

tylko dla historyków starożytnego Kościoła, lecz także dla patrologów, prawników, moralistów i teologów. Z pewnością zainteresuje też nie tylko wytrawnych badaczy i znawców chrześcijańskiego antyku, lecz także studentów i czytelników nie zajmujących się profesjonalnie zagadnieniami tego typu.

Na zakończenie warto odnotować fakt, że omawiana publikacja mogła powstać dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki, finansującemu projekt badawczy pt. „Zebranie, naukowe opracowanie i wydanie w językach oryginalnych wraz z tłumaczeniem polskim późnoantycznych tekstów synodalnych, prawnych i historycznych Kościoła” (nr rejestracyjny 2011/01/B/HS1/01791). Należy wyrazić nadzieję, że kolejne wnioski składane w związku z opracowywaniem, tłumaczeniem i wydawaniem serii „Synody i Kolekcje Praw” również zostaną pozytywnie zaopiniowane i dofinansowane, dzięki czemu polski Czytelnik będzie miał o wiele łatwiejszy dostęp zarówno do tekstów oryginalnych, jak i polskich przekładów późnoantycznych tekstów prawnych i historycznych dotyczących dziejów i funkcjonowania Kościoła w starożytności i średniowieczu.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

***Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley, tłum. Aleksander Gomola, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 392.**

Słyszac tytuł książki czytelnik zadaje sobie pytanie, jak rozumieć tak wyrażony idiom. Niektórzy zaliczą zwrot „duchowe zmysły” tylko w poczet oksymoronów, nie mających żadnego faktycznego znaczenia. Wydaje się, że w postmodernistycznym klimacie temat ten, jawiący się jako wysoce ekstrawagancki, może wzbudzić zainteresowanie tylko u dociekliwych historyków, ponieważ dominuje pogląd, że epistemologia postrzegająca rozum jako zdolny do poznania rzeczywistości nie może przekroczyć wytyczonych przez nowoczesność granic racjonalizmu i empiryzmu. W związku z tym percepcja pozazmysłowa, odnosząca się do Boga, jest traktowana albo jako sprawa wysoce zindywidualizowana, a więc nie dająca się obiektywnie scharakteryzować, albo częściej jako czysta mrzonka. Obserwuje się jednak także pewne ocieplenie stanowiska. Filozofia analityczna, opisując religię, bierze pod uwagę istnienie percepcji duchowej w postaci podobnej do poznania za pomocą zmysłów, będącej rodzajem bezpośredniego i intuicyjnego doświadczenia. Także teologia zachodnia wydaje się poważnie powracać do tematu, który w ciągu wielowiekowej refleksji zszedł na boczny tor, mianowicie do kwestii zmysłów duchowych i ich relacji do intelektu, woli, emocji. Odnowioną nauką inspirującą do dalszych poszukiwań prezentują Karl Rahner i Hans Urs von Baltasar. Recenzowana pozycja jest próbą położenia fundamentów dla poważnych badań i dyskusji interdyscyplinarnej z zakresu teologii, filozofii religii, duchowości czy antropologii kulturowej.

Książka pod redakcją Paula L. Gavriłyuka i Sarah Coakley jest dziełem zbiorowym i obejmuje szereg artykułów, w których autorzy przedstawiają naukę teologów i filozofów na temat zmysłów duchowych. Jest podzielona na szesnaście rozdziałów, uzupełnionych krótkim biogramem autorów (s. 7-8), przedmową (s. 9-10), wstępem (s. 15-36), wykazem skrótów (s. 11-14), bibliografią (s. 267-382), indeksem biblijnym (s. 383-384) i indeksem osób (s. 385-390).

Wstęp przedstawia zarys problematyki, związanej z nauką o zmysłach duchowych. Jako podstawowy jawi się dylemat, czy rozumieć tę formę percepcji tylko i wyłącznie metaforycznie, jako oznaczenie zwykłych czynności mentalnych, czy też jako oddzielny, analogiczny, lecz nie fizyczny sposób doświadczenia Boga i Objawienia. Odpowiedź na te kwestie nie jest jednolita. Wyrażenia określające zmysły duchowe i percepcję niefizyczną są bogate znaczeniowo i u każdego autora będą one funkcjonować w innym odcieniu, a nawet kontraście w stosunku do wcześniejszego ujęcia.

Wstęp przedstawia również kontekst filozoficzny i biblijny. Punktem odniesienia dla filozofii starożytnej jest Platon. Obok procesu dyskursywnego stawia on poznanie intuicyjne, ujmujące bezpośrednio idee inteligibilne łącznie z naczelną ideą dobra, które opisuje używając takich zwrotów jak „oko duszy” czy „wzrok umysłu”. Drugim ważnym filarem jest Arystoteles, od którego przyjęto rozróżnienie na pięć zmysłów, które tradycja chrześcijańska wykorzystała dla określenia percepcji duchowej. Każdy zmysł będzie odpowiadał za inny rodzaj kontaktu z rzeczywistością transcendentną. Najważniejszy stanie się wzrok i dotyk. Ważną inspiracją jest także Biblia, w której za podstawę dla nauki o zmysłach duchowych posłużyły m.in. historia z Księgi Wyjścia, Prolog Ewangelii św. Jana, Pieśń nad Pieśniami, opisy cudów uzdrowienia, a także przypowieść o dziesięciu pannaach czy o uczcie.

W rozdziale I (s. 37-56) Mark J. McInroy, analizując teologię Orygenesusa, ukazuje niejednolitość i brak konsekwencji jego nauki dotyczącej istnienia zmysłów duchowych, ponieważ aleksandryjski teolog opisując tę rzeczywistość przechodzi swobodnie od znaczenia metaforycznego do analogicznego. W jednym miejscu Aleksandryjczyk rozgranicza wyraźnie, że w człowieku istnieją dwa porządki poznania zmysłowego, oddzielne od siebie, w innym mówi o transformacji zmysłów fizycznych w miarę wzrastania więzi z Bogiem. Dzięki wnikliwej analizie McInroy koryguje także współczesne interpretacje myśli Orygenesusa, przez które jego nauka na ten temat uległa deformacji.

W rozdziale II (s. 57-80) Sarah Coakley dokonuje analizy nauczania Grzegorza z Nyssy, który podobnie jak Orygenes prezentuje podwójny porządek poznania zmysłowego, dzieląc go na fizyczny i duchowy. Tak samo, jak wcześniej, również i tutaj nauka została zdeformowana przez współczesne ujęcie postmodernistyczne, a w tym wypadku także przez interpretację autorstwa Jeana Daniélou, który według autorki błędnie przypisywał Grzegorzowi stworzenie jakiejś spójnej doktryny na temat zmysłów duchowych. Ponadto Daniélou, podejmując się próby opisanego zjawiska u Grzegorza zbyt często zasugerował się artykułem Karla

Rahnera na temat zmysłów duchowych u Orygenesza, mówiąc, iż Nysseńczyk nie wniósł zbyt wiele nowego od czasu Aleksandryjczyka. Podejście Daniélou do zagadnienia nie uwolniło się też od nowożytnego, pokantowskiego spojrzenia na spekulatywną metafizykę, przez co spycha on zmysły duchowe do doświadczenia mistycznego, odrywając je od spekulacji filozoficznej.

Stanowisko Grzegorza nie jest jednorodne i można wyróżnić trzy etapy rozwoju jego myśli o doznaniach zmysłów duchowych, w których coraz bardziej nabiera znaczenia życie cielesne i transformacja ukierunkowana na Chrystusa wcielonego i zmartwychwstałego. W pierwszej fazie swojej myśli o zmysłach duchowych Grzegorz stosuje ujęcie czysto platońskie, przeciwstawiając sobie ciało fizyczne i umysł, życie ziemskie i życie niebiańskie. Druga faza następuje po śmierci jego siostry Makryny. Podjął on wówczas na nowo refleksję wpływu przyszedłego zmartwychwstania na ciało fizyczne już w życiu doczesnym. Ostatni etap charakteryzuje opis zdolności kruchego ciała oraz niedoskonałego umysłu do intymnej bliskości z Chrystusem dzięki zmysłom duchowym. Grzegorz uznaje także zależność percepcji od moralności, duchowej dojrzałości i egzegezy Biblii.

Rozdział III (s. 81-98) to analiza teologii św. Augustyna. Matthew R. Lootens wskazuje, że w kontekście używania zmysłów duchowych dla Doktora Łaski celem życia jest wieczne oglądanie Boga, które w postaci pewnych eschatologicznych przeżyć już jest dostępne w tym życiu. Bóg jako miłość daje się poznać w człowieku wewnętrznym, który jest udziałem każdego bytu ludzkiego. Owo doświadczenie ma charakter bezpośredni, konkretny i osobisty.

Rozdział IV (s. 99-115) dotyczy opracowania myśli Grzegorza Wielkiego, którego podjął się George E. Demacopoulos. Grzegorz wykorzystuje pojęcie zmysłów duchowych głównie w celach ascetycznych i duszpasterskich. Dzięki odpowiedniej predyspozycji człowiek może przyjąć Bożą iluminację i rozpoznać co jest dobre, a co złe.

W rozdziale V (s. 117-138) została omówiona postać Pseudo-Dionizego Areopagity. Autorem opracowania jest Paul L. Gavrilyuk. Areopagita widzi w chrzcie początek i źródło procesu uaktywniania zmysłów duchowych i reorientacji moralnej. Percepcja duchowa jest nieustannie ożywiana energią „erosa”, czyli zdolnością do odczuwania, tęsknoty za Bogiem, która kieruje ją ku kontemplacji i czystemu, noetycznemu kontaktowi z boskością. W ostatecznym zjednoczeniu z Bogiem człowiek zostawia za sobą zmysły oraz zdolności intelektualne, wkracząc w stan transcendencji, której nie może ogarnąć żadna wiedza. Uprzywilejowanie widzenia noetycznego – jak zaznacza Gavrilyuk – jest wyraźnym następstwem przyjęcia epistemologii platońskiej.

W rozdziale VI (s. 139-158) Frederick D. Aquino bada naukę Maksyma Wyznawcy, następcy Pseudo-Dionizego. Według niego droga do zjednoczenia z Bogiem oparta jest na integralności intelektu, woli i zmysłów. Dlatego poznanie duchowe wiąże się ściśle z wzrastaniem w cnocie, ascezą oraz kontemplacją, które oczyszczają umysł i orientują człowieka ku transcendencji i ostatecznie – ku przeobstwienu.

Rozdział VII (s. 159-180) dotyczy już teologii scholastycznej, której jednym z przedstawicieli jest Aleksander z Hales. Przystępując do opracowania tematu Boyd Taylor Coolman podkreśla eklezjologiczny i sakramentalny kontekst nauki średniowiecznej o duchowych zmysłach. Uczestnictwo w Mistycznym Ciele Chrystusa było warunkiem poznania Boga. Aleksander z Hales umieszcza zmysły duchowe w racjonalnej części duszy oraz akcentuje ich ożywianie przez łaskę sakramentalną i ukierunkowanie na Chrystusa. Za najważniejsze uznaje zmysły wzroku i dotyku, które poznają najdoskonalej Boga jako prawdę i miłość. Od czasu Aleksandra z Hales zmysły duchowe zaczynają być stopniowo rozumiane w sensie metaforycznym.

Boyd Coolman kontynuuje swoją refleksję na temat pisarzy scholastycznych w rozdziale VIII (s. 181-204), który dotyczy Tomasza Gallusa z Vercelli. Ten XIII-wieczny teolog do schematu Pseudo-Dionizego, obejmującego stopniowy postęp w kontemplacji ku transcendencji i stanowi niewiedzy, dodaje wymiar afektywny. Człowiek jednoczy się ostatecznie z nieznanym Bogiem tylko przez miłość. Mimo zaślepienia intelektu na tym najwyższym poziomie, doświadczenie Boga jest możliwe dzięki duchowym zmysłom smaku, dotyku, a także powonienia. Autor tego opracowania stara się wykazać, że intelekt też nie jest do końca wykluczony z takiego sposobu poznania.

Gregory F. LaNave w rozdziale IX (s. 205-222) podejmuje analizę teologii św. Bonawentury. Zmysły duchowe to odrębny sposób wiedzy płynącej z doświadczenia Boga. Jest to możliwe tylko poprzez samowrażenie się Boga w Słowie. Najważniejszym przykładem jest tu św. Franciszek z Asyżu. Przez swój stosunek do Słowa otrzymuje stygmaty, które są wyrazem zjednoczenia za pomocą wszystkich zmysłów, a szczególnie dotyku.

Rozdział X (s. 223-242) dotyczy św. Tomasza z Akwinu. Richard Cross próbuje wykazać, że Akwinata przedstawia bogate spektrum doświadczenia ludzkiego bez odwoływania się do zmysłów duchowych, co ma swoje podstawy – a zarazem skutki – w antropologii. Poznanie przez wiarę rodzi w psychice określone reakcje afektywne, które wcześniej byłyby przypisywane zmysłom duchowym. Najlepszą metaforą postrzegania intelektualnego pozostaje zmysł wzroku.

Rozdział XI (s. 243-266) jest refleksją na temat mistycyzmu późnośredniowiecznego. Spośród wielu postaci reprezentujących ten okres, Bernard McGinn wybrał pięć, zaznaczając, że jest to mała próbka bogatego w treść wachlarza osobowości. Główny akcent kładzie na mistyków piszących w językach narodowych, które dzięki swojej giętkości mogły wyrazić to, na co łacina akademicka nie pozwalała. Opisy miłosnego zjednoczenia z Bogiem były przepełnione wyrażeniami o doznaniach zmysłowych, cechujących się silną emocjonalnością i rozdzierającą serce tęsknotą za Oblubieńcem.

Przedstawienia postaci Mikołaja z Kuzy w rozdziale XII (s. 267-284) podjął się Garth W. Green. W swoim artykule próbuje wykazać, że myśl Kuzańczyka bazuje na odmiennych od siebie estetykach: Arystotelesa i Orygenes, które filozof połączył zniekształcając nieco obydwie. Green opisuje syntezę teorii poznania

Stagiryty i teologii Aleksandryjczyka jako ważny moment dla nowożytnego postrzegania zagadnienia zmysłów duchowych.

Wydawałoby się, że krytyka epoki Oświecenia na trwałe usunęła myśl o percepcji duchowej. Jednak wśród osób związanych z purytanizmem i pietyzmem wizja ta była jak najbardziej żywa. William J. Wainwright w rozdziale XIII (s. 285-305) śledzi obecność nauki o zmysłach duchowych w tych środowiskach. Swoją uwagę kieruje najpierw na Johnatana Edwardsa (1703-1758), który postulował wizję religii doświadczalnej, oddziałującej na serce człowieka. W związku z tym purytanie będą używali pojęcia „zmysł serca” w kilku znaczeniach, również w kontekście bezpośredniego kontaktu z Bogiem.

Rozdział XIV (s. 307-326) zawiera przedstawianie teologii anglikańskiego duchownego Johna Wesleya (1703-1791) przez Marka T. Mealeya. Autor opracowania dostrzega, że według Wesleya doznania zmysłów duchowych pełnią podstawową rolę dla pojęcia wiary, które staje się „okiem nowo narodzonej duszy”, oraz dla rozumienia działania Ducha Świętego jako udzielającego bezpośrednio i niedyskursywnego doświadczenia Bożej miłości. Nowe narodziny człowieka to stopniowe przebudzenie zmysłów duchowych, które Wesley rozumie analogicznie, jako oddzielną władzę obok zmysłów cielesnych.

Rozdział XV (s. 327-346) jest poświęcony dwóm wielkim teologom: Karlowi Rahnerowi i Hansowi Ursowi von Baltasarowi. Mark J. McInroy, analizując myśl Karla Rahnera, stara się ukazać, w jaki sposób i czy jego doktryna o przed-ujęciu bytu miała swoje korzenie w rozumieniu przez Bonawenturę działania zmysłów duchowych. Dotyk duchowy jako natychmiastowe, nieintelektualne doświadczenie Boga niezmiernie fascynowało Rahnera. Natomiast u Baltasara zmysły duchowe pełnią podstawową rolę w jego estetyce teologicznej. Percepcja danej postaci odbywa się zawsze na dwóch poziomach, dzięki czemu można wydobyć z niej ukryte piękno i chwałę, wykraczające poza kształt cielesny.

Niezwykle różnorodny przegląd ukazanych w książce stanowisk zamyka omówienie poszukiwania obecności nauczania o duchowych zmysłach u analitycznych filozofów religii. W ostatnim rozdziale (s. 347-365) William J. Abraham dokonuje przeglądu autorów, którzy zmagając się z pozytywizmem poszukiwali weryfikacji twierdzeń religijnych. Do tego zadania wykorzystali również odpowiednie rozumienie percepcji duchowej. I tak Richard Swinburn (ur. 1934) i Caroline Davis zrównują ze sobą doświadczenie nabyte za pomocą zmysłów, oraz to uzyskane w religii, jednocześnie odpierając zarzuty o tzw. błędnym kole interpretacji. Podobnego zadania podjął się Alvin Platinga (ur. 1932), który broniąc chrześcijańskiego doświadczenia Boga posługuje się teorią zmysłów duchowych. Autor rozdziału wymienia także innych filozofów, m.in. Williama Altsona (1921-2009), który polemizując z zarzutami przeciwko prawdziwości doświadczenia religijnego nawiązuje do percepcji duchowej.

Krótki przegląd treści rozdziałów daje tylko przedsmak bogactwa, jakie zawiera w sobie recenzowana książka. Ukazuje ona rozwój doktryny, wywodzącej się z okresu patrystycznego, mającej już w starożytności chrześcijańskiej różne ujęcia,

które stały się inspiracją dla późniejszego rozwoju myśli filozoficzno-teologicznej. Odbiorcą tego opracowania może być nie tylko historyk doktryny chrześcijańskiej, ale każdy chrześcijanin, pragnący pogłębić swoją wiedzę religijną czy też lepiej zrozumieć samego siebie w kontekście relacji z Bogiem. Wszyscy autorzy w sposób przejrzysty przedstawiają prezentowane treści, rzetelnie i krytycznie analizują źródła. W zrozumieniu odrębnych koncepcji pomaga dokładne przedstawienie ich kontekstu filozoficznego i epoki, w której powstały. Na uwagę zasługuje także umieszczenie na końcu książki indeksu biblijnego, który odsyła do fragmentów z Pisma Świętego, będących podstawą refleksji o percepcji duchowej.

Autorzy mają świadomość, że ich praca jest tylko zasygnalizowaniem bardzo szerokiego zjawiska i – siłą rzeczy – nie obejmuje wielu innych teologów, mistyków, charyzmatyków, a także filozofów. Mimo, że książka prezentuje bogatą bibliografię z zakresu epistemologii, to ilość materiału do zbadania jest jeszcze ogromna, a zadanie poznania i opracowania poszczególnych koncepcji stanowi na przyszłość duże wyzwanie interdyscyplinarne. Omawiana pozycja jest dobrym punktem wyjścia i inspiracją dla dalszych poszukiwań.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

Joseph GRZYWACZEWSKI, *Hippolytus an Enigmatic Figure, Religie świata – świat religii 16, Lublin 2014, Wydawnictwo Polihymnia, ss. 147.*

Imię Hipolita należy do najbardziej tajemniczych w historii wczesnego chrześcijaństwa. Encyklopedie i podręczniki opisują go jako najważniejszego teologa Kościoła rzymskiego z początku III w., wokół którego narosło wiele legend. Bogactwo hipotez związanych z życiem i twórczością Hipolita jest także cechą charakterystyczną współczesnego stanu badań dotyczących tej postaci. Doskonałym przewodnikiem po tym *silva rerum* jest recenzowana monografia, zbierająca po raz pierwszy w światowej literaturze patrologicznej stanowiska badaczy odnoszące się do osoby i dzieł Hipolita, oraz usiłująca ustalić, które z nich są najbardziej prawdopodobne. Ponieważ problem pochodzenia dzieł przypisywanych Hipolitowi stał się ostatnio przedmiotem opracowania Johna A. Cerrato (*Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002), J. Grzywaczewski skupił się w swojej książce na kwestii identyfikacji postaci Hipolita oraz na jego sporze z biskupem Rzymu Kalikstem. Zamierzenie dostarczenia czytelnikowi syntezy aktualnej wiedzy o Hipolicie skłoniło jednak Autora do zajęcia się także zagadnieniem autorstwa przypisywanego mu dzieła filozoficzno-teologicznego *Philosophoumena (Refutatio omnium haeresium)*.

Z opinii na temat Hipolita pochodzących z wczesnochrześcijańskich źródeł (przede wszystkim z *Catalogus Liberianus* z 354 r. oraz z inskrypcji papieża Damazego i kapłana Leona), zebranych w I rozdziale opracowania, wyłania się znany powszechnie obraz kapłana rzymskiego i męczennika. W inskrypcji Damazego pojawia się jednak również niesłuszne podejrzenie o przynależność Hipolita