup>75</sup>.

W ujęciu sapiencjalnym bowiem misterium Chrystusa nie jest tylko i wyłącznie teologiczną ideą, związaną z ruchem Jezusa powstałym przed dwoma tysiącami w Izraelu. Jest także modelem Rzeczywistości, w której spotykają się metafizyka, mistyka, kosmologia oraz antropologia, i jako taki jest ów model rzeczywistości punktem wyjścia umożliwiającym dialog z każdym zainteresowanym<sup>76</sup>. Wszakże nie tylko owo otwarcie na dialog ze światem współczesnym stanowi o doniosłości tego wymiaru chrześcijaństwa. Jest nim także odważna propozycja swoistego widzenia Boga, powiązanej z Bogiem rzeczywistości oraz szczególnego w niej miejsca człowieka. Choć objętość

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 43.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 43.

<sup>75</sup> Tamże, s. 52.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 53.

artykułu nie pozwala na dogłębne opracowanie powyższych hipotez, w kolejnych podrozdziałach spróbujemy w formie przyczynkarskiej przyjrzeć się bliżej sapiencjalnej epistemologii, metafizyce oraz antropologii.

## Sapiencjalna perspektywa epistemologiczna

W samym sercu perspektywy epistemologicznej sapiencjalnego nurtu chrześcijaństwa znajduje się pojęcie mądrości. Mądrość ta jest postrzegana jako uczestniczący, partycypujący sposób ujmowania wiedzy (*participatory knowing*). „Wiedzy – jak pisze Barnhart – która jest personalna, doświadczalna, skłaniająca się ku zjednoczeniu z tym co poznawane; ostatecznie zaś skoncentrowana na tożsamości”<sup>77</sup>. W partycypacji człowieka w jedności z Bogiem upatruje Barnhart najwyższą zasadę oraz gwarancję prawdziwości owej wiedzy<sup>78</sup>. Choć mądrość ta rezygnuje z ostrego podziału na podmiot i przedmiot oraz przyjmuje perspektywę holistyczną raczej niż różnicującą, to jednak nie można jej oddzielić od życia osobistego<sup>79</sup>. Wśród innych, pojawiających się w polu badawczym fenomenów, najważniejszy, jak się zdaje, jest szczególny rodzaj świadomości, jej unikalna jednocząca jakość – świadomość ugruntowana w pierwotnej jedności Rzeczywistości<sup>80</sup>.

Owa „Jedność Bycia” – twierdzi Barnhart – w której pogodzone są wszelkie przeciwności<sup>81</sup>, jest najważniejszym wglądem filozofii wieczystej. Nie może być ona [Jedność – przyp. Z.J.] poznana przez rozum, ale gdzie w wierze serce jest otwarte na tę Najwyższą Rzeczywistość, jest ona poznana z intelektualną jasnością<sup>82</sup>.

Wrócimy do tego pojęcia przy analizowaniu założeń metafizycznych, w tym miejscu wskazujemy na związek tej prawdziwej Rzeczywistości z przestrzenią epistemologiczną. Jest to także świadomość, która poszerza i pogłębia rozumienie samej siebie, ale i innych aspektów rzeczywistości, z którymi się spotyka, włączając je w wymiar swojego poznawania. Mądrość ta nie jest z zasady przeciwna poznaniu naukowemu, tak samo jak wiara nie jest przeciwna rozumowi, jest ona jednak poznawaniem innego typu. „Mądrość poznaje rzeczywistość – sugeruje amerykański teolog – jako tajemnicę, a tajemnica

<sup>77</sup> Tamże, s. 6.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>79</sup> Por. B. Barnhart, *Christian Self-Understanding in the Light of East*, w: *Purity of Heart and Contemplation*, red. B. Barnhart, J. Wong, New York 2001, s. 293.

<sup>80</sup> Por. B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 4.

<sup>81</sup> Por. B. Wieczorek, *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie” 41-42 (2004-2005), s. 153.

<sup>82</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 16.

posługuje się sposobami poznawania, które transcendują powszednią świadomość oraz zwyczajne myślenie”<sup>83</sup>.

Mądrość ta jest także doświadczalnym oraz miłującym sposobem poznawania i wtedy wykracza poza standardowo pojętą, obiektywno-uprzedmiotowiającą wiedzę nauk przyrodniczych. Choć według ojca Barnharta te dwa rodzaje wiedzy są spokrewnione<sup>84</sup>, to w sapiencjalnej odmianie dochodzi do uczestnictwa w tym, co się wie, i wiedza rodzi się z tego, w czym bierze się udział<sup>85</sup>. Ostatecznie zaś, na najgłębszym, wewnętrznym poziomie dochodzi się do wiedzy poprzez mistyczne zjednoczenie. Doświadczalny aspekt mądrości jest tutaj ukazany w formie kontemplacji, który według katolickiego duchownego „jest bezpośrednim, jednoczącym doświadczeniem Boskości”<sup>86</sup>. Jest to w chrześcijańskiej tradycji przekonanie powszechne, jakkolwiek wymiar poznawczy nie zawsze jest w taki sam sposób akcentowany. Interesująca z filozoficznego punktu widzenia – bo nawiązującym zarówno do Barnharta, jak i do tradycji Platońskiej<sup>87</sup> – jest interpretacja kontemplacji przez trapistę, ojca Thomasa Keatinga. Uważa on, że w kontemplacji nasze zwykle aktywne władze umysłu, te odpowiedzialne za zewnętrzne i dyskursywne poznanie, pozostają w stanie spoczynku. „Wtedy to – pisze Keating – nasze intuitywne władze, nasz pasywny intelekt oraz wola-do-Boga, może dostąpić «nieruchomego punktu», miejsca, gdzie nasza osobowa tożsamość jest zakorzeniona w Bogu, jako Jego trwała obecność”<sup>88</sup>. Platon, powiedzmy to raz jeszcze, który wprowadził do filozofii podział na poznanie dyskursywne i intuicyjne<sup>89</sup>, uważał ten drugi typ poznania za jego najwyższą formę.

Kontemplacja również w filozofii odgrywa niezastąpioną rolę.

Jest to [kontemplacja – przyp. Z.J.] – pisał w „Słowniku filozofii” Michał Olszewski – w znaczeniu filozoficznym najwyższa, dostępna człowiekowi forma poznania [Prawdy – Z.J.], będąca celem życia filozofa. W mistyce zaś, jest to niedyskursywny akt poznania, zawierający w sobie elementy woli i uczucia, ale także zwięźczenie dążeń mistyka na drodze zjednoczenia z Bogiem<sup>90</sup>.

Zarówno w jednym, jak i drugim znaczeniu mamy zatem do czynienia z epistemologicznie zorientowaną postawą ludzką, której celem jest bezpośred-

<sup>83</sup> Tamże, s. 294.

<sup>84</sup> Ojciec Bruno Barnhart jako doktor nauk przyrodniczych świetnie rozumiał kontekst uzasadniania twierdzeń i teorii w tych naukach.

<sup>85</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 6.

<sup>86</sup> Tenże, *Second Simplicity*, s. 19.

<sup>87</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 104.

<sup>88</sup> T. Keating, *Invitation to Love*, London 2012, s. 105.

<sup>89</sup> Por. Z. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964), s. 125.

<sup>90</sup> Por. *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 121.

nie doświadczenie i poznawanie prawdziwej Rzeczywistości. To przenikanie się intuicji mistycznych i filozoficznych znajdziemy także u Arystotelesa, który mówi, że teoretyczna kontemplacja jest źródłem doskonałego szczęścia<sup>91</sup>.

Warto podkreślić, że jednoczące (mistyczne) i sapiencjalne doświadczenie boskiej Rzeczywistości „musi być afirmowane”. Jest to rodzaj wewnętrznego przymusu, który nie zaprzecza wolności ludzkiej, ale jest jej najwyższym wyrazem, gdyż jest afirmacją prawdy doświadczenia. „Afirmacja i ta wiedza – postuluje Barnhart – są nierozdzielne (*inseparable*) od prawdziwej tożsamości osoby”<sup>92</sup>. Wyrazem podobnego przymusu jest postawa apostołów, którym Sanhedryn zabraniał głosić ewangelii. „Bo my nie możemy – mówią jednocześnie Piotr i Jan – nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli”<sup>93</sup>. Na tym przykładzie doskonale widać, że wierność doświadczeniu i jego wyrażanie jest zarazem wiernością swojej najgłębszej istocie, a przez to także wyrazem wolności. Zaniechanie afirmacji w tym wypadku byłoby nie tylko autoekskomuniką z inteligibilnego środowiska oraz aksjologicznego wymiaru Prawdy, ale na egzystencjalnym poziomie odbierane przez człowieka jako zdrada samego siebie<sup>94</sup>. Patrząc z epistemologicznego punktu widzenia, należy podkreślić, że ów przymus afirmacji zakłada także możliwość komunikowania treści doświadczenia mistycznego, a zatem otwiera to drogę do pozytywnej interpretacji treści i świadectw mistycznych.

Fundamentem mądrości – jest według Barnharta – wiara i to ona właśnie jawi się jako najbardziej chyba kontrowersyjny sposób sapiencjalnego dochodzenia do wiedzy. W podobnym tonie pisze Keating, gdy stwierdza, że do kontemplacyjnego poznania Boga dochodzi się „nie poprzez zewnętrzne bądź wewnętrzne fenomeny, lecz poprzez czystą wiarę”<sup>95</sup>. Dodaje też, że wielu duchowych nauczycieli zbyt mocno akcentuje pozytywne odczucia związane z kontemplacją, jakby to w owych uczuciach zawarta była najwyższa wartość poznania kontemplacyjnego<sup>96</sup>. Element poznawczy wiary sugerowany był także przez Karola Wojtyłę w pracy o św. Janie od Krzyża, gdzie późniejszy papież pisał, że „doświadczenie mistyczne Boga w pełni mieści się w poznaniu przez wiarę”<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 378.

<sup>92</sup> B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 7.

<sup>93</sup> Dz 4,20.

<sup>94</sup> Por. Dogłębne analizy prawdy jako wartości oraz fenomenu środowiska inteligibilnego, jakie przedstawił Gabriel Marcel w Wykładach Gifforda, wykraczają poza kontekst badawczy niniejszego artykułu i dlatego je tutaj pomijam. Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 81-101.

<sup>95</sup> T. Keating, *Invitation to Love*, s. 137.

<sup>96</sup> Pomijając z konieczności socjologiczną analizę społecznej recepcji pozytywnych uczuć jako jedynej wartości życia kontemplacyjnego, warto powiedzieć, że problemem tym zajmuje się coraz więcej uczonych śledzących socjologiczne, psychologiczne i duchowe aspekty nowych nurtów duchowych w świecie kultury zachodniej.

<sup>97</sup> Cyt. za K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 2, s. 170.

Wiara w języku polskim jest z pewnością terminem wieloznacznym. Wiara może być postrzegana jako przyjęcie w sposób wolny wypowiedzi osoby lub osób, którym się ufa. Wypowiedź ta może być przekazana bezpośrednio bądź za pośrednictwem jakichkolwiek mediów. Wiara może być rozumiana jako zaufanie, kiedy człowiek powierza się komuś, lub jako przecucie, że coś jest prawdziwe. Wiare często przeciwstawia się rozumowi, poszukującemu wiedzy w danych, poświadczonych i zweryfikowanych doświadczeniami lub w teoriach naukowych, które poza przyjętymi aksjomatami posługują się ścisłymi metodami, gdzie nie ma miejsca na przecucie. Warto jednak spojrzeć na wiarę jak na przestrzeń pomiędzy poznaniem *stricte* naukowym a ślepym przekonaniem, które neguje wszelkie racje przemawiające przeciw danej wierze. Wiara w tym sensie może być zbliżona do spekulacji platońskiej, szczególnie wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę jej pośredniość pomiędzy wiedzą pewną a bezmyślnym twierdzeniem.

Czy możemy jednak za Barnhartem uznać wiarę za sposób poznawania? Co czyni wiarę zasadną lub niezasadną? Czy filozof nie idzie zbyt daleko, próbując uchwycić fenomen wiary, która dosięga ostatecznej Rzeczywistości? Wydaje się, że wobec tak – epistemologicznie – postawionego problemu wiary filozof nie może się zatrzymać. Musi on zatem zadać pytanie o możliwe kognitywne komponenty dostępne w wierze. Musi on także uznać u początku, że wiara jest terminem wieloznacznym i z tej wieloznaczności trzeba będzie wyłuskiwać elementy poznawcze. „Możliwość jest taka – czytamy w artykule *Stanfordzkiej encyklopedii filozofii* – że jest to jakiś rodzaj wiedzy, lecz wtedy pojawia się pytanie jaki to rodzaj wiedzy? Czy jest to wiedza «poprzez znajomość» (by acquaintance), lub wiedza propozycjonalna „poprzez opis” lub może obydwa te rodzaje wiedzy?”<sup>98</sup>.

Wiedza rozumiana jako swego rodzaju propozycja lub nawet „domysł”<sup>99</sup> ma długą tradycję filozoficzną sięgającą z pewnością Platona, a być może i wcześniejszych myślicieli. Platon, który zgodnie z podziałem wiedzy proponowanym w *Państwie* wiarę stawia na trzecim z czterech jej stopni, jako *pistis* wprowadza wiarę do spektrum epistemologicznego i uznaje ją za przedsięwzięcie wiedzy<sup>100</sup>. „Analizując poglądy Platona – pisze Tomasz Stępień – mogliśmy zobaczyć, że wiarę można traktować jako naturalnie występujący i konieczny element procesu poznawczego”<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Bishop, John and Daniel J. McKaughan, *Faith, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/faith/> [dostęp: 01.11.2022].

<sup>99</sup> Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 106,

<sup>100</sup> Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, ks. VI, Kęty 2003, s. 216-219.

<sup>101</sup> T. Stępień, *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu u Platona, Plotyna i świętego Augustyna*, „Vox Patrum” 34 (2014), 61, s. 455.



Wiara to także poznanie w ciemności – by przywołać klasyka mistyki chrześcijańskiej św. Jana od Krzyża – jest to poznawanie misterium.

To co poznawane – czytamy u Barnharta – jest tajemnicą, a więc poznawanie jest niejasne, nawet jeśli jest pewne. Sapiencjalna wiedza rozciąga się od ciemnej świadomości w wierze poprzez różne formy symbolicznego rozumienia aż po czyste niedualne doświadczenie kontemplacji, proste przebudzenie do jednoczącego światła<sup>102</sup>.

Wiara zatem uczestniczy na swój sposób w wiedzy (przedmiocie wiedzy?), przejawia się w różnych formach oraz ma swego rodzaju etapy lub stopnie<sup>103</sup>. Jest to dość istotna intuicja, ponieważ wskazuje na wewnętrzne powiązanie wiary z mistyczną wiedzą i ich wzajemny dynamizm wyływający z ich twórczego napięcia. Z jednej strony wiara rozumiana jest jako fundament mądrości czy fundamentalny element w procesie poznania kontemplacyjnego, z drugiej strony widzimy, że wiara ustępuje miejsca „przebudzeniu do jednoczącego światła”, a zatem jakiemuś bezpośredniemu „widzeniu” lub „jedności”. Trudno nie zauważyć, że pojęcie wiary w głębszym doświadczeniu mistycznym traci znaczenie i niejako „zanika”, dając życie kontemplacyjnemu „bezpośredniemu oglądowi”<sup>104</sup>. Nie wolno jednak zapominać o takiej możliwej interpretacji epistemologicznego związku wiary z mistyczną wiedzą, w której nie kończy się on w jednostkowym akcie poznawczym mistyka. Ponieważ przedmiotem naszego mistycznego doświadczenia i wiary jest dynamiczna Rzeczywistość Nieskończona, związek ten musi trwać w nigdy niekończącym się rozwoju, w którym etapy wiary i wiedzy następują po sobie i obie też dostępują nieskończonych głębi Prawdy.

Wiara jest wszakże warunkiem *sine qua non* możliwości przybliżenia się czy ostatecznej jedności z prawdziwą Rzeczywistością<sup>105</sup>. Jest ona bowiem niezgodą na zatrzymanie się na tym, czego dostarczają nam zmysły, co nie oznacza, że wiara musi odrzucać świadectwo zmysłów, nie jest ona jednakże przez nie pochwycona i w nich uwięziona. Jest w tym właśnie sensie fundamentem mądrości. Czy jednak owa niezgodą sama w sobie jest kognitywna? Czy jest już wiedzą czy tylko i wyłącznie przecuciem lub poczuciem Prawdy? Wydaje się, że i z tej perspektywy wiara może mieć elementy kognityw-

<sup>102</sup> B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 7.

<sup>103</sup> Ze względu na Przedmiot poznania otwiera się przed badaczami problem, czy poznanie prawdziwej Rzeczywistości kiedykolwiek osiągnie ostateczne spełnienie, czy też w tym przypadku możemy mówić jedynie o niekończącym się poznawaniu spiralnym. Badanie tego wątku, niestety, wykroczyłoby znacznie poza ramy objętościowe tegoż artykułu.

<sup>104</sup> Por. 1 Kor 13,9-10.

<sup>105</sup> Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 52.

ne, jeśli przyjąć, że niezgoda wynika z wewnętrznego przekonania (*quasi-wiedzy*) lub domysłu, że rzeczy mają się inaczej, głębiej, prawdziwiej, niż pokazują nam to tylko zmysły. Na tym fundamentalnym etapie *gnosis* wiary doświadczana jest jako negacja absolutystycznych pretensji zastanego porządku rzeczy jako jedynej ontologicznie możliwości – domyślam się, że nie jest tylko tak, jak widzę, wiem, że to nie wszystko – a człowiek, właśnie dzięki tej negacji ma możliwość mierzenia się ze światem iluzji<sup>106</sup>, wchodząc na drogę prowadzącą do niekończącej się Prawdy.

Trudno i w tym miejscu nie dostrzec podobieństwa do tajemniczego „naturalnego biegu rzeczy” w narracji Platona o jaskini, który na początku opowiadania zachęca czytelnika do wyobrażenia sobie wyzwolenia niektórych ludzi z kajdan. „Jak by to było – czytamy tam – gdyby im naturalny bieg rzeczy coś takiego przyniósł”<sup>107</sup>. Można spekulować na temat, co Platon rozumiał przez „naturalny porządek rzeczy”, niezależnie jednak od tego, jak tę frazę zinterpretujemy, jedno narzuca się czytelnikowi *Państwa*. To mianowicie, że więzień musiał mieć jakąś *quasi-wiedzę*, przekonanie, wiarę, że widziany przez niego porządek rzeczy nie jest wszystkim, co poznać można. To owa przedwiedza, negacja zastanego porządku rzeczy kazała niejako wyjść człowiekowi z jaskini na światło dzienne lub – zgodnie z interpretacją Platońską – zacząć patrzeć tam, gdzie trzeba, czyli w stronę idei Dobra.

Współczesny filozof analityczny, Alvin Plantinga także, choć w inny sposób, broni tezy, że wiara jako wiedza propozycjonalna, jest rzeczywiście kognitywna. Posiłkuje się on pomysłem Jana Kalwina, który uważał, że człowiek jest wyposażony przez Boga w specjalny zmysł duchowy<sup>108</sup>, którym to poprzez wiarę jest on w stanie zdobywać wiedzę o Bogu. „Przyjmuję sugestię Kalwina – pisze Plantinga – że jest [w człowieku – przyp. Z.J.] pewien rodzaj władzy (jak wzrok lub słuch), albo kognitywny mechanizm – który on nazywa *sensus divinitatis* lub zmysłem boskości – który w szerokim zakresie różnorodnych okoliczności produkuje w nas wiarę o Bogu”<sup>109</sup>.

Ów duchowy zmysł, zgodnie z interpretacją Plantingi, został stworzony w nas przez inteligentny Podmiot, tak jak wszystkie nasze zdolności poznawcze i – tak jak one – został ukierunkowany na odkrywanie prawdy. Musi zatem mieć kognitywny komponent, który w normalnych warunkach zdolny jest do

---

<sup>106</sup> Świat iluzji w tym kontekście oznacza, cząstkową rzeczywistość pokazującą się człowiekowi jako Rzeczywistość ostateczna. Negacja będzie tu metaforycznym otwarciem drzwi, poprzez które możliwe jest dostrzeżenie raczej rzeczywistości materialnej w kontekście całości, a nie traktowanie jej jako całości tego, co jest.

<sup>107</sup> Por. Platon, *Państwo*, ks. VIII, s. 222.

<sup>108</sup> Por. A. Plantinga, *Knowledge and Christian belief*, Michigan 2015, s. 35.

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 36.

odkrywania prawdziwych wierzeń o Bogu, podobnie jak w normalnych warunkach oko widzi drzewo, a ucho słyszy śpiew ptaka na gałęzi.

Ta wiedza nie musi się opierać koniecznie na innych wierzeniach i przez tę źródłowość doświadczalną zmysłu duchowego ma ona uzasadnienie swojej prawdziwości.

Celem *sensus divinitatis* – czytamy – jest umożliwienie nam posiadania prawdziwych wierzeń o Bogu; i kiedy funkcjonuje on [ten zmysł – przyp. Z.J.] poprawnie to zwyczajnie produkuje prawdziwe wierzenia o Bogu. Dlatego też, wierzenia te spełniają warunki wymagane dla uzasadnienia, a kiedy je spełnią, jeśli są wystarczająco silne, wtedy konstytuują one wiedzę<sup>110</sup>.

Warto dodać, że brak wiary powszechnej, to znaczy wiary występującej u wszystkich przedstawicieli gatunku ludzkiego, Plantinga tłumaczy skutkami grzechu. To właśnie grzech zniekształca i zagłusza *sensus divinitatis*, tak że nie może on wykonywać swoich naturalnych i wiarotwórczej funkcji.

Plantinga proponuje w analitycznym oglądzie takie widzenie wiary, w której poznawcze jej elementy są nam dane w doświadczeniu, a więc stanowią ważny argument w dyskusji o perspektywie epistemologicznej wiary. Pomimo krytyki jego stanowiska, warto pozostać otwartym na możliwość istnienia poznawczych wymiarów wiary. Stanowisko analityczne Plantingi jest bowiem jednym z wielu argumentów wskazującym na epistemiczną przestrzeń wierzenia czy kognitywnego zmysłu duchowego<sup>111</sup> i jako takie mogą one budować zręby teorii, w którą zasadnie wpisują się intuicje Barnharta – wiara jest ze swej natury kognitywna.

Ważnym filozofem, który niebezpośrednio broni epistemicznego wymiaru wiary, jest John Hick. Niebezpośrednio, gdyż jego zamierzeniem było uzasadnienie weryfikowalności twierdzeń religijnych w odniesieniu do zarzutów stawianych przez pozytywistycznie nastawionych filozofów koła wiedeńskiego, szczególnie Alfreda Ayera. Jeden z tych zarzutów dotyczył nieweryfikowalności zdań o naturze religijnej. Brak możliwości weryfikacji służył jako podstawa do odmowy uznania ich za zdania sensowne. W odpowiedzi na ten zarzut Hick posłużył się przypowieścią o niebiańskim mieście. Hick zauważa tam, że zdania religijne mogą być weryfikowalne, jeśli użyjemy w ich przypadku eschatologicznej weryfikacji, to znaczy, kiedy zgodzimy się, że ich ostateczna weryfikacja dokona się po śmierci każdego z nas. W przypo-

<sup>110</sup> Tamże, s. 38-39.

<sup>111</sup> Zmysły duszy, które korespondują ze zmysłami duchowymi, znalazły uznanie w Jungowskiej psychologii głębi. Por. A. Ulanov, *The Unshattered Heart. Opening Aliveness/Deadness in the Self*, Nashville 2007, s. 30.

wieści tej dwóch wędrowców ma odmienne zdanie na temat tego, czy droga, którą podążają, prowadzi do niebiańskiego miasta czy też prowadzi donikąd. „Kiedy oboje skręcają za ostatni zakręt – pisze Hick – okaże się jasne, że jeden z nich przez cały czas miał rację, ten drugi zaś mylił się”<sup>112</sup>.

Trudno nie domyślić się, że Hickowi nie chodzi tylko o uzasadnienie sensowności twierdzeń religijnych, ale także o poszerzenie rozumienia wiary o przynależny jej racjonalny i kognitywny wymiar. Wiarę – dodajmy – można weryfikować w czasie, pamiętając o jej niewyczerpywalnym przedmiocie – ostatecznej Rzeczywistości oraz o procesie, który tę wiarę kształtuje i rozwija. Rzeczywistość ta daje się poznawać, lecz nie w taki sposób, w którym tajemnica zostaje raz na zawsze wyjaśniona bądź zdewaluowana do pozycji problemu, leżącego na zewnątrz nas<sup>113</sup>. Jest to raczej pogłębianie w nieskończoność *gnosis* immanentnej Rzeczywistości, w której to dzięki wierze „osobiście partycypujemy”<sup>114</sup>, w coraz głębszym wymiarze upodabniając się do niej<sup>115</sup>.

## Sapiencjalna antropologia

„W każdym z działów filozofii ostatecznie chodzi o człowieka”<sup>116</sup> – pisał Arno Anzenbacher w swoim *Wprowadzeniu do filozofii*, a wydaje się to także jednym z fundamentów chrześcijaństwa. Nie chodzi jednak o to, że człowiek ma być widziany jako ostateczny cel i centrum wszechświata (despotyczny antropocentryzm)<sup>117</sup> czy nawet jako korona stworzenia<sup>118</sup>, jak chce tradycyjna teologia, ale o twierdzenie, że to człowiek jako jedyny pyta o swoje miejsce w całości tego, co istnieje, oraz o całość tego, co istnieje. Sapiencjalna perspektywa antropologiczna, korzystając ze zdobyczy filozofii oraz nauk przyrodniczych<sup>119</sup>, uznaje ich głęboką wartość, wszakże na nich się nie zatrzymuje.

<sup>112</sup> J. Hick, *Faith and knowledge*, New York 1966, s. 177.

<sup>113</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 96-97.

<sup>114</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 51.

<sup>115</sup> Por. A. Collver, *Who Is Man? Image and Likeness in Irenaeus*. “Concordia Student Journal” 22, no. 1 (1999), s. 28-33.

<sup>116</sup> A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 262.

<sup>117</sup> Słuszna w tym miejscu wydaje się papieska krytyka antropocentryzmu w encyklice *Laudato si*, w której papież Franciszek mówi, że „Biblia nie daje podstaw do despotycznego antropocentryzmu, nie interesującego się innymi stworzeniami” – Franciszek, Encyklika *Laudato si*, Ojca Świętego Franciszka, nr 68, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/pa-pa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/pa-pa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html) [dostęp: 27.12.2022].

<sup>118</sup> Sapiencjalne rozumienie człowieka odchodzi od symboliki opartej na władzy, z którą korona niedwuznacznie się kojarzy, i w jej miejsce proponuje symbolikę i mądrość Krzyża, który jako jedyny symbol w pełni odpowiada przesłaniu Chrystusa.

<sup>119</sup> Otwartość na dialog z naukami ścisłymi jest jedną z charakterystycznych cech sapiencjalnego nurtu w chrześcijaństwie.

Trudno nie dostrzec, że ostatnie lata zeszłego wieku oraz pierwsze dziesięciolecie XXI wieku to czas, w którym nauki przyrodnicze odsłaniają przed nami coraz to nowsze aspekty naszego człowieczeństwa. Sukcesy badawcze biologii, psychologii oraz neuronauk pokazują człowieka niejako na nowo, mogą one nawet sprawiać wrażenie, że ostateczne wyjaśnienie problemu człowieka jest tylko kwestią czasu. Czy jednak mylił się Wittgenstein, który zauważył, że „nawet jeśli zostanie udzielona odpowiedź na wszystkie możliwe pytania naukowe, to nie rozwiąże to w zupełności naszych problemów życiowych”<sup>120</sup>? Dopiero w perspektywie misterium człowieka badania nauk ścisłych uzyskują niezastąpioną pozycję i wartość.

W sapiencjalnym rozumieniu chrześcijaństwa zawsze chodzi o człowieka w perspektywie całości, w której jednak ta całość rozumiana jest z perspektywy wydarzenia-Chrystusa. Myśliciele przyjmujący inkarnacyjny model antropologiczny, zakładając fizyczno-psychiczno-duchową strukturę człowieka, widzą jego pełnię/całość dopiero wtedy, kiedy uwzględnią go jako w „pełni partycypującego w jednoczącym<sup>121</sup> boskim Źródle”<sup>122</sup>, co dokonuje się dzięki tożsamości z Chrytusem – Słowem Boga<sup>123</sup>.

„Jeśli nasza sapiencjalna teologia jest Chrystocentryczna i antropocentryczna – czytamy u Barnharta – to być może nasza antropologia powinna być zarówno Chrystocentryczna i teocentryczna”<sup>124</sup>. Oznacza to przede wszystkim, że w tej perspektywie człowiek nie składa się z jednego tylko esencjalnego wymiaru, jak proponuje się w monistycznych tradycjach azjatyckich. Owszem, na najgłębszym poziomie centrum osoby ludzkiej, w jej niedualnym, teocentrycznym wymiarze, człowiek partycypuje w absolutnej jedności Boga, a uczestnictwo to nie jest ograniczone do intelektu, ale obejmuje całe życie ludzkie. Rzecz w tym jednak, że ten najgłębszy wymiar nie wyczerpuje tego, kim człowiek jest. W Chrystocentrycznym wymiarze owa fundamentalna jedność człowieka z Bogiem będzie różnicowana i wcielona zgodnie z misterium Chrystusa<sup>125</sup>, a zatem cielesna i historyczna.

Właśnie Karl Rahner rozróżnił w człowieku wymiary transcendentalny i historyczny. Równoważą się one w całości ludzkiej egzystencji. Transcendentalność ludzkiego ducha jest fundamentem osoby ludzkiej i jako taka umożliwia: przeżycie doświadczenia religijnego, a także otwartość na łaskę

---

<sup>120</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. C.K. Ogden, New York 1933, s. 187.

<sup>121</sup> Użycie imiesłowu czynnego jest uzasadnione dokonującą się czynnością, która nie jest zakończona i dokonana raz na zawsze, ale jest nowa w każdym momencie żywej i dynamicznej rzeczywistości Boga.

<sup>122</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 24.

<sup>123</sup> Por. tenże, *The Future of Wisdom*, s. 83.

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> Por. tamże, s. 84.

oraz komunikowanie się Boga w objawieniu. W historyczności człowieka, która należy do jego istoty, żyje on w poszczególnym ciele, w danym miejscu i czasie, otwierając się w swojej relacyjności na inne osoby. Człowiek zatem egzystuje w dwóch podstawowych wymiarach: wertykalnym – fundamentalnej jedności z Bogiem, a także horyzontalnym – relacyjności zmierzającej do jedności i komunii z innymi ludźmi. Obydwie te jedności dokonują się poprzez identyfikację z Chrystusem i jako takie wyznaczają też człowiekowi jego miejsce i zadania w całości stworzonej rzeczywistości.

Antropologia sapiencjalna to przede wszystkim afirmacja ludzkiej godności wypływającej z wydarzenia Chrystusa. Centralną tajemnicą chrześcijańskiej wiary jest tajemnica przebóstwienia osoby ludzkiej, które w specjalny sposób, inicjacyjnie dokonuje się w sakramencie chrztu, kiedy człowiek zostaje przebudzony do nowej jednoczącej rzeczywistości. Godność ta wyraża się w posiadaniu nowej sapiencjalnej świadomości, ale też we współkreowaniu „nowego stworzenia”.

Ludzka osoba – postuluje amerykański zakonnik – jako mikrokosmos i obraz Boga, jako zwierchnia obecność Boga w świecie (sama osoba ześrodkowana jest w Chrystusie), jest ośrodkiem transformacji. Musimy tutaj rozumieć osobę jako oznaczającą transcendentną wolność – wolność, która partycypuje w boskim tworzeniu poprzez immanentne boskie energie<sup>126</sup>.

Dokonuje się to eucharystycznym ruchem, w którym cała ludzkość oraz materia ma stać się przebóstwionym ciałem Chrystusa.

Uczestnictwo w misterium Chrystusa wskazuje nie tylko na ontologiczno-duchowy aspekt człowieka, w którym uzyskuje on nową tożsamość, ale także wyraźnie na wymiar etyczny, na ludzką odpowiedzialność wobec świata.

Podczas, gdy wczesna chrześcijańska sapiencjalna tradycja – czytamy u Barnharta – podążała za prorokami i nowo testamentalnymi autorami w ich natychmiastowym powiązaniu wiary w Boga oraz uczestnictwie w Chrystusie z osobistą odpowiedzialnością za sprawiedliwość i hojność wobec ubogich, dzisiaj zostajemy przebudzeni do wspólnie dzielonej odpowiedzialności za całość ludzkości i za przemianę społeczeństwa<sup>127</sup>.

Człowiek, korzystając ze swojego uprzywilejowanego miejsca w świecie, winien dzięki swojej sapiencjalnej świadomości oraz kreatywności włączyć się w proces sprowadzania królestwa Bożego na ziemię, co z filozoficznego punktu widzenia będzie widoczne jako realizacja konkretnych aksjologicznych i etycznych wartości.

<sup>126</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 196.

<sup>127</sup> Tamże, s. 194.



Kolejnym ważnym elementem sapiencjalnego modelu antropologicznego jest szczególne widzenie cierpienia w całości życia ludzkiego. „Najgłębszym – pisze Barbara Skarga – doświadczeniem ludzkim jest cierpienie”<sup>128</sup>. Jest ono nieodłączną częścią egzystencji i nasz stosunek do niego wyznacza postawę, jaka będzie nas charakteryzować w obliczu problemów, które to cierpienie przynoszą. Nie mówimy tu oczywiście o sytuacjach, które można zmienić, gdyż na przykład ból, któremu możemy zaradzić, jest wezwaniem do konkretnego działania z naszej strony. Mowa tu o cierpieniu, jakiego nie można uniknąć, które z różnych powodów wchodzi w egzystencję ludzką pod różnymi postaciami, choćby jako samotność, odrzucenie, strata najbliższych osób czy poczucie bezsensu istnienia.

Sapiencjalna antropologia wzywa człowieka do świadomego przeżywania cierpienia. Barnhart używa w tym kontekście słów: znosić (ang. *to bear*), nieść, wytrzymać, udźwignąć. Nawiązując do myśli św. Ireneusza, twierdzi on, że powołaniem osoby jest dźwiganie świata zarówno z jego chwałą, jak i z jego cierpieniem<sup>129</sup>. Jest to droga krzyża, w której uczestniczy każda osoba ludzka, niezależnie od tego, czy dana osoba utożsamia się z chrześcijaństwem, czy nie. *Via dolorosa* nie jest czymś naddanym ludzkiemu doświadczeniu, ale częścią jego istoty. To jest sapiencjalne i realistyczne przyznanie, że częścią człowieczego istnienia jest cierpienie, w którym jednak – jak mistycznie w *Process and Reality* stwierdził Whitehead – „Bóg to wspaniały kompan – towarzysz w cierpieniu, który rozumie”<sup>130</sup>.

Cierpienie świadomie przyjęte i przeżyte bierze udział zarówno w transformacji osoby ludzkiej, jak i całej rzeczywistości<sup>131</sup>. Pomimo niepopularności takiej postawy w powszechnej opinii publicznej coraz więcej autorytetów z dziedzin humanistycznych, w tym szczególnie psychologii i socjologii, skłania się ku podobnemu patrzeniu na zagadnienie cierpienia i jego roli w kształtowaniu dojrzałych i szczęśliwych osobowości ludzkich<sup>132</sup>.

Niezmiernie ważką cechą antropologii sapiencjalnej jest jej strona negatywna. Otóż podążając konsekwentnie tropem idei partycypacji najgłębszego wymiaru człowieka w misterium Boga, musimy dojść do logicznie narzuca-

---

<sup>128</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 149.

<sup>129</sup> Por. B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 179.

<sup>130</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1985, s. 351.

<sup>131</sup> Por. B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 196-197. Barnhart nawiązuje tutaj do teologii Teilharda de Chardin, który widzi świadomie przyjęte ludzkie cierpienie jako udział w Chrystusowej transformacji całej rzeczywistości.

<sup>132</sup> Głównymi myślicielami popierającymi takie podejście do cierpienia są Carl Gustaw Jung, Erich Fromm, Victor Frankl, Paul Tillich, Elizabeth Kübler-Ross a współcześnie badacze z „Greater Good” – Centrum Naukowego działającego na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, w którym prowadzone są badania nad kompleksowym, (włączającym zarówno nauki ścisłe, jak i duchowość) rozwojem człowieka. [https://ggsc.berkeley.edu/who\\_we\\_are/about](https://ggsc.berkeley.edu/who_we_are/about) [dostęp: 28.12.2022].

jącego się wniosku, że istota osoby stworzonej na obraz Boga, podobnie jak istota Boga, transcenduje język. Powołując się na rozróżnienie pomiędzy osobą a naturą ludzką zasugerowane przez Oliviera Clementa, Barnhart postuluje, że misterium osoby jest poza zasięgiem obiektywizująco-analitycznych zdolności umysłu.

Osoba jest nieredukowalna – pisze Clement – Jedyne podejście do misterium żyjącego Boga jest poprzez środki „negatywnej teologii”, która odmawia ograniczania Boga do pojemności naszych myśli. Tak samo jedynym podejściem do stworzonej osoby jest poprzez „negatywną antropologię” [...]. Umysł może uchwycić jedynie przedmioty, cokolwiek jest dostępne badaniu. Jednakże osoba nie jest przedmiotem dostępnym badaniu bardziej niż jest nim Bóg<sup>133</sup>.

Ten nieredukowalny wymiar osoby ludzkiej znajduje analogie w innych tradycjach religijnych bądź psychologicznych jako atman lub prawdziwe Ja (*True Self*)<sup>134</sup>.

Rozumienie osoby ludzkiej w chrześcijańskiej tradycji sapiencjalnej to niezmiernie ważny punkt wyjścia do dialogu z innymi modelami antropologicznymi. Doniosłość mądrościowej perspektywy pokazuje się: w jej bezkompromisowym szacunku dla osoby ludzkiej wynikającym z jej pochodzenia (teocentryzm i Chrystocentryzm); w unii najgłębszego niedualnego wymiaru człowieka z Bogiem; w jego przeznaczeniu, jakim jest przebóstwienie (*divinisation*) cielesno-historycznego wymiaru osoby ludzkiej, oraz realizacji najwyższych aksjologicznych i etycznych wartości; w nieredukowalności osoby ludzkiej do jej zewnętrznych cech, ale uznaniu wewnętrznego misterium osoby za jej nieusuwalną podstawę. Antropologia ta nadaje też znaczenie ludzkiemu cierpieniu i przez to przysposabia osobę ludzką do pełniejszego życia. Z uwagi na coraz większe ludzkie możliwości oddziaływania na rzeczywistość materialną wydaje się, że nie bez przesady będzie zaproponowanie twierdzenia, iż od przyjętej perspektywy antropologicznej zależą nie tylko losy człowieka na ziemi, ale i całej planety.

## Sapiencjalne założenia metafizyczne

„Każde rozumowanie – czytamy u Whiteheada – bez odniesienia do metafizyki jest wadliwe”<sup>135</sup>. Ma to związek z założeniami metafizycznymi, któ-

<sup>133</sup> O. Clement, *On human being*, s. 30-31, cyt. za: B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 85.

<sup>134</sup> Rozróżnienie pomiędzy prawdziwym a fałszywym ja (*ego*) proponowali między innymi Carl Gustaw Jung, Tomasz Merton i Ken Wilber.

<sup>135</sup> A.N. Whitehead, *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, s. 184.

re człowiek bardziej lub mniej świadomie przyjmuje, myśląc o danej rzeczywistości, nawet jeśli jest to prawdziwa Rzeczywistość. Metafizyka, czytamy w *Pięknie metafizyki* „to podstawowy sposób pojmowania świata, ujawniający się w naszych relacjach z drugim człowiekiem, z otoczeniem, z samym sobą ze światem ponadrzeczywistym lub jego milczeniem”<sup>136</sup>. Pomijając zatem refleksję nad metafizycznymi przesłankami jakichkolwiek nurtów, można wypaczyć ich istotę, gdyż nie zauważa się gruntu, z którego wyrastają. Dodajmy, że według Whiteheada jest to sprawa najwyższej wagi. Zakładana metafizyka może wyznaczać kierunek nie tylko myślenia, ale i działania ludzkiego na znacznie dalszą przyszłość niż podawanie na przykład praktycznych wskazówek do życia<sup>137</sup>.

Metafizyczne idee obecne we sapiencjalnym chrześcijaństwie, pomimo ich teo-chrystocentrycznych inklinacji, zapraszają do dialogu, gdyż podane są one w formie propozycji<sup>138</sup>. Sapiencjalni myśliciele, których przykładem jest Barnhart, posługują się raczej perswazją, a nie dochodzeniem racji opartej na dogmacie. Dlatego też okazują się nawet nie tyle głosami rozsądku we współczesnym pluralistycznym religijnym świecie, ile głosami poszukiwaczy prawdziwej Rzeczywistości, którzy nie spierają się ani krzyczą<sup>139</sup>, którzy też przez to mniej lub bardziej świadomie<sup>140</sup> realizują obecny już u Platona ideał dochodzenia do Prawdy<sup>141</sup>. Podobną intuicję dochodzenia i przebywania w Prawdzie znajdujemy u wspomnianego już Gabriela Marcela. Prawdę rozumie on między innymi jako aktywne środowisko inteligibilne<sup>142</sup>, w którym dialog jest wyrazem miłości do Prawdy, nazwanej przez francuskiego filozofa „tajemniczą radością z poruszania się w tym środowisku”<sup>143</sup>.

Prawda ta winna być tutaj rozumiana w metafizycznym, czyli najszerszej pojętym filozoficznym sensie, w jakim rozumie się istotę myśli, rzeczywistości oraz ich wzajemny stosunek. Wobec tego, inne, odmienne teoretycznie sposobu postrzegania prawdy nie mogą zastąpić jej rozumienia metafizycznego a przez to jej zastosowania do wymiaru sapiencjalnego. Szczególnie chodzi o nowoczesne koncepcje prawdy, które zawężają możliwość jej wyjaśnienia

<sup>136</sup> J. Grondin, *Piękno metafizyki*, tłum. M. Marczak, Warszawa 2021, s. 7.

<sup>137</sup> Por. A.N. Whitehead, *Przygody idei*, s. 163. Whitehead odwołuje się w tym miejscu do kosmologii i praw rządzących przyrodą, niemniej jednak w kontekście całokształtu filozofii brytyjskiego filozofa, a szczególnie jego metafizyki, nie popełniamy błędu, kiedy kosmologię traktujemy jako znaczącą część jego metafizyki.

<sup>138</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 200.

<sup>139</sup> Por. Iz 42,2 oraz Mt 12,19.

<sup>140</sup> W sapiencjalnej wizji reprezentowanej tutaj przez Barnharta jest to bardziej realizacja założeń „mądrości Krzyża” aniżeli pojęcie dyskutowane w jego pracach.

<sup>141</sup> Por. A.N. Whitehead, *Przygody idei*, s. 199.

<sup>142</sup> Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 100-101; por. także, B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 54.

<sup>143</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 101.

jedynie w teoriach epistemologicznych, logice bądź metodologii nauk ścisłych<sup>144</sup>. Prawda jako pojęcie metafizyczne jawi się jako założenie i cel całej kultury ludzkiej i – jak postulował Whitehead – kultura ta nie może zostać zredukowana do badań nauk ścisłych<sup>145</sup>, gdyż nauki te nie mają wystarczającej pojemności i zdolności do ujęcia całej prawdy. Prawda wykracza poza jednostronność metodologiczną i wyraża się w Rzeczywistości.

Według tradycji sapiencjalnej Rzeczywistość ta jest przede wszystkim niedualna, co w mistycznych tradycjach Wschodu zostaje wyrażone jako jedność życia. Nurt sapiencjalny także odwołuje się do „jednoczącej (ang. *Unitive*) Rzeczywistości”, jednakże w charakterystycznym chrześcijańskim ujęciu, gdyż u podstaw myśli Judeo-chrześcijańskiej leży całkowita niesprowadzalność do siebie Boga i świata i to specyficzne napięcie winno być zachowane. Patrząc zatem z jednej perspektywy, doświadczenie jedności jest celem mistyki. „Chrześcijański nurt apofatyczny zatem – pisze Barnhart – jest najbardziej zainteresowany prawdziwie jednoczącym doświadczeniem, ruchem wykraczającym poza dualność w jedność z boską Rzeczywistością”<sup>146</sup>. Jedną z metafor prawdziwej Rzeczywistości jest niewyczerpywalne Źródło, z którego nieustannie wypływa to, co widzialne. W chrześcijaństwie jednocząca Rzeczywistość była doświadczana przez mistyków, na przykład Mistra Eckharta<sup>147</sup> lub św. Jana od Krzyża, natomiast była ona jakby ukryta przed większością wierzących. Współcześnie, poprzez dialog z myślą Wschodu, chrześcijańscy pisarze otwierają się na to, co było, zdaniem Barnharta, u samych początków ruchu Jezusa – świadomość Jednoczącej Rzeczywistości.

Chociaż ostateczna Rzeczywistość jest jednocząca, a za naszym dualistycznym pojmowaniem realności stoi zasada unifikująca<sup>148</sup>, to – i tutaj patrzmy na Rzeczywistość z drugiej perspektywy – nie można Rzeczywistości tej rozumieć jako metafizycznego monizmu, znanego zarówno w neoplatonizmie<sup>149</sup>, jak i w myśli hinduskiej adwajty. W systemie tym jedynym bytem realnym jest Brahman, zaś cały świat doświadczalny jest wynikiem iluzji, snu Brahmana, który nieuczeni ludzie biorą za rzeczywistość. W spotkaniu niedualnej myśli chrześcijańskiej z system adwajty najlepszą – zdaniem Barnhar-

<sup>144</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, Kraków 2008, s. 24-25.

<sup>145</sup> Por. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Toronto 1969, s. 7.

<sup>146</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 15.

<sup>147</sup> Por. tamże, s. 17, por. tenże, *The Future of Wisdom*, s. 120.

<sup>148</sup> Tamże, s. 18.

<sup>149</sup> Monizm Plotyna, rozwinięty przez jego ucznia Proklosa, jest ukształtowany na pojęciu Jedni, z której wszystko emanuje (por. *Neoplatonism* [hasło], w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/#:~:text=Neoplatonic%20philosophy%20is%20a%20strict,%2C%20or%20%E2%80%9Cthe%20Good%E2%80%9D> [dostęp: 03.01.2023]). Plotyn był podziwiany i czytany przez Ojców Kościoła i to właśnie poprzez ich twórcze interpretacje owo dynamiczne pojęcie Boga (Jedni) zostało wprowadzone do mistyki chrześcijańskiej.

ta – odpowiedź wypracował Griffith, który większą część swojego życia spędził w Indiach. „Jezus może tedy powiedzieć – wyjaśnia on różnicę pomiędzy dwoma niedualnymi systemami – «Ja i Ojciec jedno jesteśmy». On zna siebie jako jedno z Ojcem a jednak, jak widzieliśmy w rozróżnieniu od Ojca. On nie mówi «Ja jestem Ojcem», ale «Ja i Ojciec jedno jesteśmy». To jest jedność w rozróżnieniu”<sup>150</sup>.

Komentując tę wypowiedź, Barnhart twierdził, że Griffiths zachował równowagę pomiędzy chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym, w którym owa niedualność się objawia, a totalną identyfikacją, jaką proponuje się w hinduskiej adwajcie<sup>151</sup>.

Z myśli Barnharta można zatem wnioskować, że metafizycznie mamy tu do czynienia z panenteizmem, choć nie używa on tego pojęcia wprost w swoich książkach. „Klucz do prawdziwego chrześcijańskiego nie-dualizmu – czytamy u niego – jest tutaj: niedualna boska rzeczywistość zstępuje w to, czym jesteśmy ,i wtedy otwiera nas na swoją pełnię z wewnątrz nas”<sup>152</sup>. We wcieleniu Chrystusa „jednocząca Rzeczywistość” wydarzyła się i przebywa w świecie na nowy cielesny i partykularny sposób, szczególnie w osobie ludzkiej. W ruchu „eucharystycznym” boskość zmierza do przebóstwienia całej materialnej rzeczywistości w, używając terminologii Chardina, celu, którym jest Chrystus-Omega. Jeśli zatem przyjąć dynamizm proponowany przez Chardina i akceptowany przez Barnharta, to trzeba się zgodzić, że Bóg (jednocząca Rzeczywistość) jest paradoksalnie nie tylko immanentny rzeczywistości, ale paradoksalnie go transcenduje jako jego cel. Bóg różni się od świata materialnego (panenteizm), choć nie jest od niego oddzielony (dualizm) ani nie jest z nim całkowicie tożsamy (panteizm/monizm).

Podobne rozumienie Podstawy Rzeczywistości możemy znaleźć u jednego ze współczesnych teologów i mistyków, franciszkanina Richarda Rohra. Gruntuje on swoje refleksje, wpisujące się w duży zakres w sapiencjalny nurt chrześcijański<sup>153</sup> na metafizycznym pierwotnym Źródle, z którego wszystkie rzeczy materialne biorą początek. Owo Źródło zaś na początku egzystowało jedynie jako Duch.<sup>154</sup> „Wszystko widzialne – pisze Rohr – bez wyjątku jest wylewaniem się (*outpouring*) Boga”<sup>155</sup>. Fundamenty mistyki Rohra zbliżają go z pewnymi zastrzeżeniami w stronę neopłatońskiej metafizyki Orygenesusa, dla którego Bóg jest „źródłem wszelkiego bytu. Oznacza to również, że jest

<sup>150</sup> B. Griffiths, *A New Vision of Reality*, Springfield 1989, s. 220.

<sup>151</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 68.

<sup>152</sup> Tamże, s. 189.

<sup>153</sup> Rohr w zbliżony sposób interpretuje i rozwija idee prawdziwej Rzeczywistości i Wydarzenia – Chrystusa. Widać to szczególnie u Rohra w książkach: *The Divine Dance* oraz *The Universal Christ*.

<sup>154</sup> Por. R. Rohr, *The Universal Christ*, London 2019, s. 12.

<sup>155</sup> Tamże, s. 13.

On źródłem wszelkiej boskości napotykaney w świecie”<sup>156</sup>. „Bóg Ojciec jest Samym Byciem – pisze franciszkanin – Źródłem przepływu, Kreatorem – bezforemną Jednością, z której wszystkie formy pochodzą. Bóg jak «nicość», niewypowiadalna Tajemnica”<sup>157</sup>. „Wszechświat – stwierdza na innym miejscu – jest Ciałem Boga, zarówno w swojej istocie, jak i w swoim cierpieniu”<sup>158</sup>.

Rohr, podkreślmy to wyraźnie, świadomie nie używa tutaj tradycyjnych arystotelesowsko-tomistycznych koncepcji Pierwszej Przyczyny, Pierwszego Poruszyciela (Książd Granat używa tutaj pojęcia Pierwszy Motor)<sup>159</sup> bądź Absolutu. To właśnie metafizyka Arystotelesa, która wykreowała być może najdoskonalsze intelektualnie pojęcie w filozofii antycznej, określając Absolut „substancją najdoskonalszą, najwyższą w bytowej hierarchii, konieczną, niezmienną, poznawalną, czystą formą, czystym aktem”<sup>160</sup>, sprawiła niestety, że Bóg Absolut stał się dla wielu, zarówno wyznawców, jak i filozofów, istotą nieskończenie oddaloną od świata, stworzeń i samego człowieka<sup>161</sup>. Zbytnie przesunięcie akcentu na transcendencję Boga także w chrześcijaństwie, zdaniem Barnharta, doprowadziło do zagubienia prawdy nie tylko o bliskości Boga, który przez ostatnie stulecia stał się dalekim pozaświatowym wyobrażeniem, ale o fundamentalnej ludzkiej jedności z boską rzeczywistością dzięki wydarzeniu Chrystusa<sup>162</sup>.

To wydarzenie-Chrystusa, jako Logosu, Słowa, przez które „wszystko się stało”<sup>163</sup>, jest nie tylko zstąpieniem „jednoczącej Rzeczywistości” do naszego świata, w materię. Jest także Logosem, metafizyczną zasadą świata – arche. „Chrześcijańscy pisarze wczesnych wieków – pisze Barnhart – na fundamencie Janowego Prologu, rozwinęli teologiczną wizję zogniskowaną w Chrystusie jako boskim Logosie”<sup>164</sup>. Logos ten powiązany przez Jana z metaforą światła jest kluczem do zrozumienia rzeczywistości, gdyż światło to zostało podarowane ludziom, by dzięki niemu mogli pokonywać mroki niewiedzy dotyczącej rzeczywistości. Dla św. Pawła Chrystus jest nie tylko światłem, dzięki któremu dostępujemy poznania prawdy, ale także samym centrum i zasadą wszystkiego, co istnieje. „Bo w Nim – pisze do Kolosan – zostało wszystko stworzone i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne [...] Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest

<sup>156</sup> R.M. Leszczyński, *Neoplatoński Bóg Orygenes*, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria” 98 (2016) 2, s. 415.

<sup>157</sup> R. Rohr, *The Divine Dance*, London 2016, s. 142.

<sup>158</sup> Tenże, *The Universal Christ*, s. 134.

<sup>159</sup> Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 107, 127.

<sup>160</sup> Powszechna Encyklopedia Filozofii, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf> [dostęp: 28.08.2022].

<sup>161</sup> Por. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 324.

<sup>162</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 75.

<sup>163</sup> Por. J 1,3.

<sup>164</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 51.



przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”<sup>165</sup>. Wizję Pawłową rozwinęli greccy ojcowie Kościoła, a zaadoptował ją z kolei jako swoją naczelną zasadę metafizyczną rzeczywistości widzialnej nurt sapiencjalny. „Logos (i dlatego Jezus) – czytamy dalej u Barnharta – jest także immanentny w stosunku do wszechświata, jako jego przyczyna i umysł, jego znaczenie i inteligibilność. Dlatego Logos-Chrystus jest jednoczącym oraz inteligibilnym centrum, w którym Bóg, ludzkość i świat spotykają się”<sup>166</sup>.

Jeszcze wyraźniej ową ideę możemy zobaczyć u francuskiego jezuitę i mistyka, do którego Barnhart niejednokrotnie nawiązuje w swoich pismach. „Przez Uniwersalnego Chrystusa – czytamy u Teilharda de Chardin – rozumieniem Chrystusa, organiczne centrum całego uniwersum”<sup>167</sup>. Centrum, od którego wszystkie wymiary rzeczywistości są bytowo zależne.

W powyższej refleksji nawiązujemy do antycznej tradycji filozoficznej odwołującej się do pojęć *arche* i *Logosu*. Pomimo ich dużego ładunku znaczeniowego oraz różnic między nimi<sup>168</sup>, wydaje się, że sapiencjalny model rozumienia Chrystusa-Logosu mieści się w przestrzeni znaczeniowej obu tych terminów. Logos jest po części rozumiany jako immanentne prawo, ale też powód transcendentny, które warunkują wszystko, co istnieje, oraz wyznacza rozwój tego, co istnieje, zgodnie ze swoją z wewnętrzną zasadą. W podobnym duchu rozumie *Logos* i *arche* Krzysztof Stachewicz. „Otóż – pisze on w wprowadzeniu do filozofii mistyki – nawiązujemy tu do helleńskiego rozumienia prawdziwego świata jako zasady, fundamentu, rzeczywistości archeicznej, czegoś, co świat codzienny, materialny warunkuje, stanowiąc albo jego element, albo transcendentną zasadę”<sup>169</sup>.

Włączenie zatem Logosu-Chrystusa do naszej analizy metafizycznych założeń sapiencjalnych wydaje się głęboko uzasadnione, szczególnie widzialnych w świetle na nowo odkrywanej tradycji w listach św. Pawła, Ewangelii Janowej oraz też proponowanych przez Barnharta i Teilharda de Chardin. Jest to miejsce, w którym spotykają się i przenikają filozofia, metafizyka, antropologia i mistyka.

## Zakończenie

Podsumowując rozważania na temat sapiencjalnego nurtu w chrześcijaństwie, trzeba dopowiedzieć kilka istotnych spraw. Takie rozumienie chrze-

<sup>165</sup> Kol 1,15-17.

<sup>166</sup> B. Barnhart, *Second Simplicity*, s. 54.

<sup>167</sup> T. de Chardin, *Science and Christ*, tłum. R. Hague, London 1968, s. 14.

<sup>168</sup> Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2015, s 73-101.

<sup>169</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, tom I, s. 14.

ścijańskiej wiary opiera się dwóch podstawowych założeniach: (1) istnienia niedualnej prawdziwej Rzeczywistości Boga<sup>170</sup>, położenia bardzo silnego akcentu na dynamiczną immanencję tej Rzeczywistości oraz (2) wydarzenia-Chrystusa<sup>171</sup>, poprzez które właśnie całą rzeczywistość materialną przenika boski niedualny Duch. Opierając się na tych założeniach, Barnhart postrzega historię wszechświata jako swego rodzaju rozwijający się dynamizm, grę (*play*), której ostatecznym celem jest przebóstwienie wszechświata materii w ciało Chrystusa. Czy wymiar sapiencjalny jest czymś szczególnym w myśli chrześcijańskiej? Wydaje się, że tak, chociaż tę wyjątkowość można rozumieć dwojako. Z pewnością tak, kiedy widzi się, przynajmniej w niektórych środowiskach, odwrót od filozofii Soboru Watykańskiego II i jego otwartości na świat współczesny. Wtedy sapiencjalne chrześcijaństwo może być rozumiane jako wyzwanie rzucone tradycyjnej, skupionej na instytucjonalności oraz konfesyjności, części jego wyznawców. Po wtóre tak, jeśli weźmie się pod uwagę uniwersalną wizję wydarzenia-Chrystusa, jaką zaproponowali święci Jan, Paweł oraz pierwsi ojcowie Kościoła. Wtedy wymiar mądrościowy może być odbierany jako to, co od początku było w zamyśle jego najwybitniejszych współtwórców, a mianowicie potężna, wręcz rewolucyjna<sup>172</sup> wizja uniwersalistyczna, która włącza w siebie wszystko, a nie wyklucza nikogo i niczego.

Z pewnością jest to propozycja rozumienia chrześcijańskiej wiary w specyficzny sposób, w której przenikają się między innymi: wiara, historia, teologia, mistyka i filozofia, a w artykule skupiliśmy się przede wszystkim na trzech ostatnich wymiarach. Przenikanie się tych przestrzeni – z czego dobrze zdajemy sobie sprawę – nie jest jednak powszechnie przyjmowane. Znany jest, wyrażony w *Memoriale* przez Pascala podział na Boga Biblii i Boga filozofów, według którego trzeba wybierać pomiędzy intelektem a wiarą. „Bóg Abrahama – pisał on po przeżyciu mistycznym – Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych”<sup>173</sup>. Współczesna zaś badaczka religii tak pisze o dychotomii w pojęciu Boga: „Mistyca głębiej wnika w umysł niż bardziej intelektualne czy sformalizowane odmiany religii. Ten Bóg wychodzi naprzeciw prostszym nadziejom, obawom i niepokojom, wobec których odległy Bóg filozofów jest bezsilny”<sup>174</sup>. Tak ujęte zagadnienie Boskiej Rzeczywistości stawia przed człowiekiem wybór w kategoriach „albo-albo”. Można zawierzyć intuicji i wierze, które to z pewnością poprowadzą człowieka ku prawdziwe-

<sup>170</sup> Wbrew dominującej, zdaniem Barnharta, ciągle w mentalności zachodniego chrześcijaństwa dualistycznego sposobu myślenia o Bogu jako dalekim i w pewnym sensie obcym nam bóstwie.

<sup>171</sup> Por. B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 199.

<sup>172</sup> Por. tamże, s. 135-142.

<sup>173</sup> Cyt. za K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 349.

<sup>174</sup> K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996, s. 272.

mu doświadczeniu Boga, albo próbować zrozumieć Go a przez to tak naprawdę się od niego oddalać, gdyż Bóg filozofów, warto zacytować Armstrong raz jeszcze, jest „Bogiem bezsilnym”, a zatem cóż nam ludziom po takim Bogu<sup>175</sup>.

Interesującą alternatywę dla takiego zorientowanego na rozdział mistyki i filozofii myślenia stanowi intuicja wspomnianego już niejednokrotnie Whiteheada. Warto przytoczyć tutaj nieco dłuższy fragment, gdyż doskonale pokazuje on jak ważną rolę w całokształcie ludzkiego doświadczenia religijnego, a w tym mistycznego odgrywa filozoficzne rozumienie.

Religia – pisze on w *Przygodach idei*, a termin ten mieści się w szeroko rozumianej przez nas definicji mistyki – dotyczy naszych intencjonalnych i emocjonalnych reakcji opartych na osobistym wglądzie w ostateczną tajemnicę wszechświata [a zatem na doświadczeniu mistycznym – uzup. Z.J.]. Nie wolno nam postulować prostoty. Świadek historii i zdrowego rozsądku mówi nam, że systematyczne sformułowania są potężnymi motorami żarliwości, oczyszczenia i stabilności. Bez bliskowschodniego i europejskiego ruchu intelektualnego, który utrzymuje się od początku aż do dziś, chrześcijaństwo już dawno temu stałoby się szkodliwym przesądem. Ruch ten jest wysiłkiem rozumu, aby zapewnić odpowiedni system teologii. W odległych prowincjach, gdzie ów wysiłek racjonalizacji zamarł, religia faktycznie znajduje się w stanie rozkładu<sup>176</sup>.

Żeby pójść jeszcze dalej w eksponowaniu współzależności mistyki i filozoficznego myślenia, w *Modes of Thought* Whitehead pisze tak: „Jeśli chcecie, to możecie użyć sformułowania, że filozofia jest mistyczna. Ponieważ mistyka jest bezpośrednim wglądem w głębokości jeszcze niewypowiedziane. Jednakże celem filozofii jest racjonalizacja mistyki: nie poprzez jej wyjaśnienie, ale przez wprowadzenie [do mistyki – uzup. Z.J.] nowych werbalnych charakterystyk, racjonalnie skoordynowanych”<sup>177</sup>.

Racjonalizacja w rozumieniu Whiteheada wychodzi daleko poza wąskie rozumienie tegoż terminu proponowane na przykład w nurtach nawiązujących do Koła Wiedeńskiego i akceptowanego mniej lub bardziej świadomie przez współczesnych badaczy<sup>178</sup>. Pomimo dużej popularności poglądów neopozytywistycznych, owo szersze rozumienie racjonalności ma w samej filozofii także znaczącą tradycję, o czym była mowa we wstępie do artykułu. Tutaj tylko w ramach podsumowania związków mistyki z filozofią warto podkreślić, że

<sup>175</sup> Bardzo interesującą alternatywę dla tak krytycznie ujętego przez Karen Armstrong pojęcia „bezsilnego Boga” oraz wszelkiej filozofii czy teologii opierającej się na boskiej omnipotencji przedstawia John Caputo w swojej książce *The weakness of God*.

<sup>176</sup> A.N. Whitehead, *Przygody idei*, s. 193.

<sup>177</sup> Tenże, *Modes of Thought*, New York 1968, s. 174.

<sup>178</sup> Zawężone rozumienie racjonalizacji widoczne jest na przykład w pracy Alfreda Ayera *Language, Truth and Logic*.

Whitehead jest przedstawicielem owej tradycji sięgającej myśli przed-sokratycznej, dla której umysł był nie tylko narządem analitycznego myślenia, lecz także intuitywnego pojmowania ostatecznej Rzeczywistości.

„Umysł bierny – pisał o intuicji Arystotelesa Adam Krokiewicz – jest jakby odbiorczym narządem indywidualnej i śmiertelnej duszy ludzkiej, który stanowi potencjalny łącznik między nią i transcendentnym Bogiem-Umysłem”<sup>179</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z racjonalnością wyższego rzędu, która jest w stanie uzyskać wgląd w Rzeczywistość Prawdziwą. Owo poszerzone rozumienie umysłu i racjonalności, które obejmuje mistykę zyskuje w naszych czasach coraz większą akceptację uczonych. Przywołajmy choćby kilka przykładów. Mieczysław Gogacz pisze, że „intelekt bezpośrednio doświadcza obecności Boga”<sup>180</sup>, Krzysztof Stachewicz, którego filozoficzna monografia próbuje odsonić przed nami wewnętrzne połączenia pomiędzy filozofią (racjonalność) a mistyką, stwierdza wprost: „Związki między filozofią a mistyką są faktem – i to na wielu polach”<sup>181</sup>. Mieczysław Jagłowski uważa, że mistykę i filozofię łączy zarówno intuicja intelektualna, jak i poznanie bezpośrednie. Karl Albert twierdzi, że myślenie filozoficzne uchwytuje jeden byt w jego ponadhistoryczności<sup>182</sup>.

Sapiencjalny wymiar chrześcijaństwa – jak sugerował sam Barnhart – to hipoteza, propozycja specyficznego widzenia tej religii, która w żadnym wypadku nie rości sobie pretensji do jej finalnego, jedyne i słusznego pojmowania. Nie tylko zdawał on sobie sprawę z tego, że jego propozycja zostanie poddana krytyce, ale w pewien sposób do takiej krytyki zachęcał.

Wolność stawiania hipotez – pisał pod koniec swej książki Barnhart – i możliwość popełniania błędów musi być nam przywrócona, jeśli mamy odzyskać naszą wrodzoną mądrość [...]. W naszej obecnej sytuacji często lepiej popełnić błąd niż być nieśmiałym w ich [swoich hipotez – uzup. Z.J.] wyrażaniu. Posuwamy się naprzód poprzez sukcesywne założenia<sup>183</sup>.

W słowach tych odbija się echem nie tylko mądrość Whiteheada, ale także nasza naturalna mądrość, poprzez którą partycypujemy na swój własny ludzki sposób w mądrości Boga. Wydaje się, że tak pojmowane chrześcijaństwo ma do zaoferowania współczesnemu człowiekowi wiele. Wielowymiarowość,

<sup>179</sup> A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, w: tenże, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 380.

<sup>180</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 14.

<sup>181</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 20.

<sup>182</sup> Por. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, tłum. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006, cyt. za K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 31.

<sup>183</sup> B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, s. 200.

którą widać w pracach Barnharta, jest zaproszeniem do pogłębionej refleksji i dyskusji nad miejscem współczesnej myśli chrześcijańskiej w spektrum tradycji mądrościowych świata. Być może też – i to jest hipoteza autora artykułu – jest zaproszeniem współczesnego człowieka do spojrzenia na siebie w świetle sapiencjalnego wydarzenia Chrystusa, odnalezienia w tym spojrzeniu swojej własnej ontycznej godności oraz przyjęcia na siebie odpowiedzialności, która z tego spojrzenia wynika.

## BIBLIOGRAFIA

- Antier J.J., Guitton J., *Tajemne moce wiary. Znaki i cuda*, tłum. I. Burchacka, Warszawa 1997.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Barnhart B., *Christian Self-Understanding in the Light of East*, w: *Purity of Heart and Contemplation*, red. B. Barnhart, J. Wong, New York 2001, s. 293.
- Barnhart B., *Second Simplicity*, New York 1999.
- Barnhart B., *The Future of Wisdom, Toward a Rebirth of Sapiential Christianity*, New York 2018.
- Barnhart B., *The Good Wine. Reading John from the Center*, Eugene 2008.
- Biblia Tysiąclecia, Poznań – Warszawa 1991.
- Bishop, John and Daniel J. McKaughan, *Faith*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/faith/> [dostęp: 01.11.2022].
- Bourgeault C., *Forward*, w: B. Barnhart, *The Future of Wisdom*, New York 2018, s. XII.
- Buczyńska-Garewicz H., *Prawda i złudzenie*, Kraków 2008.
- Chardin T. de, *Science and Christ*, tłum. R. Hague, London 1968.
- Collver A., *Who Is Man? Image and Likeness in Irenaeus*. "Concordia Student Journal" 22, no. 1 (1999), s. 28-33.
- Elzenberg H., *O poznaniu mistycznym*, w: *Elzenberg I mistyka*, „Znak-Idee” 3 (1990).
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Ojca Świętego Franciszka, nr 68, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) [dostęp: 27.12.2022].
- Gajda-Krynica J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2015.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- Griffiths B., *A New Vision of Reality*, Springfield 1989.
- Griffiths B., *Return to the Center*, Londyn 1976.
- Griffiths B., *The One Light. Bede Griffiths principal Writings*, red. B. Barnhart, Illinois 2001.
- Griffiths B., *Universal Wisdom: A Journey through the Sacred Wisdom of the World*, London 1994.
- Gronin J., *Piękno metafizyki*, tłum. M. Marczak, Warszawa 2021.
- Hadot P., *What is ancient philosophy?*, tłum. M. Chase, London 2002.
- Hick J., *Faith and knowledge*, New York 1966.
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999.
- Huxley A., *Filozofia wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk, K. Środa, Warszawa 1989.
- Jäger W., Quarch C., *Fitness, wellness a duchowość*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2007.
- Jaglowski M., *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Olsztyn 2013.

- Januszewski Z., *Mistyka Henryka Elzenberga*, Chojnice 2016.
- Keating T., *Invitation to Love*, London 2012.
- Kijewska A., *Eriugeny koncepcja powrotu. Dzieło natury czy laski*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018).
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, w: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.
- Leszczyński R.M., *Neoplatoński Bóg Orygenes*, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria” 98 (2016) 2.
- Lurker M., *Przesłanie symboli*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011.
- Mandala [hasło], w: *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions*, red. M. Vernon, Edynburg 2009.
- Marcel G., *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Merton T., *Love and living*, New York 1979.
- Neoplatonism [hasło], w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/#:~:text=Neoplatonic%20philosophy%20is%20a%20strict,%2C%20or%20%E2%80%9Cthe%20Good%E2%80%9D> [dostęp: 03.01.2023].
- Plantinga A., *Knowledge and Christian belief*, Michigan 2015.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf> [dostęp: 28.08.2022].
- Rohr R., *The Divine Dance*, London 2016.
- Rohr R., *The Universal Christ*, London 2019.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
- Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004.
- Stachewicz K., *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 1, Poznań 2020.
- Stachewicz K., *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 2, Poznań 2020.
- Stachewicz K., *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, „Filozofia Chrześcijańska” 6 (2009).
- Stępień T., *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu u Platona, Plotyna i świętego Augustyna*, „Vox Patrum” 34 (2014), 61.
- Stinissen W., *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2010.
- Stróżewski W., *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968.
- Ulanov A., *The Unshattered Heart. Opening Aliveness/Deadness in the Self*, Nashville 2007.
- Whitehead A.N., *Modes of Thought*, New York 1968.
- Whitehead A.N., *Process and Reality*, New York 1985.
- Whitehead A.N., *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020.
- Whitehead A.N., *Science and the Modern World*, Toronto 1969.
- Wieczorek B., *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie” 41-42 (2004-2005).
- Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. C.K. Ogden, New York 1933. [https://ggsc.berkeley.edu/who\\_we\\_are/about](https://ggsc.berkeley.edu/who_we_are/about) [dostęp: 28.12.2022].
- Zdybicka Z., *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964).