

KS. JERZY MISIUREK

MISTYCZNE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM WEDŁUG ŚW GRZEGORZA Z NYSY († 394)

Grzegorz z Nysy uznawany jest za jednego z najwybitniejszych teologów i mistyków Kościoła wschodniego. Zaangażowany w gwałtowne kontrowersje w obronie wiary, głównie przeciw arianinowi Eunomiuszowi i apolinarystom, brał udział w Soborze w Konstantynopolu (381 r.), na którym bronił zasad doktryny chrystologicznej wypracowanej na Soborze Nicejskim (325 r.), jak i bóstwa Ducha Świętego. Pozostawił po sobie wiele pism o charakterze teologiczno-dogmatycznym, egzegetycznym i ascetycznym, a oprócz tego kazania, mowy i listy. Dla nas szczególne znaczenie posiada jego dzieło *Peri tū biu Moseos e peri tes kat areton teleiotetos*¹, w którym przedstawił życie Mojżesza na podstawie Księgi Wyjścia i Liczb, ukazując je – przy zastosowaniu egzegezy alegorycznej – w formie mistycznej wędrówki i wstępowania duszy do Boga. Ponadto w 15 homiliach do Księgi Pieśni nad Pieśniami² Grzegorz zobrazował miłosny związek między duszą i Bogiem pod figurą miłości oblubieńczej. O doskonałości chrześcijańskiej traktują także: *Eis ten proseuchen*³, będące alegorycznym wykładem Modlitwy Pańskiej i *Eis tus makarismus*⁴ – o błogosławieństwach ewangelicznych, po których Chrystus prowadzi dusze do szczytów doskonałości.

Ks. prof. dr hab. Jerzy MISIUREK – kierownik Katedry Historii Duchowości w Instytucie Teologii Duchowości KUL, Al. Racławickie 14, PL. 20-950 Lublin; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 7, PL. 20-109 Lublin, tel. (081) 532-87-53.

¹ PG 44, 297-430.

² PG 44, 755-1120.

³ PG 44, 1120-1193.

⁴ PG 44, 1193-1302.

I. PODSTAWY ŻYCIA DUCHOWEGO

Jako pierwszy z autorów chrześcijańskich, Grzegorz z Nysy, ukazał życie duchowe w formie wstępowania na górę, którego prawzorem było wchodzenie Mojżesza na górę Synaj. Koncepcja ta ma swe oparcie w transcendencji Boga. Jednakże główną myślą przewodnią teologii mistycznej Grzegorza jest „inność” Boga, którego – mimo zbliżenia się do człowieka we Wcieleniu – nikt nie oglądał; Mojżesz również nie mógł oglądać Tego, który przewyższa wszelkie ludzkie myślenie. Z uwagi więc na to, że Bóg jest transcendentny, człowiek znajduje się na drodze ku Niemu, ale nigdy nie dosięgnie celu, owszem celem tym jest samo wchodzenie. Grzegorz pisze: „Jest bowiem rzeczą niemożliwą w sposób właściwy przedstawić Bog... który przewyższa wszelkie poznanie. Nawet gdyby człowiek był Pawłem i poznał w raju niewypowiedziane rzeczy, nawet gdyby słyszał słowa niewyrażalne (por. 2 Kor 12, 2-4) – nawet wówczas nie można by wyrazić myśli o Bogu, gdyż Boska natura przewyższa całkowicie zdolność pojmowania właściwą duchowi ludzkiemu”⁵

Skoro Bóg przewyższa możliwości ludzkiego poznania, stawiamy pytanie, w jaki sposób – według Grzegorza – można się zbliżyć do Niego? Otóż, jakkolwiek Bóg przewyższa możliwości poznawcze człowieka, to jednak został on powołany do istnienia na Jego „obraz” i „podobieństwo”. Z tego względu nawet po upadku w grzech zdolny jest do przyjęcia Boga. Grzegorz akcentuje w szczególności sposób wielką godność człowieka stworzonego na „obraz” Boży. Pisze on wprost: „Ani niebo, ani ziemia nie są stworzone na obraz Boży, ani księżyc, ani słońce, ani nawet piękno gwiazd, ani jakakolwiek inna spośród rzeczy stworzonych. Jedynie ty, ludzka duszo, jesteś stworzona na obraz natury przewyższającej wszelkie ludzkie pojęcie, jesteś wizerunkiem nieprzemijającego piękna, odbiciem («apotypome») prawdziwego Bóstwa [...]. Żadna z istniejących rzeczy nie jest tak wielka, żeby się mogła równać z twoją wielkością [...]. Ten, który całe stworzenie trzyma w swym ręku, mieszka w tobie, mówi bowiem: «ja chcę przebywać pośród was»” (por. Kpł 26, 12)⁶

Dostrzegamy tu próbę wiązania przez Grzegorza biblijnego pojęcia „imago” z platońską filozofią. Wskutek tego jego nauczanie nosi na sobie specyficzny charakter. Pomimo to człowiek – według niego – jest bliski Bogu,

⁵ Grzegorz z Nysy, *In Cantica Canticorum* (dalej: Cant) 3; PG 44, 820.

⁶ Tamże; PG 44, 805.

gdyż został stworzony na Jego „obraz” Dzięki temu możliwe jest „wspinanie się” człowieka ku Bogu, które doprowadzi do spotkania z Nim. Na drodze do Boga człowiek musi pokonywać „ciemności” fałszywych o Nim wyobrażeń, by dochodzić do „światła” nauki chrześcijańskiej⁷ To przejście z „ciemności” do „światła” określa on mianem „nowych narodzin”, mających swe źródło w wolnej woli człowieka⁸

Jakkolwiek Grzegorz przypisywał wolnej woli człowieka duże znaczenie w procesie nawrócenia, to jednak za fundament życia duchowego uznawał on sakrament chrztu świętego, będący niczym innym jak udziałem w męce i śmierci Chrystusa, a także w Jego zmartwychwstaniu. Woda chrztu świętego, wypływająca z przebitego na krzyżu boku Chrystusa, jest źródłem życia wiekuistego. Toteż nasz autor wkłada w usta Chrystusa słowa: „Przez chrzest zostałeś ze Mną pogrzebana w śmierć. Przyszłaś ze Mną na górę kadzenia. Znowu zmartwychwstałaś ze Mną i zostałeś wyniesiona do uczestnictwa w Bóstwie”⁹ I choć chrzest stanowi początek nowego życia, to jednak zobowiązuje do dalszego „wspinania się” coraz wyżej, bowiem musimy „dążyć do dóbr wyższych”¹⁰ Chrzest zatem włącza człowieka w Jezusa Chrystusa, który dzieli się swymi tajemnicami i oczekuje z jego strony wysiłku i współpracy. Niezbędne jest bowiem oczyszczanie swego ducha przez dochowywanie wierności Bożemu Prawu. Aby walka ze złem stawała się skuteczna, potrzebne jest uwolnienie się od samych źródeł złych skłonności. Grzegorzowi obca jest myśl jakoby pobożność można było pogodzić z moralną niedoskonałością. O chrześcijaństwie stanowi bowiem – według niego – głęboka cześć dla niepoznawalnego Boga, jak i powiązana z nią absolutna czystość życia moralnego. Pisał on m.in.: „Chrześcijańska cnota składa się z dwu części: jedna dotyczy Bóstwa, druga zaś moralnego postępu, gdyż czystość życia jest dopiero częścią religii. Najpierw bowiem uczymy się, co musimy wiedzieć o Bogu – że nic nie możemy wiedzieć za pomocą czysto ludzkiego poznania, a następnie poznajemy, w jaki sposób należy prowadzić życie cnotliwe”¹¹

Bóg sam w sobie jest niepoznawalny, jednakże dusza – jak podkreśla Grzegorz – stworzona na Jego „obraz”, pragnie Go poznać. Otóż drogą do poznania jest droga wiary, jak i cnot moralnych. Wiara konieczna jest z tego

⁷ Tamże, 11; PG 44, 1000.

⁸ *De vita Moysi*; PG 44, 328. Por. J. A u m a n n, *Zarys historii duchowości*, tłum. ks. J. Machniak, Kielce 1993, s. 59.

⁹ Cant 8, PG 44, 944.

¹⁰ Tamże.

¹¹ *De vita Moysi*; PG 44, 377.

względu, że Bożej istoty nie możemy poznać w sposób rozumowy. Toteż mówi on: „Przez wiarę dusza stanie się mieszkaniem Boga, który w tobie chce spocząć”¹² Niezbędna jest też droga cnoty, gdyż do Boga będącego nieskończoną czystością można się zbliżyć tylko wtedy, gdy dąży się do czystości. Wtedy też człowiek zdobywa się na odwagę i ufność, potrzebne w życiu modlitwy i kontemplacji. Dla wyrażenia cnoty ufności Grzegorz posłużył się czysto greckim pojęciem „parresia” oznaczającym wolność przemawiania, zwłaszcza przez męczenników wobec sędziów ziemskich; ta ich odwaga pozwoliła im zachować „ufność” także wobec Boskiego Sędziego w skutecznym orędownictwie za ludem. Oczywiście, cechą tą odznaczyli się także inni święci chrześcijańscy pokładający ufność w Bogu. W każdym bądź razie chrzest, jak i odpowiedni styl życia uwalniają człowieka od skutków grzechu Adama, by przywrócić pierwotną „ufność” Pozostaje ona w ścisłej łączności z inną cnotą, mianowicie apatheią, oznacza ona w filozofii stoickiej stan, w którym ktoś osiągnął całkowity spokój, absolutną obojętność wobec zmiennych kolei życia; stan taki mieści się między radością i cierpieniem, nadzieją i trwogą. W terminologii chrześcijańskiej jednak „apatheia” oznacza nie tyle obojętność na ból i cierpienie, ale wierność w służbie Bożej, wytrwałość w praktykowaniu cnót wzmocnioną przez „ufność” Natomiast u Grzegorza z Nisy „apatheia” oznacza po prostu „oderwanie się” od rzeczy ziemskich i przemijających, czego fundamentem jest zwłaszcza teologia Wcielenia. Podkreśla to szczególnie Teolog Kapadocki, pisząc: „Kiedy jednorodzony Syn Boży, który mieszka w łonie Ojca, zstąpił do nas, nie przekształcił swej beznamietnej natury w naturę poddaną namietnościom, ale przeciwnie, przez obcowanie ze swą niezmiennością przemienił naturę ludzką tak bardzo uległą zmiennym namietnościom, doprowadzając ją do stanu apatheia”¹³ Zasadniczym elementem owej „apatheia” jest cnota, zdobywana orężem sprawiedliwości. Cnota ta zdolna jest do ustawicznego wzrostu i to do tego stopnia, że może przekształcić ludzką naturę w naturę anielską. Nasz autor pisze bowiem: „Jeśli apatheia tak jaśnieje w duszy jak w aniołach, doprowadzi ją wzwyż do pokrewieństwa z istotami bezcielesnymi, ponieważ dusza – chociaż przebywa w ciele – potrafi jednak być wolna od namietności”¹⁴ Mamy tu więc pragnienie wyzwolenia się od wszelkich przeszkód ze strony cielesnej natury, by

¹² Cant 3; PG 44, 821.

¹³ *De vita Moysi*; PG 44, 336. Por. H. W ó j t o w i c z, *Theoria i praxis w traktacie „Życie Mojżesza” św. Grzegorza z Nisy*, RH 30(1982), z. 3, s. 73-79.

¹⁴ Cant 8; PG 44, 948.

dorównać aniołom, a więc rodzaj jakiegoś angelizmu, chęć przekształcenia człowieka w czystego ducha. Akcentowanie owej „apatheia” jak i życia „podobnego aniołom” miało na celu zwrócenie uwagi na potrzebę dążenia do zjednoczenia z Bogiem¹⁵

II. DROGA MISTYCZNEGO POZNANIA

Aby człowiek mógł osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, winien on, jak głosi Grzegorz, porzucić świat i oddać się samotności. W gruncie rzeczy w ten sposób postąpił Grzegorz, jak i jego brat Bazyli. I właśnie tam, na pustyni, odkrył Grzegorz subtelne tajemnice Wcielenia i dziewiczego narodzenia Syna Bożego. Tajemnice te odsłania zarówno widziany przez Mojżesza krzew gorejący, jak i manna, którą karmił się naród wybrany na pustyni. Jego zdaniem człowiek jest stopniowo przygotowywany przez Boga do zjednoczenia z Nim, a źródłem tego jest tajemnica Wcielenia Syna Bożego: „Zjednoczenie z Bóstwem nie mogłoby nastąpić, gdyby Pan nie ukazał się nam w cieniu swego ciała”¹⁶ Wcielenie stało się jakby „mostem” przerzuconym nad przepaścią, która dzieliła Boga od człowieka. Od uświadomienia sobie przez człowieka owej przepaści uzależniony jest postęp w życiu duchowym. Jej symbolem jest dla Grzegorza Boska ciemność – „gnophos”, w którą wszedł Mojżesz, kiedy Bóg polecił mu wejście na Synaj.

Tajemnicę Wcielenia przybliży człowiekowi kontemplacja Boga i Jego miłości do swych stworzeń. Grzegorz pisze na ten temat: „Kontemplacja («theoria») Boga nie dokonuje się za pomocą wzroku czy słuchu, ani też nie powstaje ze zwykłej czynności rozumu. Przeciwnie, gdy człowiek zamierza zbliżyć się do oglądania tego co nadprzyrodzone, musi najpierw oczyścić się ze wszystkich zmysłowych i zwierzęcych poruszeń. Musi uwolnić ducha ze wszystkich powziętych uprzednio idei i opuścić grono swoich towarzyszy, tzn. swoją zmysłowość, która tak mocno zespoliła się z ludzką naturą i dopiero, gdy się jej wyzbędzie, może się odważyć na to, że podejdzie do stóp góry. Poznanie bowiem Boga («theologia») jest istotnie górą stromą, na którą trudno wstąpić, a tłum zbliża się zaledwie do jej stóp”¹⁷ Warto zaznaczyć, że Grzegorz przez „theologia” pojmuje tu kontemplację mistyczną, która jest

¹⁵ Por. H. G r a e f, *Siedmiobarwna tęcza*, Warszawa 1966, s. 143.

¹⁶ Cant 4; PG 44, 837.

¹⁷ *De vita Moysi*; PG 44, 373. Por. W ó j t o w i c z, art. cyt., s. 376.

udziałem tylko nielicznych, bowiem dla wielu chrześcijan byłaby to trudna modlitwa. Kontemplacja mistyczna Boga wiedzie poprzez rozumienie tajemnic Wcielenia i Odkupienia do nieprzeniknionych ciemności. Ojciec Kapadocki sądzi, że w początkach życia duchowego dostrzega człowiek Boga jako „światło”, natomiast w miarę postępu na tej drodze doświadcza Boga „w ciemnościach” („en gnopho”): „Prawdziwe bowiem poznanie i prawdziwe oglądanie Poszukiwanego polega na tym, że Go nie widzimy. Poszukiwany bowiem przewyższa wszelkie poznanie, ponieważ ze wszystkich stron jest otoczony swoją niepojętością jakby ciemnią”¹⁸, a więc „chmurą niewiedzy” gdzie rozum pochyla się nad transcendencją Boskiej natury.

W myśl dowodzenia Grzegorza z Nysy, im bardziej człowiek pragnie zbliżyć się do Boga, to równocześnie świadom jest swego ogromnego od Niego oddalenia. I tu przewodnikiem staje się wiara. Grzegorz podkreśla, że gdy człowiek pozostawia za sobą całe stworzenie, przechodząc obok wszystkiego co stworzone, rezygnując z wszelkiego rozumowego dociekania, znajduje swego Umiłowanego w wierze. Człowiek taki nie chce utracić Tego, którego znalazł przez wiarę, a który znajduje się w jego sercu, będącym „mieszkaniami” Boga¹⁹ Podobną naukę po wiekach wyrazi św. Jan od Krzyża w swoich pismach mistycznych.

Grzegorz z Nysy wyraża przekonanie, że ani zmysłowe postrzeganie, ani też praca umysłu nie są właściwymi drogami wiodącymi do zjednoczenia z Bogiem; drogą taką jest wiara i tylko dzięki niej staje się możliwe zjednoczenie z Bogiem. Wiadomo bowiem, że skoro Bóg przekracza ludzkie zmysły, wyobraźnię i rozum, to musiała być mu dana inna sposobność odnalezienia Go. A wiara pojawia się wówczas, gdy człowiek ochrzczony przyjmuje Boskie objawienie bez żadnych zastrzeżeń. Wtedy także niejako przywołuje on rozum, by badał naukę, którą uznaje za prawdziwą. Dochodzi jednak do takiej sytuacji, kiedy rozum zmuszony jest zatrzymać się, bowiem Bóg niejako wymyka mu się sprawiając, że wiara znów obejmuje przewodnictwo, wprowadzając duszę w Boskie tajemnice²⁰

W jednej z homilii do Księgi Pieśni nad Pieśniami, Grzegorz nakreślił drogę mistycznego poznania. Początkowo człowiek stopniowo przyzwyczajając się do ciemności kontemplacji Boga: „dusza, która podąża naprzód i porzuciła to, co niskie, znajduje się w ukrytym miejscu («adyton») mistycznego pozna-

¹⁸ *De vita Moysi*; PG 44, 376.

¹⁹ Cant 6; PG 44, 893.

²⁰ Por. G r a e f, dz. cyt., s. 146.

nia Boga («theognosia»), otoczona ze wszystkich stron Boską ciemnością»²¹ Warto wspomnieć, że użyty przez Grzegorza termin „adyton” oznacza miejsce „święte świętych” w świątyni żydowskiej bądź też w świątyniach pogańskich, a przy tym jest jednym z podstawowych pojęć greckiej teologii mistycznej. Stosował je m.in. Klemens Aleksandryjski na oznaczenie tajemniczej sfery, w której odbywa się spotkanie duszy z Bogiem, oczywiście nie może być „ogłądany” z powodu „ciemności”. Grzegorz nawiązując do tej myśli, pisze: „Dusza jest więc teraz otoczona ciemną nocą, w której Oblubieniec jest wprawdzie obecny, ale się nie ukazuje. Jak bowiem mogłoby się pojawić w nocy to, co nie może być widziane? Daje on wprawdzie duszy pewne odczucie swej bliskości, ale duch nie może Go postrzegać wyraźnie, ponieważ Oblubieniec jest ukryty przez niewidzialność swej natury”²² W „ciemnościach” tych dusza wprawdzie odczuwa Boga, ale wyraźnie Go nie postrzega. Odczuwanie Boga – to jakby rola „zmysłów duchowych” albo „wewnętrznych” które jednak – zdaniem Ojca Kapadockiego – są okaleczone przez niewiarę, choć stopniowo się rozwijają przez praktykowanie cnoty. A zatem, jeśli życie wewnętrzne wystarczająco się rozwinęło, to i zmysły wewnętrzne mogą służyć duszy do postrzegania obecności Bożej. Jednocześnie też Grzegorz widzi pewną analogię między zmysłami cielesnymi a poruszeniami duszy. Bazując na opisach Księgi Pieśni nad Pieśniami, zwłaszcza tam, gdzie jest mowa m.in. o pocałunkach (Pnp 1, 1) zaznacza, że są też pewne poruszenia duszy, która pobudzona słowem staje się aktywna przez niecielesny, duchowy kontakt: „w podobny też sposób woń Boskich namaszczeń nie jest postrzegana zmysłowym powonieniem, ale przez pewną duchową, niematerialną zdolność”²³ A więc, gdy niewidzialny Oblubieniec zbliża się do duszy oblubienicy w ciemnościach kontemplacji, może ona spostrzec Jego obecność swym duchowym zmysłem powonienia, wyostrzonym przez ćwiczenie cnót, a gdy jeszcze bardziej się zbliży, odczuje Go nie tylko „powonieniem”, ale i „smakiem” a dla tych, którzy Go zasmakowali i wiedzą, jak słodki jest Pan, smak ten będzie zachętą do zakosztowania jeszcze większego dobra²⁴ Myśl tę opracuje potem św. Ignacy Loyola w swoich *Ćwiczeniach duchownych*, w których będzie pouczał o zastosowaniu zmysłów.

²¹ Cant 11; PG 44, 1000.

²² Tamże, PG 44, 1001.

²³ Tamże 1; PG 44, 780. Por. J. D a n i é l o u, *La théorie chez Grégoire de Nysse*, „Studia Patristica” 11(1972), s. 130-145.

²⁴ Cant 3; PG 44, 821.

W każdym bądź razie Grzegorz naucza, że im bardziej Bóg zbliży się do człowieka, tym większą człowiek ma świadomość Bożej transcendencji. Z tego względu pożądanie zmysłów duchowych nie może być w całej pełni zaspokojone, a ten brak powoduje rodzaj cierpienia, które Ojciec Kapadocki nazywa „raną miłości”. Odwołując się do Księgi Pieśni nad Pieśniami, Grzegorz pisze następująco: „Dusza bowiem wyszła, aby szukać Tego, którego znaleźć nie można, woła Tego, który jest wyższy ponad wszelkie imię, i dowiaduje się od strażników (Pnp 5, 7), że kocha Nieosiągalnego i tęskni za Niepojętym. Dlatego dusza jest w pewnym sensie pobita i zraniona rozpaczą, że nie osiągnie tego, czego pożąda. Ale zasłona smutku będzie od niej odjęta, gdy pozna, że prawdziwa rozkosz w pożądaniu polega na tym właśnie, by posuwać się coraz dalej w poszukiwaniu i nie zatrzymywać się we wstępowaniu na górę [...] Gdy więc zasłona rozpacz zostanie odsunięta i dusza dostrzeże nieopisaną i nieoczekiwaną piękność Umiłowanego, która przez całą wieczność ciągle będzie wzrastać, ogarnie ją jeszcze znacznie gwałtowniejsze pożądanie – została bowiem trafiona wybraną strzałą Boga, a serce jej zranione ostrzem wiary, strzał ugodził ją śmiertelnie”²⁵

„Rana miłości”, jaką dusza otrzymuje podczas przeżywania swego zjednoczenia z Bogiem, wynika z bliskiej z Nim zażyłości. Bóg objawia się duszy przede wszystkim w niej samej uczynionej na Jego obraz. Kiedy jednak dusza w „ciemności” kontemplacji przeżywa swe oddalenie od Niego, bardzo cierpi z tego powodu i jest bliska rozpacz; jednocześnie też przeżywa nieograniczoność i transcendencję Boga, którego bardziej pragnie. Duszy wydaje się, że jest zagubiona, dopóki nie uświadomi sobie, że właśnie ta „ciemność” objawia transcendencję Boga bardziej aniżeli rozumowe o Nim koncepcje. Dostrzegamy zatem u Grzegorza przejawy teologii apofatycznej w poznaniu mistycznym. Na tej właśnie drodze, drodze „negatywnej” człowiek może poznać Boga lepiej aniżeli przez rozumowe dociekania²⁶ Jednakże „rana miłości” zadana duszy jest w gruncie rzeczy raną leczącą, oczyszczającą człowieka, który od spraw materialnych i ziemskich sięga do spraw Bożych. Grzegorz dowodzi, że życie w jedności z Bogiem powstaje właściwie ze śmierci, bowiem „przez śmierć dusza zmartwychwstaje, gdyby bowiem nie umarła, zostałaby na zawsze martwa i niezdolna do życia”²⁷ Wszystko to wydaje się być czymś paradoksalnym: zjednoczenie transcendentnego Boga

²⁵ Cant 12; PG 44, 1037.

²⁶ Por. G r a e f, dz. cyt., s. 148.

²⁷ PG 44, 1020.

z duszą ludzką i niejako „ubóstwienie” człowieka. Ojciec Kapadocki dowodzi, że „rana miłości” jest środkiem prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem, gdyż „oblubienica, która miłuje swego Oblubieńca, ukazuje strzałę miłości tkwiącą głęboko w jej ciele, tzn. swój związek z Jego Bóstwem. Bóg bowiem jest Miłością, która ostrzem wiary wdarła się do jej serca” Nieco dalej pisze Grzegorz: „Gdy zdjęła z oczu zasłonę, czystym spojrzeniem widzi niewypowiedzianą piękność Oblubieńca: i przez nią zostaje zraniona bezcielesną ognistą strzałą miłości («eros»). Albowiem intensywna «agape» (caritas) nazywa się miłością («eros»), i nikt nie powinien jej się wstydzić, gdyż strzały jej nie są skierowane w ciało zmysłów. Należy raczej szczyć się z tej rany, gdy ostrze pożądania niematerialnego piękna głęboko utkwi w sercu”²⁸

Z powyższego tekstu św. Grzegorza z Nysy dowiadujemy się, że na drogach życia mistycznego chrześcijańska „caritas” przekształca się w „eros” – miłość pojmowaną jako miłość nieskończonej tęsknoty. Wprawdzie, jak wiemy, w Nowym Testamencie unikano terminu „eros” na określenie miłości Boskiej, gdyż w pismach pogańskich autorów miał on specyficzne znaczenie. Jednakże już św. Ignacy Antiocheński w liście do Rzymian pisał o Jezusie Chrystusie: „Mój Eros został ukrzyżowany”²⁹ Również Klemens Aleksandryjski i Orygenes przez „eros” rozumieli miłość człowieka do Boga. Także mistycy czasów późniejszych posłużyli się analogią ludzkiej miłości (np. św. Teresa od Jezusa, św. Jan od Krzyża), bowiem żadne inne pojęcie nie potrafi wyrazić intensywności ich tęsknoty za Bogiem, takiej tęsknoty, która wprawdzie rani, ale też i leczy serce. Na podstawie nauczania św. Grzegorza widzimy, że mistyk winien osiągać stan „apatheia” wobec wszystkiego, co ziemskie i doczesne, aby zostać zraniony Bożą miłością, i aby doznać cierpienia.

Jeśli więc dusza zraniona miłością stała się już oblubienicą Boga, ma za sobą drogę prowadzącą ją od Chrystusa Człowieka do Chrystusa Boga; ponadto ma również doskonałą cnotę, jak i szczęście z posiadania Bóstwa, gdyż poza Bogiem nie ma cnoty. A zatem „ubóstwienie” jest szczytem cnotliwego życia i jednocześnie mistycznego zjednoczenia z Bogiem. W rozumieniu Grzegorza życie cnotliwe to nic innego jak poddanie się woli Bożej, skoro pisze: „Musisz zostać moją siostrą, mówi Chrystus, przez poddanie

²⁸ PG 44, 1048.

²⁹ *Ad Romanos* 7, 2.

się woli Mojej”³⁰; oznacza to równocześnie przywrócenie duszy pierwotnej piękności.

Grzegorz z Nisy rozpatruje życie duchowe w powiązaniu z całą historią zbawienia, a więc od upadku Adama w grzech, aż do odrodzenia w Jezusie Chrystusie i udoskonalenia w oglądaniu Go w niebie. Zauważamy też u tego Ojca Kapadockiego, że jego teologia mistyczna polega na dialektycznym stosunku między transcendentnym Bogiem a człowiekiem będącym stworzeniem Boga. Otóż stworzenie nie może w całej pełni zrozumieć Boga, jednakże zdąża do Niego pociągane w miarę zbliżania się ku Niemu z coraz większą miłością. Nawet w życiu przyszłym, jak sądzi Grzegorz, dusza będzie zawsze pożądać Boga, bo „prawdziwe oglądanie Go polega na tym, że ten, kto Go ogląda, nigdy nie przestaje Go pożądać, bowiem to, czego człowiek nie pojął, jest nieskończenie większe od tego, co już poznał”³¹ I tak jest na wszystkich drogach życia duchowego człowieka.

Ojciec Kapadocki patrzy na duszę ludzką jako na należącą do odkupionego Ciała Chrystusowego, a więc Kościoła. Ta przynależność jest „wielką tajemnicą wiary, przez którą Bóg objawił się w cielesności, i swe ciało – Kościół ochrania wraz z członkami zrodzonymi w Kościele, widzi Chrystusa, który siebie samego rozwija i rozszerza przez wszczęcie ludzi odkupionych. Założenie bowiem Kościoła jest rodzajem stworzenia świata; przez nie, według słów proroka (Iz 65, 17), stwarza się nowe niebo, którego podstawą – jak mówi Paweł (1 Tm 3, 15) – jest wiara w Chrystusa, i kształtuje się nową ziemię, która spija deszcz, spadający na nią; i tworzy się nowego człowieka, który jest odnowiony przez narodziny z nieba na obraz swego Stwórcy”³² W ten sposób Grzegorz ukazuje początek i kres duchowego życia w Kościele; jest to swego rodzaju ruch okrężny – uszkodzony przez grzech pierworodny „obraz” Boży jest odnawiany przez sakrament chrztu świętego, przez który człowiek staje się członkiem Kościoła – jako Chrystusowego Ciała.

Owa odnowa człowieka, o której uczy Grzegorz, rozwija się w człowieku współdziałającym z Bogiem w swej duszy. I właśnie w tym harmonijnym życiu człowiek bywa w Kościele stale ożywiany nadzieją i wiarą, umacniany modlitwą i praktyką cnót; dzięki temu i „obraz” Boży w człowieku staje się coraz to doskonalszy, co więcej – życie chrześcijańskie prowadzi ostatecznie do odnowy wszystkiego w nowej ziemi i nowym niebie. Toteż i teologia

³⁰ Cant 11; PG 44, 1001.

³¹ Cant 11; PG 44, 1000; *De vita Moysi*; PG 44, 404.

³² Cant 13; PG 44, 1048. Por. A u m a n n, dz. cyt., s. 61

mistyczna Grzegorza z Nysy obejmuje cały świat, poprzez włączenie wszystkiego w ruch, który wprowadza wszystkie stworzenia w tęsknotę za swym Stwórcą.

Grzegorz z Nysy, opierając się na nauce Orygenesesa, stworzył podwaliny dla teologii duchowości. Podkreślał, że człowiek stworzony na „obraz” i „podobieństwo” Boże dąży do Niego ze swej natury, ale relację człowieka do Boga ujmował w kategoriach dialektycznych, zwłaszcza światła i ciemności; poznanie Boga, doświadczenie Go zakłada czystość obyczajów i życie cnotliwe. Zainicjowana przez niego nauka o imionach Bożych, jak i koncepcja ekstazy i kontemplacji wywarły wpływ na Pseudo-Dionizego Areopagite i Maksyma Wyznawcę.

MYSTICAL UNIFICATION WITH GOD ACCORDING TO ST GREGORY OF NEISSE

S u m m a r y

Gregory of Neisse is an outstanding theologian and mystic of the Eastern Church. On the basis of Origenes' thought he built foundations for the theology of spirituality. In his works he stressed that man created in God's "image" and "likeness" tends to Him by his nature, but he formulated man's relation to God in dialectical terms, especially those of "light" and "darkness" Experiencing God presupposes purity of morals and a virtuous life. He thought that the mystery of Incarnation is brought closer to man by contemplation of God and of His love towards His creatures. He stressed the significance of "apathea" and of a life "similar to that of the angels" in order to draw the reader's attention to aiming at unification with God. He had a strong influence on Pseudo-Dionysius the Areopagite and St Maxim the Confessor.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: doświadczenie Boga, życie cnotliwe, mistyczne zjednoczenie z Bogiem.

Key words: experience of God, virtuous life, mystical unification with God.