

MIECZYŚLAW GOGACZ

# FILOZOFICZNE ASPEKTY MISTYKI

MATERIAŁY DO FILOZOFII MISTYKI

Akademia Teologii Katolickiej

Warszawa 1985

© Mieczysław Gogacz

# SPIS TREŚCI

Rozdział I. FILOZOFICZNA iNTERPRETACJA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO.....	7
1.1. Uwagi uzasadniające temat .....	7
1.2. Źródła wiedzy o doświadczeniu mistycznym.....	8
1.3. Cechy rozpoznawcze doświadczenia mistycznego.....	10
1.4. Terminologia związana z doświadczeniem mistycznym w ujęciu mistyki katolickiej.....	12
1.5. Krótki opis doświadczenia mistycznego w tekstach Teresy Wielkiej i Jana od Krzyża.....	13
1.6. Komentarz filozoficzny .....	13
1.7. Komentarz teologiczny.....	14
1.8. Wnioski .....	15
Rozdział II. DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE NA TLE KONCEPCJI BOGA i KONCEPCJI CZŁOWIEKA17	
2.1. Doświadczenie mistyczne jako relacja .....	17
2.2. Wyjaśnianie relacji mistycznej z pozycji koncepcji Boga.....	22
2.3. Wyjaśnianie relacji mistycznej z pozycji koncepcji człowieka.....	26
2.4. Podsumowanie .....	29
Rozdział III. MISTYKA A POZNANIE BOGA .....	31
Rozdział IV. ROLA MISTYKI W TEOLOGII.....	44
4.1. Sproblematyzowanie treści tematu w celu odkrycia kierunku poszukiwania rozwiązań .....	44
4.1.1. Określenie mistyki w tekstach ks. Granata .....	45
4.1.2. Określenie mistyki w tekstach Garrigou-Lagrange’a .....	48
4.2. Próba rozwiązywania trudności i poszukiwania odpowiedzi .....	50
4.2.1. Sposób badania doświadczenia mistycznego, oraz różnicy między tym doświadczeniem a religią .....	50
4.2.2. Mistyka a kontemplacja.....	56
4.2.3. Teologia i wiara, współobecność i zbawienie.....	58
4.3. Mistyka a teologia (zakończenie).....	61
Rozdział V. KONTEMPLACJA CZY DZIAŁANIE.....	63
5.1. Językowy, historyczny, filozoficzny, teologiczny (materiał wyjściowy problemu kontemplacji i działania) .....	63
5.1.1. Zależność znaczenia terminów od rozstrzygnięć (filozoficznych materiał językowy).....	63
5.1.2. Pogląd św. Tomasza z Akwinu na życie kontemplacyjne i życie czynne (materiał historyczny) .....	65
5.1.3. Metafizyka człowieka podstawą zrozumienia kontemplacji i działania (materiał filozoficzny) .....	68
5.1.4. Chrystus drogą zrozumienia kontemplacji i działania.(Materiał teologiczny).....	72
5.2. W kierunku jedności kontemplacji i działania.....	74
5.2.1. Zmiana perspektywy wyjaśnień.....	74
5.2.2. Czym jest kontemplacja.....	75
5.2.2.1. Kontemplacja ujęta filozoficznie .....	75
a. Relacje poznania i decyzji .....	76
b. Relacje osobowe.....	79
c. Różnica między kontemplacją, poznaniem mistycznym i wiedzą uszczęśliwiającą .....	82
5.2.2.2. Kontemplacja ujęta teologicznie .....	84
a. Pogląd R. Garrigou-Lagrange’a .....	84

b. Pogląd A. Żychlińskiego .....	84
c. Dokumenty Soboru Watykańskiego II .....	85
d. Kontemplacja i życie religijne.....	86
e. Kontemplacja i zbawienie .....	87
5.2.3. Czym jest działanie.....	88
5.2.3.1. Metanoia .....	88
5.2.3.2. Humanizm.....	89
5.2.3.3. Związki między metanoją i humanizmem .....	89
5.3. Heroizm warunkiem jedności kontemplacji i działania (zakończenie) .....	90
Rozdział VI. PROBLEMY DZIŚ DYSKUTOWANE.....	94
6.1. Zainteresowanie mistyką wyrazem zainteresowania Bogiem .....	94
6.2. Doświadczenie mistyczne radosnym przeżyciem obecności Boga, który sam przychodzi.....	99
6.3. Poświadczenie religijne a doświadczenie mistyczne.....	103
Rozdział VII. DOKTRYNA MISTYCZNA ŚW. TOMASZA I JEJ ZNACZENIE DLA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.....	106
7.1. Dwie wersje doktryny mistycznej św. Tomasza.....	106
7.2. Wyjaśnienie filozoficzne tych dwu wersji.....	107
7.3. Prawidłowe zastosowanie doktryny mistycznej św. Tomasza w życiu religijnym człowieka .....	110
7.3.1 Aspekt przeżyciowy i porządek ascetyczny .....	112
7.3.1.1. Ciemna noc miłości w postaci rozpaczycy .....	112
7.3.1.2. Ciemna noc miłości w postaci ateizmu.....	113
7.3.2. Aspekt strukturalny i porządek religijny.....	117
7.4. Rola Chrystusa w doktrynie mistycznej św. Tomasza i w życiu chrześcijańskim .....	120
Rozdział VIII. ASCETYCZNE PROPOZYCJE PRZEZWYCIEŻENIA CIEMNEJ NOCY MIŁOŚCI.....	122
8.1. Ciemna noc miłości i oczyszczenie bierne .....	122
8.2. Przejawy rozwoju życia religijnego .....	126
8.2.1. Pierwsze nawrócenia (droga oczyszczenia).....	126
8.2.2. Drugie nawrócenie (droga oświecenia) .....	127
8.2.3. Trzecie nawrócenie (droga zjednoczenia). .....	131
8.3. Zagrożenia wywołane naszą interwencją w powodowane przez Boga oczyszczenie .....	132
8.3.1. Wydobywanie z zagrożeń w pierwszym nawróceniu (w drodze oczyszczenia).....	134
8.3.2. Wydobywanie z zagrożeń w drugim nawróceniu (w drodze oświecenia) .....	139
8.3.3. Wydobywanie z zagrożeń w trzecim nawrócenia (w drodze zjednoczenia).....	143
Rozdział IX. DROGA ŚWIECKICH DO ŚWIĘTOŚCI.....	145
9.1. Próba określenia świętości .....	145
9.2. Świeccy w Kościele.....	148
9.3. Droga świeckich do Boga ze względu na posługi duchowe.....	149
9.4. Droga świeckich do Boga ze względu na właściwe tej drodze środki ascetyczne .....	152
9.4.1. Kapłaństwo wspólne.....	154
9.4.2. Obdarowywanie dobrocią i przyjaźnią .....	155
9.4.3. Stałe wychowywanie miłości .....	156
9.4.4. Nieustanna modlitwa .....	157
9.5. Zakończenie .....	158

Rozdział X. APOFATYKA JAKO SPOSÓB OPISU DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W TEKSTACH	
ŚW. BONAWENTURY (rozdział dodatkowy).....	159
10.1. Aktualność, cel i zagadnienia wyjściowe tematu .....	159
10.1.1. Aktualność problemu doświadczenia mistycznego .....	159
10.1.2. Cel rozdziału.....	160
10.1.3. Zespół zagadnień wyjściowych zawierających problem doświadczenia mistycznego.....	161
10.2. Poszukiwanie w tekstach św. Bonawentury opisu doświadczenia mistycznego .....	163
10.2.1. Droga człowieka do Boga.....	163
10.2.2. Teoria kontemplacji .....	166
10.2.3. Teoria ekstazy.....	169
10.3. Poznanie <i>per raptum</i> jako doświadczenie mistyczne .....	172
10.3.1. Cechy rozpoznawcze doświadczenia mistycznego.....	172
10.3.2. Opis poznania <i>per raptum</i> w tekstach św. Bonawentury .....	173
10.3.3. Uwagi do komentujących poznanie <i>per raptum</i> ujęć E. Longpre .....	174
10.3.4. Cechy mistycznego poznania <i>per raptum</i> .....	176
10.4. Apofatyczna budowa opisu doświadczenia Boga <i>per raptum</i> .....	177
10.4.1. Cechy apofatyczne opisu .....	177
10.4.2. Apofatycznie ujęty w tekstach św. Bonawentury proces religijnego rozwoju ludzi.....	179
10.4.3. Apofatyczne momenty opisu doświadczenia mistycznego <i>per raptum</i> .....	180
10.5. Zakończenie .....	181
LITERATURA CYTOWANA .....	183
PRACE AUTORA NA TEMATY MISTYKI LUB W TYCH PRACACH ROZDZIAŁY O MISTYCE .....	185
PRZYPISY.....	186

## WSTĘP

Obserwowane dziś, głównie wśród młodzieży, wciąż jeszcze szerokie zainteresowanie mistyką bardziej niż teologią i filozofią skłania także teologów i filozofów do uważniejszego podejmowania tematu mistyki.

Uważa się na ogół, że jest to temat przede wszystkim teologiczny. Okazuje się jednak, że ma on wiele aspektów filozoficznych najpierw w sensie filozofii chrześcijańskiej, przez którą rozumiem opisanie bytowej struktury tego, co objawione. Jest więc filozofia chrześcijańska zastosowaniem analizy identyfikującej byty w odniesieniu do rzeczywistości, która nie stanowi wprost przedmiotu filozofii, gdyż nie poddaje się poznaniu zmysłowo-umysłowemu. Okazuje się ponadto, że mistyka zawiera także przedmioty badań właściwe filozofii. Takim najpoważniejszym przedmiotem filozoficznym w mityce są relacje. Ponieważ doświadczenie mistyczne jest relacją poznawczą, zachodzącą między człowiekiem i Bogiem, filozof identyfikujący człowieka jako byt i Boga jako byt, ma podstawy do zastanowienia się nad tym doświadczeniem jako właściwym przedmiotem swych badań.

Doświadczenie mistyczne stanowi w tej książce główny temat rozważań. Jest ono ukazywane jako relacja, różna od życia religijnego, objawień i ascezy. Jako relacja jest zarazem filozoficznie identyfikowana poprzez podmiot i kres, którymi dla doświadczenia mistycznego są człowiek i Bóg. Omawiane są też granice między teologicznym i filozoficznym ujęciem tego doświadczenia. Ponieważ należy ono, jako poznanie, do działań wspierających w trwaniu życia religijnego, stało się potrzebne omówienie tych dziedzin życia religijnego, które noszą nazwę kontemplacji, ascezy, oczyszczenia biernego i czynnego, przejawiających się w przeżyciach ludzi jako ciemna noc miłości. Doprowadziło to z kolei do tematu świętości.

Doświadczenie mistyczne i związane z nim inne relacje, stany i działania człowieka, są w książce identyfikowane przy pomocy ujęć św. Tomasza z Akwinu. Jego rozumienie bytu zarówno jako podmiotu relacji, jak i relacji podmiotowanych, rozumienie osoby, układu przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych, istnienia i istoty, człowieka i Boga, wyznacza proponowane w książce rozwiązania. Są one ukazywaniem mistyki wciąż jako relacji człowieka do Boga osobowego. I są w sumie ukazywaniem w tym temacie heurystycznych walorów tomizmu, zarówno jak i roli metafizycznych identyfikacji w zakresie pytania o to, że coś jest i czym jest, że zachodzi i czym jest doświadczenie mistyczne.

Dla celów erudycyjnych zawarty jest w książce dodatkowy rozdział o ujęciu doświadczenia mistycznego przez św. Bonawenturę.

Książka ma cele przede wszystkim dydaktyczne. Jest pomyślana jako zbiór materiałów do egzaminu. Materiały te stanowiły zarazem podstawę wykładów. Książka spełnia wobec tego cel- także badawczy. Jest drogą do zorganizowanej i względnie pełnej refleksji nad doświadczeniem mistycznym, może nad całym problemem mistyki.

Napisanie monografii na temat mistyki nie jest łatwe. Ważne jednak i już potrzebne jest scalanie refleksji w zakresie metodyki badań nad mistyką i w zakresie tomistycznej analizy doświadczenia mistycznego. Z tych względów ukazuje się ta książka, jako zbiór wybranych rozpraw, które wśród moich publikacji na temat mistyki tym się charakteryzują, że wyznaczają metafizyczną i tomistyczną linię rozwiązań.

# ROZDZIAŁ I.

## FILOZOFICZNA INTERPRETACJA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

### 1.1. Uwagi uzasadniające temat

W dzisiejszej kulturze, którą w dużym stopniu cechuje praktycyzm i praktyczny materializm, obserwujemy wbrew pozorom dość powszechny i mocny nurt poszukiwania wprost przeżyć mistycznych. Przeżyć tych w całym świecie poszukuje głównie młodzież. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że potrzeba tych przeżyć stanowi ważny punkt programu wielotysięcznych grup młodzieży, to poszukiwanie przeżyć właśnie mistycznych należy uznać za ważny i aktualny czynnik w profilu kultury naszych czasów. Możemy też dodać, że wobec tego czasy te charakteryzuje zespół bardzo subtelnych i trudnych potrzeb.

Doznań lub doświadczeń, a ogólnie mówiąc - przeżyć mistycznych, poszukuje się dzisiaj przede wszystkim na trzech drogach:

- 1) przy pomocy narkotyków,
- 2) w źródłach i tradycji wielkiej poezji i teologii Wschodu,
- 3) w życiu religijnym, kształtowanym Ewangelią.

Historyk teorii i kierunków mistycznych, a zarazem historyk filozofii musi być zaniepokojony nieporozumieniem, które polega na przypisaniu narkotekom i poezji, a także naturalistycznym teologiom, mocy wywołania przeżyć mistycznych. Tych przeżyć nie wywoła nawet treść Ewangelii. Przeżycie mistyczne, jeżeli jest wewnętrznym i bezpośrednim doznaniem obecności w nas Boga, może spowodować tylko Bóg. Przeżycie to zakłada więc osobowy kontakt z Bogiem, czyli życie religijne, gdyż życie religijne polega właśnie na osobowych powiązaniach człowieka z Bogiem. I niekiedy Bóg, powiązany z nami osobowo, sprawia w nas doznanie swej obecności. Tylko funkcjonalistyczne pojmowanie religii, czyli uznanie za religię zespołu znaków zewnętrznych, może być źródłem przekonania, że powtarzanie tych znaków spowoduje w nas realną obecność Boga. Takie pojmowanie jest bliskie ujęciom naturalistycznym i gnostyckim, według których naszym własnym, czysto mechanicznym działaniem, głównie poznawczym, możemy spowodować faktyczne i

mistyczne spotkanie z Bogiem. Podkreślmy, że to spotkanie może spowodować tylko sam Bóg.

Mówiąc o znakach, pomijam problematykę chrześcijańskich znaków sakramentalnych, które według E.H. Schillebeeckxa są zbawczym uobecnianiem się w nas Chrystusa, powodującego tę obecność <sup>[1]</sup>. Przeciwstawiam się właśnie funkcjonalistycznemu pojmowaniu, według którego każda czynność, traktowana jako czynność liturgiczna, ma moc spowodowania w nas realnej obecności Boga. Wyczuwając, że przeżycie mistyczne jest wewnętrznym w nas - w obrębie psychiki lub świadomości - spotkaniem Boga, w niektórych środowiskach młodzieżowych sięga się po środki mechaniczne, przekształcające psychikę w kierunku poszerzenia jej o możliwość - jak się sądzi - także objęcia Boga. Myli się tu realne, tworzone w nas przez Boga życie religijne z jego funkcjonalistyczną i naturalistyczną, w sumie błędną interpretacją.

Ponieważ zagadnienia te stanowią aktualny i dość duży zakres spraw ludzkich, ważny czynnik w kulturze naszych czasów, a także modną dziś problematykę środowisk młodzieżowych, należy je podejmować i starannie wyjaśniać. Należy je wyraźnie podjąć przede wszystkim w teologii katolickiej, ukazując miejsce przeżyć mistycznych w życiu religijnym osób, które spotkania z Bogiem poszukują na drodze określonej Ewangelią. Młodzież katolicka nie może bowiem nie zetknąć się z problemem przeżyć mistycznych i przypuszczać, że tylko teologie Wschodu prowadzą do Boga żywego, i że nie prowadzi do Niego katolicyzm, często jeszcze utożsamiany w popularnej i złej teologii z systemem nakazów i zakazów. Może właśnie tej teologii popularnej wciąż brakuje wymiaru, który jest ukazywaniem osobistej i żywej więzi człowieka z Bogiem.

Pragnę tu odpowiedzieć tylko na jedno pytanie, a mianowicie, czym jest doświadczenie mistyczne. Ponieważ na pytanie, czym coś jest, odpowiada filozofia, nazywam to ujęcie filozoficzną interpretacją doświadczenia mistycznego.

## 1.2. Źródła wiedzy o doświadczeniu mistycznym

W okresie zadomowionego w Europie pozytywizmu, przyznającego tylko naukom szczegółowym walor twierdzeń uzasadnionych, pod koniec więc wieku XIX, profesor Sorbony w Paryżu, Henri Bergson, zaczął głosić, że dowodem istnienia Boga jest doświadczenie mistyków. Bergson ujął zagadnienie dość szokująco dla przyrodników, lecz zarazem zgodnie z pozytywistycznym postulatem naukowości. Jeżeli bowiem naukowe są tylko zdania, opisujące doświadczenie, lub inne zdania, dające się sprowadzić do tych zdań



protokolarnych, to twierdzenie o istnieniu Boga jest właśnie zdaniem, opisującym doświadczenie mistyka.

Zauważmy jednak zaraz, że inne jest doświadczenie, o którym mówi przyrodnik i inne jest doświadczenie mistyka.

Czego więc dotyczy doświadczenie mistyczne, jak przebiega, w jakich warunkach się pojawia? Oto pytanie, na które w naszych czasach usiłowano odpowiedzieć w szeregu publikacjach z zakresu psychologii, psychopatologii, parapsychologii, seksuologii i dziejów religii. Szukano odpowiedzi - zgodnie z pozytywizmem - w naukach szczegółowych. Nie często pytano samych mistyków o odpowiedź na te pytania. Nie często więc studiowano historię mistyki, która wymaga znajomości także teologii, a niekiedy różnych teologii, i która wymaga znajomości filozofii.

O doświadczenie mistyczne należy pytać przede wszystkim teologię i filozofię dlatego, że doświadczenie to występuje na terenie życia religijnego, które omawia teologia. Do filozofii zwracamy się z tego względu, że w swej metafizyce ustala ona, czym coś jest, także więc to, czym jest doświadczenie mistyczne.

Bergson informuje, że niekiedy ludzie twierdzą, iż doświadczyli w sobie obecność Boga. Swoje doświadczenie mistyczne zaprotokołowali lub opisali. Są tak poważni, normalni, psychicznie zdrowi, darzeni szacunkiem swego otoczenia, że nie mamy podstaw do kwestionowania ich świadectwa. Ta informacja Bergsona jest także słuszną regułą metodologiczną, aby o doświadczeniu mistycznym pytać samych mistyków.

Źródłem więc naszej wiedzy o doświadczeniu mistycznym są świadectwa mistyków. Są nim ich teksty lub protokoły ich zwierzeń.

Wydaje się, że nie mamy innego, naukowego podejścia do tego problemu. Nasze ewentualnie własne przeżycie mistyczne jest miarodajne tylko dla nas. Gdy chcemy je zanalizować, już staje się tekstem, informacją, która - jak każdy tekst - podlega zabiegom badawczym. Jak weryfikować doświadczenie mistyczne? Jak sprawdzić, że nie jest złudzeniem? Jak odróżnić je od tak zwanego stanu mistycznego? Jakich użyć kryteriów prawdziwości tego przeżycia, to znaczy co będzie znakiem rozpoznawczym, że to było rzeczywiście doświadczenie mistyczne, czyli doświadczenie przez danego człowieka obecności w nim Boga? Czy nauki szczegółowe, np. przyrodnicze, w których w ogóle nie zjawia się pytanie o Boga, mogą wyjaśniać doświadczenie obecności Boga, o którym nic nie wiemy, którego nie badają w obszarze swego przedmiotu i sobie dostępnymi metodami badawczymi? Czy więc o to, czym jest doświadczenie mistyczne, doświadczenie, które się staje i konstytuuje w momencie dającej się bezpośrednio poznać obecności Boga, czy więc to

doświadczenie może wyjaśniać psychologia, medycyna, parapsychologia, psychopatologia lub inne nauki szczegółowe, które z racji metodologicznych na swym terenie nie wykrywają i nie analizują obecności Boga w człowieku? Nauki szczegółowe mogą ustalać zjawiska towarzyszące doświadczeniu mistycznemu, np. skupienie, ekstazę, stan fizjologiczny Systemu nerwowego, dynamizm napięć, nastrojów, nawet przejawy procesów myślowych. Nie mogą śledzić samego spotkania Boga z człowiekiem w tej sytuacji bezpośredniego doświadczenia, które nazywamy doświadczeniem mistycznym.

Jest więc metodologicznie uzasadnione, abyśmy za źródło wiedzy o doświadczeniu mistycznym uznali świadectwo mistyków. Jeżeli według ich świadectwa doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez nich obecności Boga, to także jest metodologicznie uzasadnione posługiwanie się teologią przy interpretacji tego doświadczenia. A ponieważ teologia mówi najczęściej, jak wiemy, językiem filozofii klasycznej, w badaniach dotyczących doświadczenia mistycznego nie tylko mamy prawo, lecz musimy posłużyć się filozofią.

Także z tego powodu tematem tego ujęcia jest filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego.

### 1.3. Cechy rozpoznawcze doświadczenia mistycznego

Obserwujemy ciekawe zjawisko metodologiczne, które polega na tym, że aby ustalić terminologię, potrzebną do omówienia problemu, musimy najpierw choćby ogólnie określić, czym jest w tym wypadku samo doświadczenie mistyczne.

We wszystkich tekstach mistycznych, zarówno mistyków katolickich, czy w ogóle chrześcijańskich, jak i w tekstach mistyków hinduistycznych, mistyków islamu, w religiach i kultach nawet afrykańskich, występuje stały motyw bezpośredniego doznania przez człowieka obecności Boga. W tych różnych religiach, tekstach i świadectwach, Bóg jest pojmowany różnorodnie. W każdym razie, co zresztą podkreślał także Bergson, cechą rozpoznawczą doświadczenia mistycznego jest bezpośrednie doznanie obecności Boga. Dodajmy, że dalszą cechą tego bezpośredniego doświadczenia Boga jest świadome doznawanie tej obecności.

Możemy więc już ustalić trzy główne cechy doświadczenia mistycznego:

- a) jest to doświadczenie Boga,
- b) jest to bezpośrednie doświadczenie,
- c) jest to doświadczenie świadome.

Mystyk wie, ma świadomość tego, że w tej oto chwili jest w nim bezpośrednio obecny Bóg, dostępny jego duchowym władzom poznawczym w swoistym doświadczeniu.

Zauważmy także, że w literaturze z zakresu mistyki te zagadnienia nie ulegają wątpliwości. Nie są dyskutowane. Wszyscy teoretycy mistyki i sami mistycy podkreślają, że w doświadczeniu mistycznym doświadcza się Boga, właśnie bezpośrednio i że się wie, iż to jest bezpośrednie spotkanie z Bogiem.

Dyskutuje się natomiast przebieg doświadczenia mistycznego, pytanie o to, jaką sferą swego bytu człowiek doświadcza Boga, po czym poznać, że to jest właśnie doświadczenie Boga, a nie innego bytu, i w związku z tym dyskutuje się, kim jest Bóg.

Większość tych dyskutowanych zagadnień ze względu na pytanie: czym coś jest, należy do filozofii. Pytamy bowiem, czym jest doświadczenie mistyczne, kim jest Bóg, jakim procesem w człowieku jest doświadczenie?

Filozof, rozważając ontyczną strukturę otaczających go bytów, dochodzi do wniosku, że jeżeli istnieją one jako ograniczone, to są nie-samoistne. Dlatego więc, że są realne, istnieje także samoistna przyczyna sprawcza ich istnienia. Tę przyczynę nazywamy Bogiem. Filozof wykrywa, że między przyczyną sprawczą i człowiekiem zachodzi więc relacja sprawczości.

Filozof jako filozof wykrywa też, że między przyczyną sprawczą a człowiekiem nie zachodzi relacja bezpośredniego poznania. Jednak o takim poznaniu informuje teolog. Teolog wie o tym z religii, którą wyjaśnia. Różnorakie pojmowanie religii powoduje różnorodne teologie. W odmiennym pojmowaniu religii i teologii należy szukać różnorodnego pojmowania doświadczenia mistycznego.

Mistycy doświadcniają Boga w warunkach religijnych. O religii językiem filozoficznym mówi teologia. W teologii i w filozofii należy więc poszukiwać interpretacji doświadczenia mistycznego.

Zapytajmy z kolei, w jakiej teologii i w jakiej filozofii?

Pełna, uzasadniona odpowiedź na to pytanie wymagałaby analizy szerszej niż na to pozwalają ramy tego ujęcia. Zastosujmy inny zabieg badawczy, a mianowicie zarysujmy opis doświadczenia mistycznego taki, jaki znajdujemy u mistyków katolickich i podajmy ten opis interpretacji ze strony filozofii klasycznej. Szansą i przewagą tego opisu w stosunku do opisu mistyków, np. hinduistycznych, jest to, że bierze się w nim pod uwagę człowieka jako osobę. W wyniku doświadczenia mistycznego osoba ludzka bardziej się integruje, wewnątrznie wzbogaca, uszlachetnia. Nie znika, nie ulega depersonalizacji. To doświadczenie mistyczne jest na korzyść człowieka. W tym właśnie można widzieć szansę tego opisu i uzasadnienie posłużenia się - jako przykładem - mistyką katolicką.

#### 1.4. Terminologia związana z doświadczeniem mistycznym w ujęciu mistyki katolickiej

1. Bóg w sensie filozoficznym, rozpoznawany jako przyczyna sprawcza istnienia bytów nieabsolutnych, jest samoistnym istnieniem, stanowiącym osobny, absolutny byt osobowy.

2. Bóg w sensie teologicznym, objawiający zbawiającą nas swoją miłość, jest jednym Bogiem, który jest zarazem Trójcą Osób.

3. Religia nie jest ideologią, poglądem, swoistą kulturą duchową. Jest zespołem relacji, wiążących osobę ludzką z Osobami Boskimi. Relacje są rzeczywistością, nie teorią. Religia jest więc rzeczywistością osobowych powiązań człowieka z Bogiem.

4. Teologia religii jest uporządkowanym, naukowym tłumaczeniem rzeczywistości religijnej, traktowanej jako zespół relacji, które są bytami niesamodzielnymi, stanowiącymi powiązanie między człowiekiem i Bogiem. Trwanie tego powiązania jest osobową wartością zbawienia. Teologia jest więc z tego względu objawioną aksjologią.

5. Wiara religijna jest relacją osobową, którą podtrzymujemy w trwaniu dzięki decyzji przyjęcia poznanej przez nas informacji objawionej z motywu zaufania prawdomówności Boga. Ten motyw zaufania jest otwarciem się osoby ludzkiej na przyjęcie Boga i w warunkach wiary ukochaniem Boga, który pomaga człowiekowi podjąć takie decyzje.

6. Mistyka jest wiedzą teologiczną na temat dziejącego się w człowieku świadomego i bezpośredniego doznania obecności Boga.

7. Stan mistyczny jest przejawianiem się w człowieku skutków przekształconej w nas przez Boga miłości, wiążącej nas coraz mocniej z Bogiem dzięki darom Boga-Ducha Świętego, który posłany przez Ojca i Syna, razem z Nimi w nas obecny, tworzy nasze zbawiające nas powiązania z Bogiem.

8. Modlitwa jest przejawianiem się w naszej osobie stanu przekształconej w nas przez Boga miłości i jest sposobem wyrażania Bogu miłości.

9. Doświadczenie mistyczne jest nagłym, nie wywołanym przez nas, świadomym i bezpośrednim doznaniem Boga, w którego obecność wierzymy, i który teraz daje się bezpośrednio doznać naszym duchowym władzom poznawczym.

10. Ekstaza jest zawieszeniem działania zmysłowych władz poznawczych i swoistą biernością władz duchowych, intelektu i woli, którym Bóg daje doznać swej obecności nie przez wiarę, lecz przez bezpośredni i świadomy odbiór tej obecności.

## 1.5. Krótki opis doświadczenia mistycznego w tekstach Teresy Wielkiej i Jana od Krzyża

Teresa Wielka w swojej książce pt. „Życie”<sup>[2]</sup> pisze, że „rozum, ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa, jakby przerażony wielkością tych rzeczy, które ogląda”. Teresa Wielka dodaje, że jest to „widzenie umysłowe”, „widzenie Boskiej obecności”.

Jan od Krzyża w książce pt. „Droga na górę Karmel”<sup>[3]</sup>, dodaje, że „potrzeba zatem duszy pragnącej złączyć się bezpośrednio z Bogiem i być blisko Niego, złączyć się z tym ciemnym obłokiem”.

Z zacytowanych zdań i ich kontekstów wynika, że według Teresy Wielkiej i Jana od Krzyża doświadczenie Boga jest odbiorem przez intelekt, który „nie myśli, ani się nie gubi”, dosłownie więc odbiorem obecności Boga. Ten moment „ciemnego obłoku” oznacza, że doświadczenie to nie dostarcza pojęć, nie wyraża się w pojęciach. Doświadczenie mistyczne nie jest więc kontaktem z Bogiem jako przedmiotem pojęciowania, lecz z Bogiem, pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w osobie ludzkiej.

## 1.6. Komentarz filozoficzny

Filozof tomista, zapytany o opinię na temat tego opisu doświadczenia mistycznego, jest uderzony ujęciami, bliskimi tomizmowi egzystencjalnemu, o którym Teresa Wielka i Jan od Krzyża nic nie wiedzieli. Znaczy to tylko, że tomizm egzystencjalny zgodnie z rzeczywistością opisuje strukturę bytu.

Najpierw problem dosłownej obecności Boga w duszy „złączonej bezpośrednio z Bogiem”.

Rozważając relacje między człowiekiem i Bogiem, relacje osobowego spotkania, filozof wykrywa, że relacje spotkania pomiędzy człowiekiem i człowiekiem dają w wyniku wymianę skutków tego, że człowiek jako byt, jest jednością, prawdą, dobrem. Natomiast relacje spotkania między człowiekiem i Bogiem dają w wyniku nie skutki, lecz właśnie obecność Boga w człowieku. Bóg, który jest bytem strukturalnie prostym, który jest samym istnieniem, nie zdwaja się na istotę i działania. Jeżeli kontaktuje się z człowiekiem osobowo, to w ten sposób, że znajduje się w istocie człowieka cały jako osoba, jako cały byt<sup>[4]</sup>. Słusznie więc twierdzą mistycy, że doświadczają w sobie obecność Boga, a nie np. jego dobroci.

Z kolei zauważmy, że tę obecność uświadamia sobie intelekt. Człowiek bowiem wie, ma świadomość tego, że doświadcza obecności Boga, który jest bytem duchowym. Człowiek może doświadczać Boga tylko intelektem. Miał rację Tomasz z Akwinu, gdy twierdził, że wiedza jest domeną intelektu. Mylił się więc Bernard z Clairvaux, który uważał, że w doświadczeniu mistycznym tylko miłość odbiera i przeżywa obecność Boga. Wola i miłość nie mają szans uświadomienia sobie tego, czego doznają. Są podmiotem akceptacji, a nie poznania. I akceptują to, co poznał lub doświadczył intelekt.

Następny problem dotyczy tego, co poznaje intelekt w doświadczeniu mistycznym.

Z oświadczeń mistyków wiemy, że w doświadczeniu mistycznym intelekt jest bierny, że tylko odbiera obecność Boga. Właśnie obecność. Nie tworzy pojęć, nie widzi jasno, a więc doznaje samego istnienia Boga obecnego w człowieku.

Tomasz z Akwinu nie korzystając w analizie doświadczenia mistycznego ze swej teorii istnienia, uważał, że poznanie jest tylko tworzeniem pojęć. Człowiek jednak tworzy pojęcia tylko poprzez doświadczenie zmysłowe. Bóg jest bytem duchowym i z tego względu nie można w tym życiu ująć Jego istoty. Tomasz sądził więc, że doświadczenie mistyczne, a więc świadomy odbiór obecnego w duszy Boga, jest tylko „poznaniem jakby doświadczalnym” („*cognitio quasi experimentalis Dei*”)<sup>[5]</sup>. Poznanie istoty Boga, a więc wyrażone w pojęciach, uzyskujemy w tym życiu tylko przez Objawienie.

Maritain jednak nauczył nas, że według Tomasza intelekt możliwościowy poznaje zarówno istotę jak i istnienie bytów. Doświadczając obecności Boga, mistyk nie posługuje się intelektem czynnym, gdyż nie może bezpośrednio utworzyć pojęć ujmujących istotę Boga. Jego intelekt możliwościowy może jednak doświadczyć istnienia obecnego w nim Boga. Mistyk więc poznaje doświadczane istnienie Boga nie tworząc pojęcia Jego istoty.

## 1.7. Komentarz teologiczny

Wszyscy teologowie katoliccy zgadzają się na trzy główne cechy doświadczenia mistycznego:

1) jest to uświadomienie sobie przez człowieka, bez pomocy wyobrażeń i rozumowania, że Bóg jest w człowieku doświadczalnie obecny,

2) to doświadczenie nie daje nowych pojęć. Jest tylko wpatrywaniem się w Najwyższe Dobro z przeogromną miłością,

3) świadomość, że doznanie obecności Boga zjawiało się nagle, że nie zależy od naszej woli, która nie może tego doświadczenia ani wywołać, ani zatrzymać. Władze duchowe są

biernie, a w najgłębszych warstwach duszy dokonuje się ściśle spotkanie, zjednoczenie z Bogiem.

Teologowie różnią się natomiast w wyjaśnieniu, jak i którymi władzami duchowymi człowiek odbiera obecność w sobie Boga. Te różnice są jednak zrozumiałe i zależą od tradycji filozoficznej, w świetle której teolog tłumaczy doświadczenie mistyczne.

Teologowie, nawiązujący do ujęć Augustyna, Pseudo-Dionizego, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, sądzą, że człowiek doświadcza w sobie bezpośredniej obecności Boga samą swą miłością, najwyższym więc „szczytem” duszy w warunkach ekstazy, czyli zawieszania działań władz zmysłowych i duchowych. To ekstatyczne doświadczenie jest możliwe po wyćwiczeniu się w cnotach moralnych, przy intensywnym, głębokim życiu religijnym.

Teologowie o orientacji arystotelesowskiej przyjmują, że sam intelekt, któremu towarzyszy miłość, doznaje obecności Boga, przez Boga spowodowanej. W tej grupie możemy umieścić Tomasza z Akwinu.

Teologowie, którzy kontynuują stanowisko Tomasza, stanowią trzy grupy:

1. Doświadczenie mistyczne nie różni się od aktu wiary. Jest tylko przejawem intensywniejszego działania darów Ducha Świętego, jest etapem rozwijającego się życia religijnego. Według Garrigou-Lagrange’a intelekt rozpoznaje głębszą w nas miłość, kształtowaną przez Boga i to rozpoznanie jest doświadczeniem-mistycznym, doświadczeniem pośrednim. Według Maritaina, który teorii poznania istnienia nie odniósł do interpretacji doświadczenia mistycznego, jest ono przyjęciem wiedzy o Bogu, wiedzy pogłębionej darem mądrości.

2. Doświadczenie mistyczne jest możliwe w warunkach wiary religijnej i polega na ujęciu Boga w etapie ponadświadomości. Tak sądzi Marechal. Guibert przyjmuje, że jest to spostrzeganie życia nadprzyrodzonego. Nie jest to intuicja i nie jest to zwykle poznanie przez wiarę.

3. Doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez intelekt możliwościowego samego istnienia obecnego w człowieku Boga, gdy Bóg zechce nie tylko udzielać się nam na mocy naszej wiary, lecz także dać się ująć władzy poznawczej. To stanowisko głosi i przyjmuje autor tej książki.

## 1.8. Wnioski

Dodajmy najpierw, że doświadczenie mistyczne zdarza się w życiu ludzi głęboko religijnych. Jest wywołane przez Boga, lecz w naszych ludzkich władzach poznawczych

duchowych wspomaganych darami Ducha świętego. W doświadczeniu tym nie zdobywamy nowych pojęć, nowej wiedzy o Bogu. Jest to doznanie istnienia obecnego w nas Boga, który zechciał być nie tylko przedmiotem naszej wiary, lecz także przedmiotem bezpośredniego doznania Go przez intelekt ludzki. Temu doświadczeniu towarzyszy umocnienie i pogłębienie się miłości do Boga.

Doświadczenie mistyczne nigdy nie jest nastrojem, emocją, dezintegracją psychiczną. Jest nagłym w człowieku aktem uświadomienia sobie, że intelekt bezpośrednio doświadcza obecności Boga, tego Boga, z którym kontaktował się przez akt wiary.



## ROZDZIAŁ II.

# DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE NA TLE KONCEPCJI BOGA I KONCEPCJI CZŁOWIEKA

### 2.1. Doświadczenie mistyczne jako relacja

Jeżeli dzięki filozofii umie się ustalać, czym coś jest, to filozofia może także pomóc w zrozumieniu, czym jest doświadczenie mistyczne. I okazuje się, że właśnie filozofia pomaga w rozpoznaniu niedokładnych lub błędnych opinii, a zarazem jest w stanie dostarczyć sposobów trafienia na właściwe określenie doświadczenia mistycznego. Zobaczmy, że tak naprawdę jest.

O doświadczeniu mistycznym informują nas mistycy, to znaczy ci ludzie, którzy takiego przeżycia doznali. Wyznania mistyków lub świadectwa mistyków są więc głównym źródłem naszej wiedzy o tym tajemniczym doświadczeniu. Mistycy wyrażają swoje świadectwa w określonym języku, przy pomocy pojęć, których sensy są na ogół zrozumiałe dla odbiorców tej informacji. Mistycy zresztą chcą wyjaśnić, co się zdarzyło, i z tego względu np. św. Teresa z Avila wielokrotnie i w różny sposób stara się ukazać swoje wewnętrzne doświadczenie Boga. Podobnie chcą nam to samo wyjaśnić mistycy Wschodu. Dzięki więc temu, że mistycy swoje wewnętrzne doświadczenia Boga wyrażają w określonym języku przy pomocy pojęć, których sensy wielokrotnie precyzują, ich świadectwo można rozważać z pozycji kultury, a w tej kulturze z pozycji teologii i filozofii. Inaczej mówiąc, możemy ustalić, w jakiej filozofii i w teologii ich informacja została nam przekazana. Gdy z kolei zidentyfikujemy tę filozofię i porównamy ją z innymi wersjami filozofii, a przede wszystkim gdy zbadamy zgodność tej filozofii z rzeczywistością, jesteśmy już blisko ustalenia, czy dany mistyk naprawdę doświadczył realnego Boga.

Według wszystkich świadectw mistyków, doświadczenie mistyczne jest wewnętrznym i świadomym doznaniem obecności Boga, obecności wewnątrz osoby ludzkiej.

To przekonanie mistyków pozwala od razu odróżnić doświadczenie mistyczne od objawień, takich jak objawienie w Lourdes, czy w Fatima. Objawienia są zewnętrznym wobec człowieka widzeniem przez niego osób świętych. Boga, Matki Boskiej, właśnie odbieraniem

ich poprzez zmysły, głównie poprzez wzrok i słuch, gdy jawią się w postaci ludzkiej, w postaci światła lub głosu.

Tymczasem doświadczenie mistyczne jest wewnętrznym doznaniem Boga, jest Jego obecnością w obrębie osoby ludzkiej, o czym mistyk w danej chwili dokładnie wie, jest właśnie tego świadomy.

Odróżnienie objawień i doświadczenia mistycznego wymaga dalszych, koniecznych odróżnień.

Główną trudnością i problemem jest odróżnienie objawień i doświadczenia mistycznego od złudzeń, od fikcji. Nikt z nas przecież nie chciałby ulegać pomyłkom, właśnie złudzeniom, wywołanym np. środkami chemicznymi, chorobą psychiczną, czy zbyt łatwym, wprost pochopnym uznaniem jakiegoś przeżycia za coś, czym ono nie jest.

Wydaje się, że znakiem prowadzącym do rozpoznania prawdziwych objawień i prawdziwego doświadczenia mistycznego jest wyłącznie bezinteresowna, głęboka miłość do Boga. Ta miłość kieruje człowieka do Boga i czyni czymś pierwszym Jego życzenia. Powoduje postawę otwartą, oczekującą. W tej sytuacji nie funkcjonuje ciekawość, niecierpliwość, aby już Boga oglądać, nie funkcjonuje myśl o sobie choćby taka, aby być wyróżnionym przez Boga czymś, czym mógłbym imponować ludziom. Ciekawość, niecierpliwość, potrzeba bycia kimś wyróżnionym, swoista próżność, aby imponować ludziom, jeżeli towarzyszą doświadczeniu mistycznemu, każą nam wątpić o prawdziwości tego doświadczenia.

Trudniej odróżnić doświadczenie mistyczne od olśnień, od nagłych zrozumień, w ogóle od doznań estetycznych, które niekiedy towarzyszą temu doświadczeniu i zmieniają życie. Nie znaczy to jednak, że nie można ich odróżnić.

Trudności powstają wtedy, gdy wyizolujemy doświadczenie mistyczne z całości przeżyć ludzkich, z kultury, w której te przeżycia się wyraża, z teologii i filozofii. Osobne, z niczym nie związane doświadczenie mistyczne, staje się wtedy dla nas nieczytelne. Nie można go weryfikować, ocenić. Można je tylko irracjonalnie uznać lub odrzucić.

Okazuje się jednak, że takie wyizolowanie doświadczenia mistycznego jest nieporozumieniem, żaden bowiem mistyk nie twierdzi, że on jest tym doświadczeniem, albo że tym doświadczeniem jest Bóg. To jest coś, co dzieje się między człowiekiem i Bogiem. Doświadczenie mistyczne nie jest wobec tego człowiekiem lub Bogiem, nie jest samodzielnym bytem. Jest przeżyciem człowieka i to bardzo specjalnym przeżyciem; jest świadomym ujęciem obecności Boga wewnątrz człowieka.

W tym punkcie pomaga nam filozofia. Jeżeli doświadczenie mistyczne nie jest samodzielnym bytem, którego wewnętrzną zawartość moglibyśmy badać izolując ten byt od innych bytów, jeżeli to jest swoista własność człowieka, jego przeżycie, to doświadczenie mistyczne musi być uświadomieniem sobie, a raczej świadomym doznaniem relacji, łączącej człowieka z Bogiem. A relacji nie można określić bez „dokładnego ustalenia, czym są byty, między którymi ta relacja zachodzi. Wyjaśnienie więc, czym jest doświadczenie mistyczne, zależy od ustalenia, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Ponieważ rozumień człowieka i rozumień Boga jest dość dużo, jest także wiele rozumień doświadczenia mistycznego. Nie znaczy to jednak, że nie jesteśmy w stanie dojść do rozstrzygnięcia, czy dane przeżycie wewnętrzne człowieka jest naprawdę doświadczeniem mistycznym. Znaczy to jednak, że rozumienie, czym jest doświadczenie mistyczne, zależy od zrozumienia, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Ponieważ ustalenie, kim jest człowiek i kim jest Bóg, należy do filozofii w jej metafizyce, z tego względu filozofia pomaga w zrozumieniu, czym jest doświadczenie mistyczne.

Odróżnijmy teraz kulturę, ożyli wyrażone i utrwalone rozumienie, od samej rzeczywistości.

Człowiek jest realny i jego przeżycie jest realne. To przeżycie zostało wywołane w człowieku. W wypadku doświadczenia mistycznego to przeżycie polega na świadomym doznaniu obecności Boga we wnętrzu człowieka. Nie jest to pogląd, przekonanie, uwierzenie, lecz doznanie tej obecności wewnętrznymi władzami poznawczymi, gdy Bóg daje się im ujmować, jako właśnie doświadczany przez nie, obecny w człowieku przedmiot tego przeżycia. Dzieje się to wszystko realnie w człowieku, dzieje się jako coś rzeczywistego.

O tym wszystkim wiemy właśnie ze świadectw mistyków, którzy to swoje doświadczenie opisali lub opowiedzieli. Opis i opowiedzenie tych wydarzeń jest ich ujęciem, wyrażonym i utrwalonym w języku, który należy do kultury. Ponadto jest to opis tego, co zaszło między człowiekiem i Bogiem. Mistyk więc opisując swoje doświadczenie ujawnia też, jak rozumie Boga i jak rozumie człowieka. Do tej właśnie formuły, do opisu doświadczenia mistycznego, już wyrażonego i utrwalonego w kulturze, mają dostęp badacze tych zjawisk, specjaliści więc od koncepcji Boga i od koncepcji człowieka. Znając różne rozumienia Boga i człowieka, a poprzez te rozumienia to, kim w samej rzeczywistości jest Bóg i kim jest człowiek, teoretycy mistyki mogą nam nie tylko ułatwić zrozumienie, czym jest doświadczenie mistyczne, lecz także rozstrzygać, czy jest ono naprawdę tym doświadczeniem.

Powtórzmy, że doświadczenie mistyczne jest świadomym doznaniem relacji, która zachodzi między Bogiem i człowiekiem.

Aby nie pomylić tej relacji z innymi relacjami, znanymi już filozofom, trzeba odróżnić doświadczenie mistyczne od złudzenia, od przyczynowania sprawczego, od życia religijnego, od ascetyki.

Relacja, nazywana doświadczeniem mistycznym, jest złudzeniem wtedy, gdy nie doznaliśmy samego Boga, gdy więc tylko uznaliśmy za Boga naszą myśl, doznanie jakiegoś ogromnego piękna, szczęścia, nawet miłości. Myśl, piękno, szczęście, miłość, nie są Bogiem. Mogą być najwyżej własnością lub relacją. Przeżycie ich jest przeżyciem własności i relacji, a nie Boga, nawet gdy te relacje wywołuje Bóg. Przeżywamy wtedy skutki powiązanego z nami Boga, a nie samego Boga.

Przyczynowanie sprawcze, dokonywane przez Boga, polega na udzielaniu istnienia bytom, które, gdy to istnienie je zapoczątkuje, stają się, razem ze swym wyposażeniem istotowym, czymś realnym, np. człowiekiem. I dopiero już istniejący człowiek może doznać doświadczenia mistycznego.

Istniejący człowiek, jak wiemy z prawd wiary, może być wyróżniony wewnętrzną obecnością Boga. Ta obecność sprawiana przez Boga, nazywa się życiem religijnym. Życie religijne jest więc zespołem realnych relacji z Bogiem, powodowanych w człowieku przez obecnego w nas Boga, który przebywa w nas, gdy ukochamy Chrystusa. Życie religijne jest więc realną relacją. Znakiem, że zachodzi ona między człowiekiem i Bogiem, jest właśnie miłość do Chrystusa, który ponadto zostawił widzialne znaki sakramentalne tego spotkania. Nieomylnie wiemy, że Bóg jest w nas realnie obecny, gdy stosujemy np. znak wody w sakramencie chrztu, znak wyznania winy w sakramencie pokuty, znak łamania chleba w sakramencie eucharystii. Życie religijne rozpoznajemy w znakach sakramentalnych, gdy uwierzmy Chrystusowi. Wiara więc informuje nas o relacji obecności w nas Boga. Tej relacji nie doznajemy bezpośrednio w swoim przeżyciu. Inaczej mówiąc, nie doświadczamy łaski, czyli sprawionej w nas przez Boga jego obecności. Tylko o niej wiemy ufając aktowi wiary w nieomylny, gdyż objawione przez Boga, Jego informacje o wnoszącym miłość Jego osobowym powiązaniu z osobą ludzką. Życie religijne jest realną relacją osobową, sprawianą w nas przez Boga, zachodzącą między już istniejącym człowiekiem i realnym Bogiem.

Ta relacja osobowa jest także sprawczo przyczynowana przez Boga, gdyż to Bóg musi stać się w nas obecny, abyśmy mogli być z Nim osobowo powiązani. Różni się od przyczynowania sprawczego, którego wynikiem jest istnienie człowieka. Jest bowiem w istniejącym człowieku przyczynowaniem tylko obecności Boga, gdyż człowiek nie może sam

wejść w „obszar” Boga. Właśnie Bóg staje się w nas obecny i On jest „autorem” naszego życia religijnego.

Należy też odróżnić w życiu religijnym sam fakt realnych relacji od ascetyki, od naszego wysiłku, od prośby, aby te relacje Bóg zechciał w nas stworzyć, podtrzymywać i rozwijać. Ascetyka jest więc religijną pedagogiką, nabywaniem umiejętności kierowania się do Boga i umiejętności odbioru Jego obecności, korzystania z niej i poddania się wywoływanym w nas przez nią przekształceniom. W obydwu wypadkach wspomaga nas Bóg, gdy aktem wiary zgodzimy się na Jego w nas obecność.

Doświadczenie mistyczne, gdy nie jest złudzeniem, gdy jest więc spowodowanym w nas przez Boga bezpośrednim i świadomym doznaniem Jego obecności, nie jest wobec tego stworzeniem naszego istnienia, nie jest naszym życiem religijnym i nie jest ascetyką, gdyż nie jest rozwijaniem wiary, nadziei i miłości oraz nie jest uzyskiwaniem darów Ducha Świętego. Jest właśnie świadomym ujęciem Boga we wnętrzu naszej osoby. Jest to uświadomienie nagłe, nieoczekiwane, niezasłużone, niewypracowane przez nas, jest bezpośrednim doznaniem władzami intelektualnymi, że w tej chwili Bóg jest w nas obecny.

Doświadczenie mistyczne różni się więc od życia religijnego tym, że jest bezpośrednią świadomością obecności w nas Boga. W życiu religijnym nie doznajemy we władzach umysłowych tej obecności, w tę obecność wierzymy. I celem doświadczenia mistycznego jest właśnie ta bezpośrednia wiedza, podczas gdy celem życia religijnego jest Chrystus, wprowadzający nas w wewnętrzne życie Trójcy Świętej, realnie w nas obecnej, gdy ukochamy Chrystusa właśnie Mu wierząc.

Zasadniczą więc drogą człowieka do Boga jest życie religijne. Jego w nas realna, osobowa obecność. I tej drogi powinniśmy pragnąć. A raczej, powinniśmy pragnąć Boga, przede wszystkim Boga z motywu bezinteresownej miłości, gdyż tylko wtedy będzie trwała relacja nieutralnego spotkania. W tych warunkach, w postawie miłości nie zrobimy niczego, czego Bóg nie chce, ponadto przyjmujemy z radością i pogodą to wszystko, co uczyni dla nas darem. Ucieszy nas także doświadczenie mistyczne, gdy Bóg zechce nas nim obdarzyć. Poszukiwanie przez nas doświadczeń mistycznych bardziej niż Chrystusa, wskazuje na ciekawość i niecierpliwość. I właśnie bezinteresowna miłość do Boga, objawiającego się i przychodzącego w Chrystusie, miłość oczekująca, otwarta, ustawiająca Boga na pierwszym miejscu, przed nami, może być znakiem, że doświadczenie mistyczne, gdy je przeżyliśmy, było prawdziwe. Zasadniczą więc drogą człowieka do Boga jest realna, Jego osobowa w nas obecność, zapoczątkowana i uznawana aktem wiary. Nie musi być

potwierdzana bezpośrednim, mistycznym doznaniem. Jej potwierdzeniem jest miłość, wywołana wiarą i wspomagająca wiarę.

Rozpoznanie więc doświadczenia mistycznego i zrozumienie, czym ono jest, wymaga znaku bezinteresownej miłości. Wymaga też realnej relacji z realnym Bogiem. Gdy chcemy je opisać, musimy zorientować się, czy właśnie realny człowiek nawiązał kontakt z realnym Bogiem. Wyjaśniając więc, czym jest doświadczenie mistyczne, musimy ustalać w świadectwach mistyków ich ujęcie Boga, a także ujęcie człowieka. Od tych ujęć zależy opis relacji, która jest doświadczeniem mistycznym.

Najczęstszą trudnością w zrozumieniu doświadczenia mistycznego jest właśnie pomylenie go z życiem religijnym i z ascetycznym działaniem człowieka. Gdy tych pomyłek się uniknie, kolejną trudnością, a dziś najbardziej aktualną, jest zrozumienie samego procesu doświadczenia. To jednak, jak przebiega relacja doświadczenia Boga, zależy w wyjaśnieniach właśnie od koncepcji Boga i od koncepcji człowieka.

## 2.2. Wyjaśnianie relacji mistycznej z pozycji koncepcji Boga

Koncepcji Boga jest wiele. Nie są one jednak przypadkowo zestawianym zespołem twierdzeń. Są proporcjonalne do szans ludzkiego myślenia, wzbogaconego ludzką kulturą. Chodzi tu oczywiście, o filozoficzne koncepcje Boga.

Myślenie ludzi jest albo spontaniczne, albo refleksyjne. Myślenie spontaniczne polega na ujmowaniu relacji. Myślenie refleksyjne polega na wprowadzaniu argumentacji w myślenie spontaniczne i powoduje jego korektę, poszerzenie o analizę podmiotów relacji, o liczenie się z konsekwencjami głoszonych twierdzeń.

a) Myślenie relacjami, takimi jak odniesienie dziecka do matki lub odniesienie człowieka jako jednego z bytów do całości obejmującego nas kosmosu, daje w wyniku pojęcie źródła opieki, ciepła bezpieczeństwa, pożywienia. To źródło traktuje się jako siłę opiekuńczą. Jest nią albo jakiś idealny człowiek (kult bohaterów, rycerzy, cesarów), albo siły przyrody (kult drzew, zwierząt, żywiołów), albo całości kosmosu (panteizm). We wszystkich tych wypadkach siły opiekuńcze są bóstwami. Są ostatecznym uzasadnieniem naszego życia, są władcami, którym podlegamy.

Ponieważ doświadczenie mistyczne jest także relacją, jego potrzeba zjawia się dość wcześnie, już nawet w etapie spontanicznego myślenia. Jest to potrzeba zetknięcia się z bohaterem, dzikim zwierzęciem, żywiołem, kosmosem. To zetknięcie daje szczęście, najwyższą kwalifikację życia. I to szczęście, to przeżycie uważa się za zrealizowanie celów

człowieka. Uważa się je za szczyt ludzkich możliwości. W Grecji np. uważano za wyróżnienie kontakt z Herkulesem. Pokonanie i dzisiaj groźnego zwierzęcia otacza człowieka nimbem odwagi. W Indiach także dziś jeszcze porażenie piorunem uważa się za najpełniejsze oświecenie, które jest najwyższym etapem doskonałości.

Te możliwości jako już wyraźne doświadczenie mistyczne, stają się celem człowieka i szczytem osiągnięć w odniesieniu do kosmosu. Zetknięcie człowieka z kosmosem, a więc części z całością, pełne i nieutralne, wymaga aż nirwany, rozproszenia się w całość, aby być w każdym jej punkcie, w całym jej obszarze. Taki jest ostateczny cel życia według stanowisk panteistycznych. Jednak już w tym życiu jest też możliwe takie zetknięcie człowieka z kosmosem jako bóstwem. Jest to zetknięcie mistyczne, niezwykle, a polega na tym, że dany człowiek, skupiony w obszarze swej świadomości, rozprasza tę świadomość w całości świata. Traci świadomość. Gdy ją traci jako skupioną i zwartą, jest wtedy w całości kosmosu. Uzyskuje swoistą tożsamość z bóstwem.

Taką koncepcję doświadczenia mistycznego, związanego z panteistyczną koncepcją Boga jako całości kosmosu, głosi się dziś jeszcze w filozofii Wschodu. Głosi się też taką koncepcję w obrębie chrześcijaństwa, gdy nie wiąże się wyraźnie Boga jako Osoby z samym procesem doświadczenia. Uważa się wtedy, że Bóg jest tajemniczy, niezwykle, inny, ogromny, wszystko przewyższający i że wobec tego nasza świadomość nie może go ująć, zapamiętać, ujawnić, opisać. Człowiek pamięta drogę do Boga, podczas gdy samo zetknięcie z Bogiem jest poza naszą świadomością.

Trzeba tu zakwestionować wschodnią koncepcję doświadczenia mistycznego i te interpretacje w chrześcijaństwie, według których doświadczenie mistyczne dzieje się poza świadomością człowieka. W obydwu wypadkach człowiek właściwie już nie doświadcza Boga, gdyż o tym nie wie. Właśnie nie wie, czego doświadcza. I wtedy już wszystko jedno, czy doświadcza kosmosu, sił przyrody, czy Boga. Wtedy właśnie doświadczeniem mistycznym można nazwać bezpośrednie zetknięcie z czymkolwiek. I wobec tego nie ma podstaw, aby twierdzić, że było to mistyczne doświadczenie Boga.

b) Myślenie refleksyjne pojęciami, sądami, rozumowaniami, prowadzi do innych koncepcji Boga. Bóg zostaje określony jako Myśl samomyśląca, dalej jako teza lub postulat systemu twierdzeń, wreszcie jako byt, który jest albo tylko Przyczyną świata, albo Pierwszym bytem w hierarchii wszystkich bytów, albo właśnie inaczej niż inne byty zbudowanym Samoistnym istnieniem, stanowiącym Osobę.

Ponieważ doświadczenie mistyczne jest właśnie relacją do Boga, wyjaśnia się je na miarę koncepcji Boga.

Bezpośrednie zetknięcie człowieka z Bogiem jako myślą czyni doświadczenie mistyczne pełnią zrozumień, przekraczających nawet, tak się niekiedy głosi, to, co Bóg objawił i czego naucza Kościół. Sądzi się, że mistyk odbiera informacje bezpośrednio od Boga, że wobec tego dystansuje Kościół, staje się wręcz korektorem wiary.

Błąd tego rozumienia mistyki ma źródło właśnie w mylnej koncepcji Boga. Ze świadectw mistyków wynika, choćby z tekstów św. Teresy z Avili, że doświadczenie mistyczne nie jest poszerzeniem rozumień, mimo że jest świadomym doznaniem obecności Boga. Ponieważ z kolei Kościół to zespół osób powiązanych z Chrystusem przez jednoczesną we wszystkich tych osobach obecność Ducha Świętego, doświadczenie mistyczne, które jest świadomym doznaniem obecności Boga, nie może dokonać się poza powiązaniem z Chrystusem i Duchem świętym, gdyż obie te Osoby Boskie razem z Ojcem są właśnie Bogiem. Doświadczenie mistyczne jest przecież doświadczeniem Boga.

Bezpośrednie zetknięcie z Bogiem jako postulatem systemu twierdzeń jest doświadczeniem także myśli, swoistego wytworu lub konstruktu, tworzonego przez nasz' intelekt. Zwolennicy takiej koncepcji Boga negują doświadczenie mistyczne jako realną relację. Uważają je za nasze odniesienie do fikcji, do marzeń, wyznaczanych tradycją, do alienowanych potrzeb kontaktu z najwyższymi wartościami. Akceptują te wartości, ale niezakłamaną drogę człowieka widzą raczej w ateizmie. Znaczy to, że Bóg nie jest bytem realnym, że jest tylko wartością kulturową. Od decyzji człowieka zależy, czy w tworzonej przez siebie kulturze uwzględni Boga, jako wartość, czy Go nie uwzględni. Znaczy to dalej, że Bóg jest tylko zagadnieniem języka.

Bezpośrednie zetknięcie człowieka z Bogiem jako Przyczyną świata albo Pierwszym bytem zakłada przejście człowieka po drabinie bytów aż na szczyt drabiny. To wejście na szczyt drabiny bytów jest właśnie bezpośrednim zetknięciem z Bogiem, jest doświadczeniem mistycznym.

Ta koncepcja Boga jako najwyższego punktu kosmosu, jego najwyższej warstwy lub szczytu drabiny, musi prowadzić do wyakcentowania samej drogi do Boga.

W niechrześcijańskich wersjach neoplatonizmu, gdyż jest to koncepcja neoplatońska, akcentuje się albo nabywanie wiedzy, jako wchodzenie w obszar coraz to wyżej położonego bytu, albo akcentuje się mechaniczne czynności i techniki pokonywania odległości między człowiekiem i Bogiem. Służy do tego np. joga lub Zen. Niekiedy, gdy to nie wprowadza nas wyżej, szuka się środków poszerzających świadomość, np. narkotyków, dzięki którym chce się poszerzoną świadomością objąć więcej stopni drabiny, nawet już Boga.



W chrześcijańskich wersjach neoplatonizmu akcentuje się ascetykę i przypisuje się ćwiczeniom pokutnym, technikom medytacyjnym, dziś często już stosowanej także jodze, czy Zen, moc wprowadzenia człowieka w „obszar” Boski.

Nieporozumieniem jest tu właśnie przypisanie samej wiedzy lub czynnościom mechanicznym, uparcie stosowanym, siły przybliżenia człowieka do Boga. Nieporozumieniem jest także koncepcja Boga, który nie jest osobą. Zbliżenie osób nie dokonuje się z powodu samej wiedzy lub mechanicznych zabiegów, lecz dzięki wolnej decyzji osób, aby się spotkać. Neoplatonizm zarówno niechrześcijański, jak i chrześcijański, myli tu doświadczenie mistyczne ze zbawieniem. Ostateczne, bezpowrotne dotarcie na szczyt drabiny bytów jest trwałym tam już pobytem, co raczej podobne jest do zbawienia. Ponadto mechaniczne wejście na szczyt drabiny bytów nie wymaga miłości. Kieruje nas tam tylko jakaś potrzeba wiedzy, może sukcesu, ślepa siła pokonywania trudności, ewolucyjnie przyciągający nas cel. I wobec tego znowu gubi się specyfika doświadczenia mistycznego. Jest ono zarówno zbawieniem, skutkiem potrzeb ludzkich, losem i przeznaczeniem człowieka, jak i ewentualnym, bezpośrednim zetknięciem.

Bezpośrednie zetknięcie człowieka z Bogiem jako samoistnym istnieniem, które jest Osobą, wyznacza doświadczeniu mistycznemu pozycję spotkania istniejących osób. Spotyka się Bóg z człowiekiem. Takie spotkanie wymaga przyczynowanej wolnością decyzji Boga i także wolnej decyzji człowieka. Człowiek nie może jednak zaplanować i realizować takiej decyzji. Nie pozwala mu na to jego bytowa struktura. Nie może swymi władzami umysłowymi: intelektem i wolą, ani swą osobą, znaleźć się w „obrębie” Boga. Tylko Bóg może przyjść i znaleźć się wewnątrz osoby ludzkiej. W sprawie doświadczenia mistycznego decyzję podejmuje więc Bóg. Człowiek może tylko to zjawienie się w nim Boga odebrać i przyjąć. Człowiek nie może nawet tego pragnąć, gdyż kwestionowałby zarazem swoją ludzką strukturę. Pragnąłby też niecierpliwie bezpośredniej wiedzy o Bogu bardziej niż miłości. A przecież cenniejsza i właściwsza wśród osób jest miłość niż wiedza. Wiedza nie zawsze zbliża, nie zawsze łączy, nie zawsze uszczęśliwia. Zbliża, łączy, uszczęśliwia miłość. Pragnąc doświadczenia mistycznego człowiek głosiłby, że woli-wiedzę o Bogu bardziej niż Jego miłość, niż Jego samego, powiązanego z nami miłością. Taka deklaracja przecież uniemożliwia jakiegokolwiek spotkanie, tym bardziej doświadczenie mistyczne.

Gdy ukochamy Chrystusa, Bóg jest w osobie ludzkiej. Miłość do Chrystusa może mieć wersję nawet tylko naszego szczerego poszukiwania prawdy i dobra. To poszukiwanie głębokie, niekłamane, stawia nas w zasięgu Chrystusa, wiąże nas z Nim realną relacją. I to jest już życie religijne: realne relacje wiążące nas z Bogiem. Te relacje w czynnościach

ascetycznych rozwijamy, zwiększamy, pogłębiaamy. Najważniejsze jednak jest to powiązanie nas z Chrystusem.

Bóg bowiem dopuszcza nas do udziału w swym wewnętrznym życiu. Nazywa się to łaską lub właśnie życiem religijnym. Wewnętrzne życie Boga jest jednak tak ogromne, nieskończone, że nie bylibyśmy w stanie przyjąć go w siebie. I właśnie Chrystus, który jest Bogiem i zarazem człowiekiem, przystosował w sobie, jako jednej osobie o dwu naturach, w sobie jako człowieku, to nieskończone, wewnętrzne życie Boga do miary ludzkiej. Chrystus, i tylko Chrystus jako Bóg i Człowiek, uczynił Boga kimś obecnym w człowieku. Tylko więc Chrystus może nam przekazać wewnętrzne życie Boga jako dostosowane do pojemności człowieka. Nie można więc zetknąć się z Bogiem poza Chrystusem.

Nie można też poza Chrystusem doznać doświadczenia mistycznego. Ponieważ Chrystus jest Bogiem, doświadczenie mistyczne jest zawsze bezpośrednim, świadomym, nagłym, nieoczekiwanym, niezasłużonym, niewypracowanym przez nas, biernym odbiorem przez umysłowe władze poznawcze obecnej wewnątrz osoby ludzkiej całej Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Boga Świętego, jednego Boga w Trzech Osobach.

Jest to właśnie świadome, bezpośrednie, wewnętrzne doświadczenie obecności Boga. I tajemnicą tego doznania nie jest wiedza, nowe pojęcia, sądy, rozumowania, lecz radość i miłość. Maleje tęsknota psychiki. Bóg dał się doznać intelektowi i woli, która otacza miłością, od dawna obecną w duszy. Na zewnątrz widać tylko skupienie, często ekstazę, czyli wyłączenie recepcji innych bodźców. A wewnątrz nie ma olśnień, światła, blasku, nowych rozumowań. Wszystko już dawno było zrozumiane poprzez Ewangelię. Jest tylko szczęście miłości. Wymiana ogromnych światów zachwyty i właśnie szczęścia. A może jest to tylko cisza spokoju, tylko oślnia, tylko miłość. I to niezwykle zatrwożenie, przejęcie, odebranie mowy, gdy ktoś oczekiwany, wytęskniony, ukochany, niespodziewanie się zjawi. Jest. W zasięgu naszego doznania jest Bóg, uszczęśliwiający miłością, cały sens życia, tęsknot, wiary i nadziei, niezwykle dar, obecny w nas Bóg.

### 2.3. Wyjaśnianie relacji mistycznej z pozycji koncepcji człowieka

Mistycy usiłują także wyjaśnić, jak przeżyli to bezpośrednie spotkanie. Wyjaśniają właśnie nie tylko to, co się stało, lecz także to, jak się stało, jak przebiegało to doznanie. Nawiązują wtedy do swego rozumienia człowieka. Gdy wyjaśniają więc, czym jest doświadczenie mistyczne, nawiązują do koncepcji Boga. Gdy wyjaśniają, jak przeżyli to

doświadczenie, sięgają do koncepcji człowieka. Teoretycy lub historycy mistyki muszą postępować podobnie.

Gdy pojmuje się człowieka jako mikrokosmos, jako powtórzenie w jednym bycie całości świata, droga do doświadczenia mistycznego polega na przejściu stanowiących nas warstw, stopni, aż na wewnętrzny szczyt duszy na „*apex mentis*” i tam znajduje się Boga, w wewnętrznej tajemnicy lub, jak dziś się mówi, w głębi naszego istnienia.

Jest to dobra intuicja doświadczenia mistycznego. Ono dzieje się w nas. To właśnie wewnątrz osoby ludzkiej Bóg daje się doznać ludzkim władzom poznawczym. W podanej koncepcji mówi się jednak tylko o przebywaniu Boga w istocie duszy i spotkaniu Go tam całą naszą osobą. W tej wersji doświadczenie mistyczne nie różni się od życia religijnego, gdyż dojście do Boga, obecnego w istocie człowieka, jest tu rozumowaniem, argumentującym, że Bóg przebywa w człowieku. Rozumowanie lub uwierzenie nie są bezpośrednim doznaniem obecności Boga.

Gdy pojmuje się człowieka jako tylko duszę, która przebywa w ciele tak jak w więzieniu lub mieszkaniu, i gdy uzna się duszę głównie za intelekt, wtedy doświadczenie mistyczne jest naturalnym sposobem spotkania się dwóch bytów duchowych, duszy ludzkiej i Boga, który także jest bytem duchowym. Aby jednak odróżnić doświadczenie mistyczne od zwykłego, duchowego poznania, mówi się, że jest ono ponad poznaniem, albo spotęgowaną intuicją tego, w co wierzymy, albo swoistym owocowaniem daru mądrości.

Gdy pojmuje się człowieka jako duszę, lecz uzna się ją głównie za podmiot decyzji, wtedy doświadczenie mistyczne staje się dosięgnięciem Boga spotęgowaną miłością.

W obu koncepcjach: duszy jako intelektu i duszy jako woli, jednej z tych władz, a więc albo intelektowi, albo woli, przypisuje się wszystkie czynności duchowe człowieka. Nie wiadomo wtedy, czy doznanie mistyczne jest tylko wiedzą, czy tylko decyzją, czy jest spotęgowaniem intuicji, czy spotęgowaniem emocji duchowych, czy też może jest sumą tych wszystkich czynności. Gdy jest to odebranie Boga samą istotą duszy, bez pośrednictwa władz, wtedy znowu gubi się różnica między życiem religijnym i doświadczeniem mistycznym. Zacieranie tej różnicy jest zresztą zawsze, nawet dzisiaj, jednym ze skutków nie odróżnienia istoty duszy od jej władz, podmiotujących i przyczynujących działania. Nie odróżnienie z kolei władz od ich podmiotu powoduje, że dusza jest -albo sumą działań, albo tylko podmiotem, nie wykonującym działań. W tej sytuacji doświadczenie mistyczne należy do istoty duszy, albo nie ma go wcale. Gdy jest elementem istoty duszy, wtedy musi wynikać, że do istoty człowieka należy, aby człowiek był kimś, kto ze swej natury mistycznie doświadcza Boga. Jest to, oczywiście, absurd.

Gdy pojmujemy człowieka jako ciało, jego działalność umysłową uważa się za funkcję ciała. Za doświadczenie mistyczne uważa się wtedy wzruszenie emocjonalne, kontemplację kolorów, upojenie tańcem, muzyką, zachwyt nad krajobrazem, oczarowanie pięknem. Takie rozumienie doświadczenia mistycznego stwierdzamy dość często nie tylko wśród osób o estetycznej postawie życiowej, lecz także nawet wśród osób prowadzących czynne życie religijne. Znaczy to tylko, że w ogóle nie są w stanie intelektualnie ująć problemów i prawd religijnych. Nie znaczy to jednak, że ich realne relacje z Bogiem nie istnieją. Życie religijne nie jest przecież ludzkim myśleniem i nie rozwijają go teorie, lecz sam Bóg, który zawsze „rozpoznaje” prawdziwą miłość.

Gdy pojmujemy człowieka jako samodzielną kompozycję duszy i ciała, wtedy ludzkie poznanie traktuje się jako jeden proces zmysłowo-umysłowy. W tak przebiegającym poznaniu Bóg nie stanowi bezpośredniego przedmiotu ujęć. Jego istnienie daje się jednak wykryć rozumowaniem. Okazuje się bowiem, że Bóg istnieje realnie jako przyczyna sprawcza przygodnego istnienia bytów. Gdyby bowiem Bóg nie istniał, przygodzie istnienie bytów stworzonych musiałoby być samoistne lub sprawiane przez niebyt. Byłoby więc zarazem nieprzyczynowane i uprzyczynowane lub byłoby czymś zanim stało się realne. W obydwu wypadkach zachodzi absurd. Bóg realnie istnieje, lecz nie poznajemy Go bezpośrednio. Niczego zresztą, co jest tylko duchowe, nie możemy bezpośrednio poznać.

Opierając się na tej słusznej tezie głoszono, że doświadczenie mistyczne nie jest nam dostępne w tym życiu, że można mówić jedynie o quasi-doświadczeniu, czyli o doświadczeniu pozornym. Taki wniosek wypływał z niedostrzeżonej tu niedokładności, a mianowicie, że poznanie intelektualne jest wyłącznie tworzeniem pojęć. Ponieważ pojęcie tworzy intelekt ludzki rozpoznając istotę rzeczy poprzez dane zmysłowe, sądzono, że nigdy w tym życiu nie możemy bezpośrednio doświadczyć Boga. Badania nad procesem poznania ujawniły jednak, że człowiek poznaje istoty rzeczy przecież istniejących, a więc ujmuje także istnienie. Okazało się, że tworząc pojęcia intelekt ludzki ujmuje zarazem istnienie, że rozpoznaje je w bytach i wyraża w sądach egzystencjalnych, tak jak istoty wyraża w pojęciach. I to doprecyzowanie poznania intelektualnego pozwoliło stwierdzić, że w doświadczeniu mistycznym intelekt ludzki doznaje bezpośrednio obecności istnienia Boga. Jest ono więc dosłownie doznaniem lub doświadczeniem tego istnienia, gdy Bóg zechce stać się bezpośrednim przedmiotem ujęcia Go przez nasz intelekt, aby człowiek wiedział o Jego obecności w nas, a nie tylko wierzył.

Doświadczenie mistyczne jako bezpośrednie ujęcie przez intelekt obecnego w nas Boga nie staje się jednak doskonalsze od wiary. Jest osobnym darem, lecz podobnym darem są

objawienia, czy udział człowieka w męce ukrzyżowania przez cierpliwe znoszenie cierpienia. Jest czymś ważnym w ludzkim życiu. Ważniejsza jest jednak wiara, dzięki której Bóg staje się obecny w człowieku na zawsze, ukryty w naszej miłości, a nie psychice, czy władzach poznawczych. Chciałoby się powiedzieć, że Bóg, przebywający w głębi miłości ludzkiej, powiązany osobowo z istniejącą istotą człowieka, niekiedy zjawia się w jej władzach intelektualnych, aby dać się poznać psychicznej tęsknocie człowieka, to znaczy w obszarze relacji, wiążących różne władze człowieka. Bóg jak gdyby staje się czymś zewnętrznym wobec istniejącej istoty. Pozwala doznać się bezpośrednio intelektowi i woli. Jak gdyby na chwilę opuszcza swe właściwe w nas miejsce, swoją najgłębszą obecność w nas, rozpoznawaną aktem wiary.

## 2.4. Podsumowanie

Podsumowując te rozważania zauważmy, że aby zrozumieć doświadczenie mistyczne musimy przede wszystkim zapytać o nie mistyków. Mistycy, którzy przeżyli takie doświadczenie, informują nas o nim. W swojej informacji, opowiedanej różnorodną terminologią, zawsze mówią co przeżyli i jak to przeżyli. Wskazując na to, co przeżyli, wszyscy mistycy mówią, że doświadczyli Boga. Ukazując to, jak przeżywali to bezpośrednie doznanie, podkreślają, że było to doznanie nagłe i że właśnie było spotkaniem Boga. Identyfikując w swym doznaniu Boga, mistycy wyraźnie ujawniają, że było to doznanie świadome. Na podstawie więc świadectwa mistyków możemy ustalić, że doświadczenie mistyczne charakteryzuje się trzema cechami: jest nagłym świadomym doświadczeniem właśnie Boga. Jest to więc zawsze doznanie Boga, nagłe, świadome. Wyznania i świadectwa mistyków upoważniają do stwierdzenia, że doświadczenie mistyczne jest czymś, co dzieje się w człowieku, i że zostało wywołane przez Boga.

Możemy je wobec tego nazwać relacją, zachodzącą między człowiekiem i Bogiem. O charakterze tej relacji decyduje zarówno Bóg, jak i człowiek. Aby zrozumieć, czym ona jest, aby więc zrozumieć doświadczenie mistyczne, trzeba zrozumieć, kim jest Bóg i kim jest człowiek. Różnorodne opinie o doświadczeniu mistycznym, różnorodne rozumienie tego doświadczenia, zależą właśnie od tego, w jakiej koncepcji Boga i w jakiej koncepcji człowieka ukazuje doświadczenie mistyczne teoretyk tej tajemniczej relacji człowieka z Bogiem i w jakich koncepcjach. Boga i człowieka informują o tym doświadczeniu sami mistycy.

Stwierdźmy więc wyraźnie, że doświadczenie mistyczne jest realnym przeżyciem niektórych ludzi. Ci ludzie mówią o tym przeżyciu w konkretnym języku, w terminologii, której sensy odnoszą do określonej koncepcji Boga i koncepcji człowieka. Teoretycy mistyki podejmują i rozważają te koncepcje, by na ich podstawie ustalić, co mistycy przeżyli. A konfrontując ich rozumienie Boga i człowieka z własnymi rozumieniami lub z koncepcjami znanymi w historii filozofii, dochodzą do trzech ważnych wniosków:

1. Doświadczenie mistyczne jest zawsze bezpośrednim doznaniem Boga, doznaniem nagłym i świadomym.

2. Takie doznanie jest możliwe tylko wtedy, gdy Boga pojmuje się jako Osobę ukonstytuowaną bytowo z samoistnego istnienia, a człowieka traktuje się jako samodzielny byt, którego własności i relacje podmiotuje istniejąca istota, samoorganizująca się wewnątrz, pod wpływem zewnętrznych przyczyn celowych, gdy Bóg stworzył zapoczątkowując ją istnienie. To istnienie aktualizuje całą wewnętrzną zawartość człowieka, jego rozumną duszę i jego ciało, to wszystko, co czyni człowieka osobą.

3. Znając cechy doświadczenia mistycznego, a zarazem, skoro jest ono realną relacją, kresy tej relacji: Boga i człowieka, teoretyk mistyki wie i rozstrzyga, kiedy doświadczenie mistyczne rzeczywiście zaistniało, a kiedy jest złudzeniem lub pomyłką.

Wszystko to pozwala korygować lub eliminować wiele opinii o mistyce i wiele teorii doświadczenia mistycznego. Pozwala też odróżnić to doświadczenie, jako relację, od innych relacji wiążących człowieka z Bogiem. Pozwala głównie odróżnić je od życia religijnego, samowystarczalnego w nas, sprawianego przez Boga, gdy staje się On w nas obecny. Doświadczenie mistyczne nie przewyższa życia religijnego. Jest bowiem tylko świadomym doznaniem obecności w nas Boga. Życie religijne jest natomiast samą tą obecnością, wywołującą w nas wiarę, nadzieję i miłość, wiążące człowieka z Bogiem w sposób trwały, zapoczątkowujący zbawienie, które uzyska kiedyś etap uszczęśliwiającego widzenia „twarzą w twarz”.

## ROZDZIAŁ III.

### MISTYKA A POZNANIE BOGA

Temat rozdziału może wyrażać dwie tendencje: 1) że mistyka różni się od filozofii i wtedy problem poznania Boga uzyskuje rozwiązanie, wciąż podkreślające dwa różne porządki poznania i wiedzy, 2) że teologia i filozofia w problemie poznania Boga uzupełniają osiągnięcia, a człowiek w wyniku tego zostaje pełniej poinformowany. Podkreślanie więc zbieżności. W podkreślaniu tym, oczywiście, zawsze zostaje zachowana różnica między teologią, w której przesłanki są prawdami objawionymi, a filozofią, której przesłanki mają początek w intelekcie ludzkim. Zostaje też zachowana różnica metod. Chodzi tylko o pokazanie, że dla człowieka, który szuka rozwiązań w płaszczyznach filozofii, ma wartość poznanie Boga sposobem mistyki, a dla mistyki ma wartość poznanie Boga sposobem filozoficznym. Zbieżność nie tylko zresztą praktyczna, lecz wynikająca także z tego, że mistyka i filozofia należą do porządku poznania ludzkiego.

Należy zaraz wyjaśnić, że poznanie ludzkie jest poznaniem właściwym naturze ludzkiej i na miarę tej natury. Jest tu zaakcentowany podmiot poznania, a więc np. człowiek nie poznaje wprost Boga, lecz istotę rzeczy materialnych, jako przedmiot sobie właściwy i poznaje byt, jako przedmiot adekwatny. Sposób poznania ludzkiego określają inne terminy: poznanie przyrodzone i nadprzyrodzone. Dopiero po śmierci nasze poznanie co do podmiotu ludzkiego i co do sposobu przyrodzone oraz poznanie ludzkie, lecz w sposobie nadprzyrodzone, stanie się poznaniem nadnaturalnym, przekraczającym możliwości natury ludzkiej. Terminem „poznanie nadnaturalne” podkreśla się przedmiot poznania.

Precyzowanie choćby już powyższych terminów wyraźnie pokazuje, że temat rozdziału jest ujmowany filozoficznie. Ze stanowiska filozofii zostaną po prostu pokazane różnice między teologią a filozofią, mistyką a kontemplacją, by potem wykryć zbieżność wyników poznania i ukazać możliwość doświadczenia Boga w ramach poznania co do podmiotu ludzkiego, a nadprzyrodzonego co do powodu. To pociąga za sobą dyskusję i konieczność prezentowania innych poglądów. W sumie więc całość tych spraw, aby uzyskała częściową przynajmniej precyzję, musi być pokazana na tle dziejów duchowości. Trzeba będzie wymienić Bernarda z Clairvaux, Ryszarda ze św. Wiktora, Tomasza z Akwinu, także Pseudo-Dionizego i Tomasza Mertona. Średniowiecze więc i współczesność. Cały w kulturze nurt

poznania Boga i stosunku człowieka do Boga: problem Boga od strony teologii i filozofii, mistyki i kontemplacji, a najbardziej od strony ludzkiej tęsknoty <sup>[1]</sup>.

Problem tak ujmowany, dla historyków filozofii średniowiecznej jest prawie codzienną sprawą. W średniowieczu bowiem, do czasów chyba Tomasza z Akwinu, nie ustala się granic między filozofią a teologią, Objawieniem a nauką. Jest wtedy jedna nauka, w której operuje się kilkoma metodami, np. rozumowaniem, symbolistycznym porównaniem, autorytetem. Od czasów św. Tomasza granice między dziedziną wiary a rozumem są wyraźne, chociaż jeszcze i Duns Szkot i Ockham będą je dalej ustalali. Problemy jednak tzw. filozoficzne prawie w całym średniowieczu podejmowane są o tyle, o ile wyjaśniają jakieś zagadnienie teologii. W wieku XII jest to bardziej jeszcze szczegółowe, tyle mianowicie jest problemów w metafizyce, ile ich potrzeba do uzasadnienia tez mistyki <sup>[2]</sup>. Wszystko to świadczy nie tylko o jakichś innych założeniach metodologicznych nauki w średniowieczu <sup>[3]</sup>, lecz także o swoistej pozycji problemu Boga, jako centralnej osi całej kultury umysłowej, głównego jej akcentu i nurtu.

Zadaniem współczesnego badacza nauki średniowiecza jest najzwyczajniejsza sprawa wkroczenia w średniowiecze ze współczesnym narzędziem pracy, po prostu z zespołem pojęć, które nie naruszając immanentnej struktury myślenia średniowiecznego uporządkują dziedziny, zagadnienia, terminy, a tym samym wciąż ważną sprawę, jak cokolwiek jest naprawdę. I jak naprawdę przebiega poznanie Boga, sprawa ważna dla średniowiecza i wciąż aktualna dla tych, którzy myślą także w XX wieku.

Zwrócenie uwagi na średniowiecze nie znaczy wcale, że zagadnienie mistyki i poznania Boga jest zagadnieniem właściwym tylko średniowieczu. Przeciwnie, jest zagadnieniem wszystkich epok. W kulturze naszych czasów najgłośniej i najpopularniej o mistyce mówi właśnie Tomasz Merton <sup>[4]</sup>. A tylko najgłośniej w ogóle mówiło średniowiecze.

Mistyka jako przeżycie, a nawet jako wiedza, należy do teologii o ile zajmuje się Bogiem i człowiekiem od strony prawd objawionych, należy do filozofii lub wiąże się z filozofią o ile, jako właśnie nauka, a więc uzyskana naturalnymi władzami ludzkimi, bada fakt realnego kontaktu człowieka z Bogiem. To jeszcze jedno podkreślenie, że mistyka od strony problemu poznania Boga uzyskuje tłumaczenia filozoficzne. I że to jest niezwykle aktualna sprawa.

Temat mistyki i poznania Boga podejmuje współcześnie wielu autorów <sup>[5]</sup>. Tłumaczenie filozoficzne tego tematu, wyraźne rozpatrywanie wzajemnego stosunku mistyki i filozofii, przeprowadza w naszych czasach chyba najwyraźniej Maritain i Gilson. O pracach Gilsona w tym zakresie informuje artykuł M. de Gandillaca pt. *Mystique et philosophie* <sup>[6]</sup>. Maritain



rozważa podobieństwa i związki między mistyką i filozofią w rozdziale pt. „Experience mystique et philosophie” swego „Les degres du savoir”<sup>[7]</sup>.

Gandillac informuje o dwu tradycjach rozwiązywania stosunku mistyki do filozofii: tradycja utożsamiania mistyki z filozofią i tradycją pokazywania różnic.

Uświadomienie sobie np. tradycji wedantycznej wystarcza do uzasadnienia tożsamości mistyki i filozofii. Cały poza tym racjonalizm grecki, przynajmniej w linii platońskiej, przejęty przez Ojców kapadockich i Pseudo-Dionizego, powoduje głównie w średniowieczu, że „przeciwstawienie - jak mówi S. Petrement - filozofii mistyce nie jest już w ogóle zbyt głębokie”<sup>[8]</sup>.

W tym ostrym sformułowaniu można dostrzec możliwość innej tradycji, mianowicie arystotelesowskiej, według której filozofia jest różna od mistyki<sup>[9]</sup> Gilson wyraźnie pokazuje, że Bernard z Clairvaux jest tylko mistykiem<sup>[10]</sup>, że Bonawentura jest mistykiem i jednocześnie filozofem<sup>[11]</sup>. Co do św. Tomasza nie ma wątpliwości. Tomasz jest filozofem, jest teologiem, jest mistykiem. A widać to w systematyzacji problemów, w rozróżnieniu dziedzin i terminów.

Tę systematyzację pokazuje Maritain. I wystarczy powtórzyć ją za Maritainem nie dając tekstów św. Tomasza, ponieważ nie chodzi tu tyle o dokładną myśl Tomaszową, ile o zilustrowanie propozycji rozróżnień.

Maritain ustala kolejność etapów poznania ludzkiego ujmując je raz od strony człowieka, raz od strony Boga.

Ze względu na człowieka wyróżnia poznanie rozumowe, które daje mądrość metafizyczną; poznanie przez wiarę wspomaganą rozumem, co daje mądrość teologiczną; poznanie tylko przez wiarę; dalej poznanie przez wiarę wspomaganą darami Ducha Świętego, co daje mądrość mistyczną i wreszcie poznanie uszczęśliwiające, osiągnane dopiero po śmierci.

Te same etapy, ujęte od strony Boga pokazują sposób objawiania się Boga człowiekowi. Najpierw poprzez skutki Bóg objawia się rozumowi człowieka, jako pierwsza przyczyna rzeczy, *sub ratione entis*. Potem odpowiednio do dalszych etapów poznania, a więc przez wiarę i w wizji uszczęśliwiającej, Bóg objawia swe życie Boże, *sub ratione deitatis*. A konkretnie poznaniu przez wiarę, wspomaganą rozumem, odpowiada wirtualne objawienie się Pierwszej prawdy, poznaniu tylko przez wiarę odpowiada objawienie formalne, poznaniu przez wiarę, wspomaganą darami Ducha Świętego, odpowiada doświadczenie mistyczne, poznaniu wreszcie uszczęśliwiającemu odpowiada widzenie istoty Boga (*sicut est*)<sup>[12]</sup>.

To zhierarchizowanie etapów poznania przejrzyste i interesujące niepokoi jednak proponowaną właśnie kolejnością. Jeżeli jest to kolejność coraz pełniejszych informacji o Bogu, to podział jest właściwie dobry. Nie może jednak z tego wynikać, że teologia, jako nauka, jest ponad metafizyką, i że po metafizyce i teologii człowiek dopiero dochodzi do wiedzy wlanej, nazywanej teologią mistyczną, która, jak mówi Maritain, polega na poznaniu istotnie nadnaturalnego przedmiotu wiary i teologii, Boskości jako takiej w sposób ponadludzki i nadnaturalny<sup>[13]</sup>. Znaczyłoby to, że po metafizyce i teologii można oczekiwać, jako dalszego etapu, wiedzy wlanej. Taki etap nie przychodzi automatycznie. A poza tym, każda nauka jako zespół twierdzeń metodycznie uporządkowanych, sprawdzonych i komunikatywnych, wprost ujmuje swój przedmiot właściwymi metodami. Jest niezależna od innych nauk. Każdą można osobno uprawiać. Tylko w kulturze człowieka, w jego osobistej wiedzy może wystąpić uhierarchizowanie wiadomości o Bogu, zależnie zresztą od oceny wartości źródła. To uhierarchizowanie nie dotyczy nauk jako zespołu twierdzeń poza intelektem ludzkim. Człowiek musi posiadać wiedzę, którą daje metafizyka, ale z tego nie wynika, że w porządku formalnym teologia musi stać po metafizyce.

Wynika z tego, że intelekt ludzki, odpowiednio przygotowany, może i winien uprawiać każdą naukę osobno. Inną sprawą jest, że łatwiej pojąć twierdzenia mistyki przez wyjaśnienie ich twierdzeniami metafizyki.

W temacie rozdziału przeciwstawione są sobie dwie różne sprawy: mistyka i poznanie Boga, czyli cała jedna dyscyplina naukowa przeciwstawiona szczegółowemu zagadnieniu innej dyscypliny. Mistyka nawet jako nauka głównie należy do teologii. Może jednak należeć do filozofii, gdy, jak wiemy, intelektem badamy fakt kontaktu człowieka z Bogiem. Poznanie Boga jest dziedziną filozofii, ściśle metafizyki szczegółowej, czyli filozofii bytu w jej problemie racji dostatecznej istnienia bytów przygodnych. Poznanie Boga należy też jednocześnie do mistyki. Rozwiązanie zależy od punktu wyjścia. W wypadku tych rozważań punktem wyjścia jest wciąż filozofia.

Scharakteryzujemy wstępnie kilka dalszych terminów, związanych z opisywaniem doświadczenia mistycznego.

Teologia jest nauką, która analizuje i omawia prawdy objawione, która poza tym omawia rzeczywistość w świetle tych prawd objawionych. Inaczej mówiąc, jest to nauka o Bogu, o Objawieniu, o rzeczywistości w świetle prawd objawionych. Przesłankami rozumowania w teologii są główne prawdy objawione. Tymi prawdami teologia argumentuje.

Objawienie jest to szereg prawd, podanych przez Boga człowiekowi jako przedmiot wiary. (Objawienie katolickie jest sformułowane i strzeżone przez Kościół. Należy nie mylić

tego z tzw. objawieniem prywatnym, które jest ludzkim przeżyciem osobistym jakichś przez Boga danych wizji, czy informacji. Poza tym wyrażenie „Bóg objawia się w skutkach” może znaczyć, że rzeczy swoją strukturą wskazują na Stwórcę, tzw. więc objawienie wirtualne u Maritaina. Objawienie formalne to właśnie ów szereg prawd, podanych przez Boga człowiekowi).

Poznanie umysłowe według postawy realizmu i empiryzmu jest ujęciem istnienia konkretnego i utworzeniem pojęcia jego cech konstytutywnych na podstawie uzyskanych przez zmysły o tym konkretnie spostrzeżeń. Poznanie to przeciwstawia się poznaniu irracjonalnemu, np. intuicyjnemu.

Kontemplacja jest aktem ludzkiego co do podmiotu, intelektualnego i połączonego z podziwem poznania przedmiotów.

Kontemplacja filozoficzna występuje wtedy, gdy to poznanie ludzkie co do podmiotu dotyczy naturalnego przedmiotu i jest przyrodzone co do sposobu.

Kontemplacja mistyczna - gdy to poznanie ludzkie co do podmiotu dotyczy nadnaturalnego przedmiotu, ujętego w sposób przyrodzony. Znaczący to, że Bóg sam powoduje, na miarę naszej natury, zrozumienie prawd objawionych. Podkreślony jest tu moment pojęciowy, powodowane przez Boga rozumienie Jego istoty.

Mistyka sensu stricto bada realny i zgodny z naturą poznania ludzkiego, choć co do powodu nadprzyrodzony fakt zetknięcia się człowieka bezpośrednio z istnieniem Boga. Bada po prostu intelektualne doświadczenie tego istnienia.

Doświadczenie mistyczne jest tym oto jednorazowym aktem intelektualnym, lecz w sposób nadprzyrodzony spowodowanego zetknięcia z istnieniem Boga. Różni się od mistyki jak część od całości.

(Mistykę, a więc doświadczenie mistyczne i kontemplację mistyczną, charakteryzuje przewaga poznania nad miłością. Poznanie to ujmujemy jako zrozumienie w kontemplacji mistycznej i jako doświadczenie istnienia Boga w doświadczeniu mistycznym. Chodzi tu oczywiście o akcent. Miłość jest akcentem świętości, poznanie akcentem mistyki).

(Świętość dla aksjologów <sup>[14]</sup> jest wartością w porządku celów człowieka. W katolicyzmie jest obowiązkiem wszystkich wierzących. Sama w sobie jest stanem przynależenia do Boga <sup>[15]</sup>, zjednoczenia człowieka z Bogiem. Teoretycznie nie musi przechodzić w mistykę. Może być świętość bez mistyki, ale nie może być mistyki bez świętości).

Łaska jest nadprzyrodzoną przypadłością natury ludzkiej, jest darem, przez który człowiek uczestniczy w Boskiej naturze. Wyobraźniowo biorąc, byłaby to po prostu między

Bogiem a człowiekiem sytuacja naczyń połączonych. Płynie analogicznie to samo życie, właściwie analogiczna miłość.

Mistycyzm w związku z tym wszystkim jest nazwą mistyki fałszywej lub zatrzymaniem się człowieka przy ascezie, czy wiedzy o mistyce. Jest zatrzymaniem się przy środkach, które tylko prowadzą do mistyki i świętości <sup>[16]</sup>.

W świetle tych sprecyzowań widać jasno, że z problemem poznania Boga od strony uzupełniających się osiągnięć mistyki i filozofii najbardziej wiąże się zagadnienie doświadczenia mistycznego, mistyki sensu stricto i kontemplacji mistycznej. Inne zagadnienia mają znaczenie tła problemowego i znaczenie narzędzia, porządkującego dane historyczne całej duchowości.

Należy poza tym wyraźnie podkreślić różnicę między porządkiem filozoficznym i teologicznym. W teologii poznaje się Boga przez wiarę. Filozofia operuje w swych argumentach rozumowym ustalaniem koniecznego związku między istnieniem bytu a racją dostateczną tego istnienia. Oprócz istnienia, filozofia omawia częściowo naturę Boga. Może się zdarzyć, że teologia posługuje się językiem filozofii. Obie jednak nauki pozostają niezależne. Mają inne metody, cele, swój przedmiot badań. Tym bardziej więc może mylić sugestia Maritaina, wyrosła być może z nastawień filozofii Bergsona, by mimo różnic między typami poznania i naukami widzieć ich hierarchię i zależność.

Oczywiście, najlepiej poznaje Boga mistyk, gdy doświadcza istnienia Boga i uzyskuje, powodowane przez Boga, zrozumienie wiadomości o Bogu przez Boga objawionych. Należy to do teologii. W ogóle do teologii należy mistyka, doświadczenie mistyczne, kontemplacja mistyczna, miłość, świętość, łaska. Filozofii zostaje metafizyka, poznanie umysłowe, kontemplacja filozoficzna, problem natury, osoby i cała wiedza o mistyce. Lecz właśnie ze względu na wiedzę o mistyce można w problemie poznania Boga pytać o to, czy jest możliwe i na czym polega, badane analizą rozumową, doświadczenie Boga.

Nie wystarczy jednak stwierdzenie, że mistyka jest poznaniem jakby doświadczalnym bóstwa <sup>[17]</sup>. I nie wystarczy wyjaśnianie doświadczenia mistycznego terminem mistyka. Nie wystarczy też, gdy dodamy, że mistyka jest „poznaniem bardziej bliskim, doskonalszym tych samych wartości, jakich w wierze poznaje przeciętny chrześcijanin” <sup>[18]</sup>. I wciąż nie wystarczy stwierdzenie, że „poznanie mistyczne różni się od nie mistycznego nie tylko stopniem, ale gatunkowo. (Że) jest ono... (doświadczalnym poznaniem Boga też pojęć i wyobrażeń) według sposobu poznawania aniołów, którzy jako formy czyste poznają Boga bez sądów, bez rozumowania” <sup>[19]</sup>. Wciąż nie jest wyjaśniony mechanizm mistycznego poznania, po prostu proces, w którym poznawcze spotkanie z Bogiem jest doświadczeniem Boga.

Owszem, „postawa mistyczna nie jest badawcza, jest to przeżywanie miłości Boga”<sup>[20]</sup>. Jest to jednak niekiedy także jeszcze w tym życiu, jak mówi św. Tomasz, swoiste quasi oglądanie Bożej istoty<sup>[21]</sup>. Nie jest to oglądanie zupełnie bezpośrednie „jak w wizji uszczęśliwiającej... (ponieważ) oglądanie Boga bezpośrednie na ziemi nie jest nasycające. Bóg bowiem odsłania się w nim duszy nie według proporcji jej uzdolnień, lecz według swego upodobania”<sup>[22]</sup>

Należy wrócić do proponowanej definicji mistyki i kontemplacji mistycznej. Gdy człowiek doświadcza Boga od strony Jego istnienia, wtedy jest mistyka sensu stricte i doświadczenie mistyczne. Gdy poznanie jest powodowanym przez Boga zrozumieniem prawd o Bogu, wtedy chodzi o kontemplację mistyczną.

Sprecyzowanie tych pojęć i rozgraniczenie dziedzin mistyki i kontemplacji wiąże się z zagadnieniem poznania bytu w tomizmie.

Byt jest to każdy konkret, który może być ujęty poznawczo nie od strony konkretności, lecz bytowości. Konkretny ten, istniejący poza podmiotem poznającym, narzuca się władzom poznawczym człowieka w ten sposób, że powoduje kontakt władz poznawczych z sobą. Zaatakowane władze poznawcze człowieka stwierdzają istnienie czegoś poza sobą, czegoś, co wdziera się w wewnętrzny świat podmiotu poznającego. Po prostu wdzierają się do wnętrza władz poznawczych człowieka, odebrane przez kontakt z rzeczą, wrażenia, z których intelekt czynny wydobędzie elementy istotne i wyrazi w pojęciach. A przy okazji tych czynności i równocześnie z nimi, poprzez te właśnie wrażenia, zetknął się istniejący konkret z istniejącym podmiotem poznającym. I nawet dokładniej, nastąpiło zetknięcie się dwu istnień, „styk dwu istnień”<sup>[23]</sup> na terenie *vis cogitativa* lub raczej wprost w intelekcie możnościowym. Istnienie bowiem nie jest pojęciowalne. Nie można go ująć w znak formalny. Można je tylko stwierdzić. I intelekt stwierdza je w sądzie egzystencjalnym: coś jest. Bez pomocy więc intelektu czynnego wprost sam intelekt możnościowy poznaje istnienie, ponieważ jest ono aktem poza-materialnym, takim więc, którego nie musi przekazywać intelektowi możnościowemu, pomagający mu w poznaniu rzeczy, intelekt czynny, dematerializujący spostrzeżenia, przygotowujący pojęciowe elementy jako gatunkowe do recepcji ich przez intelekt możnościowy. Ta recepcja jest istotą poznania. Chodzi o doświadczenie rzeczy jako istniejącej, o doświadczenie więc istnienia. A, oczywiście, zaraz intelekt czynny wydobywa z wrażeń i spostrzeżeń istotne cechy rzeczy, określające jej grupę, gatunek. Tworzy pojęcie. To jest czynność towarzysząca „stykowi istnień”.

Ważne dla rozważań o mistyce i poznaniu Boga jest to wyróżnienie przez współczesną filozofię w samym akcie poznania dwu czynności intelektu: ujęcia istnienia i ujęcia istoty.

„Zwrócenie w teorii poznania uwagi na ten właśnie fakt przypadło w udziale Maritainowi, który recepcję poznawczą, a przez to zjednoczenie poznawcze przedmiotu i podmiotu dostrzegł w powiązaniu istnienia podmiotu poznającego z przedmiotem poznawczym” [24]. Zetknięcie istnienia z istnieniem. Nasze istnienie wtórne, intencjonalne, występujące w postaci działania naszego intelektu, styka się istnieniem rzeczy w nas obecnej” [25]. Doświadczenie bowiem jest zawsze poznaniem przedmiotu obecnego [26].

Doświadczenie istnienia Boga właściwie zostaje wytłumaczone. Człowiek nie zawsze, lecz wtedy, gdy uzyska nadprzyrodzoną pomoc Boga, może swym intelektem możliwościowym zetknąć się z istnieniem Boga. To jest możliwe i filozoficznie wytłumaczalne. Jest to zetknięcie się intelektu e istnieniem rzeczy w nas obecnej: z obecnym w nas Bogiem przez łaskę, bo wtedy przecież dopiero, gdy przebywa w nas Bóg, jest możliwa nadprzyrodzona pomoc, powodująca doświadczenie mistyczne. Możliwe jest właśnie dopiero wtedy doświadczenie istnienia Boga, obecnego w nas, jako bytu. Tę obecność uzasadnia teologia. Gdy się na to zgodzimy, wtedy filozofia podejmując problem może wytłumaczyć mechanizm ujęcia intelektem możliwościowym istnienie obecnego w nas Boga.

Doświadczenie mistyczne jest więc rzeczywiście, co do podmiotu, aktem ludzkiego poznania przedmiotu nadnaturalnego sposobem przyrodzonym. Spowodowanie doświadczenia istnienia Boga jest nadprzyrodzone. Samo doświadczenie jest podmiotowo ludzkie, w sposobie wciąż przyrodzone.

Zwykle mylono doświadczenie mistyczne z pojęciowym poznaniem, które jako ujęcie istoty Boga nie wydawało się możliwe.

Marechal więc przyjmując możliwość jednak bezpośredniego poznania Boga mówił o etapie ponadświadomości, superracjonalnym, gdy znika pojęciowanie, wymagające aktu intelektu czynnego. Mówił o poszerzeniu poznania, gdy inteligencja ludzka bezpośrednio styka się ze swym przedmiotem poznania bez analogii i pomocy wyobrażeń [27]. Przyjmował etap, nie dający się uzasadnić, jakiś stan już nadnaturalny, nie należący do życia przed śmiercią. Gdy się jednak uzna w poznaniu ludzkim różnicę między doświadczeniem istnienia a pojęciowaniem, trudności Marchala obala znikają, a nawet można by przyjąć rozwiązania Marchala przy założeniu, że mówi nie o ponadświadomości, lecz o ujęciu istnienia. Sam Marechal był zależny od tendencji, według których po prostu, gdy mówiono mistyka, myślano o kontemplacji mistycznej, jako jedynym akcie doświadczenia Boga.

Kontemplacja mistyczna jest przewagą zrozumień w poznaniu Boga. Wiadomo jednak z teodycei, że w Bogu utożsamia się istnienie z istotą. Doświadczając więc istnienia mistyk jak gdyby doświadcza jednocześnie istoty Boga. Ale aktem doświadczenia, które jest zetknięciem

intelektu możliwościowego z istnieniem Boga, tym aktem nie ujmuje się istoty, jako zawsze zespołu tego, co konstytutywne. Ujęcie tego jest pojęciowaniem. Pojęciowanie wymaga czynności intelektu czynnego, a tym samym pośrednictwa zmysłów. Takie pośrednictwo nie jest możliwe w wypadku poznawania Boga. Kontemplacja mistyczna więc, jako pojęciowe i bezpośrednie w tym życiu ujęcie istoty Boga, nie jest możliwa z punktu widzenia filozofii. I nie może chyba o tym myśleć św. Tomasz, gdy mówi, że w kontemplacji, którą przeżywamy jeszcze w tym życiu, można dojść, oczywiście w sytuacji specjalnej (*in raptu*), „do ujrzenia Boskiej istoty”<sup>[28]</sup>. Akt ujęcia bezpośrednio istoty Bożej wykracza poza przyrodzoną naturę człowieka. W tym życiu nie jesteśmy przystosowani do wizji uszczęśliwiającej, która, jako nasze życie po śmierci, będzie polegała na bezpośrednim ujmowaniu istoty Boga „twarzą w twarz”, i na czerpaniu Boga według miary naszej pojemności, wyznaczonej przez oddaną Bogu miłość. Tak tłumaczy tę sprawę np. o. Woroniecki: czerpać Boga w takiej mierze, w jakiej oddaliśmy mu miłość. To jednak jest już rozwiązaniem teologicznym. Filozofia wie, że szczytem działalności ludzkiej jest kontemplacja i oczywiście najdoskonalszego przedmiotu, a więc istoty Boga. W tym życiu jednak nie osiągamy tego etapu. Św. Tomasz więc mówiąc o specjalnym w tym życiu ujrzeniu istoty Boga, po prostu także nie odróżnia w mistyce doświadczenia istnienia Boga od ewentualnego ujęcia Bożej istoty<sup>[29]</sup>. Tego ujęcia nie ma w tym życiu. Jest natomiast nadprzyrodzone spowodowanie w człowieku zrozumienia prawd o Bogu. I tak należy rozumieć kontemplację mistyczną: jako właśnie spowodowane przez Boga zrozumienie objawionych prawd o Jego istocie, zrozumienie w sposób pełny w ramach możliwości poznawczych człowieka.

Należy jeszcze tylko dodać, że istota Boża utożsamiając się z istnieniem właściwie ginie jako coś w Bogu osobnego. Wynikałoby z tego, że w ogóle nie jest możliwe poznawcze ujęcie Boga w wiedzy pojęciowej. Intelekt ludzki tak jest ukształtowany, że poznaje osobno istnienie i osobno istotę. Nie wiadomo tylko, czy przystosowanie kiedyś naszych władz poznawczych do oglądania Boga „twarzą w twarz” będzie utrzymaniem znanych nam w tym życiu etapów procesu poznania. Trudność poznania w tym życiu istoty Boga wynika więc nie tylko z konieczności posłużenia się przy pojęciowaniu pośrednictwem zmysłów, co nie jest możliwe w wypadku Boga, lecz jest także uwarunkowana faktem utożsamienia się w Bogu istoty z istnieniem.

Doświadczenie istnienia Boga, bytu z porządku nadnaturalnego, jest aktem poznania, dokonany przez intelekt możliwościowy człowieka w tym życiu, w ramach więc natury człowieka w sposób przyrodzony. Spowodowanie tego poznania jest nadprzyrodzone. Znaczy to, że doświadczenie istnienia Boga nie jest powszechnym udziałem wszystkich ludzi, tak jak

powszechne jest poznanie istnienia konkretów, lecz jest spowodowanym przez Boga procesem. Zwrócenie uwagi na przyrodzony sposób ludzkiego poznania przedmiotu nadnaturalnego włącza do zagadnienia sprawę łaski, która w naturze ludzkiej tkwi jako przypadłość tzw. oboediencjalna. Chodzi tu najpierw o to, aby Bóg działał w człowieku i aby dokonało się uczestniczenie człowieka w Boskiej naturze. Po prostu właśnie sytuacja naczyń połączonych. Życie Boże w człowieku. To nie zmienia faktu substancjalnej odrębności człowieka od Boga. Człowiek jest wciąż osobą w porządku stworzeń i realnie jest różny od swej przypadłości, która należy do porządku nadnaturalnego. Faktem jest jednak przebywanie w człowieku Boga. To przebywanie wyznacza właśnie łaska. I ona stwarza dopiero możliwość zaistnienia nadprzyrodzonego powodu poznania ludzkiego. W każdym więc wypadku mistyka sensu stricte zależy od obecności w nas Boga i stąd słusznie można ją nazwać etapem głębokiego życia religijnego<sup>[30]</sup>.

Maritain rozważa taką mistykę jako zaawansowany etap życia religijnego i stwierdza, że jest ona ujęciem Boskości jako takiej, w nadnaturalny sposób przyjmowaniem wiedzy o Bogu poprzez wiarę, udoskonaloną w jej działaniu darami Ducha Świętego, specjalnie darem rozumu i mądrości. I to jest dla niego właśnie doświadczenie mistyczne<sup>[31]</sup>: poznanie spowodowane, wywołane w sposób nadprzyrodzony<sup>[32]</sup>.

Świetnie Maritain zwraca uwagę na spowodowanie przez Boga doświadczenia mistycznego, ale myli jednak bardzo porządek teologii z filozofią. Wprawdzie mówi, że chodzi mu o omówienie doświadczenia mistycznego w porządku nadnaturalnym, by zrozumieć to doświadczenie w porządku naturalnym, lecz właśnie to rozróżnienie jest pomyłką. Doświadczenie mistyczne w tym życiu jest zawsze czynnością człowieka co do sposobu przyrodzoną. Jest różnica między nadnaturalnym porządkiem a nadprzyrodzonym powodem. Wyjaśnia więc tylko Maritain bardzo interesująco i przejrzyście, że podstawą ontologiczną doświadczenia mistycznego jest łaska w człowieku i zamieszkanie w nim Boga, podstawą działania czy wykonywania doświadczenia mistycznego są dary Ducha Świętego i wywoływane miłością poznanie przez *connaturalite*<sup>[33]</sup>. Nigdzie już potem nie wyjaśni rozumowo doświadczenia mistycznego, jako faktu, który spełnia naturalny człowiek. Sytuacja teologiczna jest przecież w człowieku tylko początkiem i racją pojawienia się nadprzyrodzonego powodu naturalnego poznania Boga, które jest intelektualnym doświadczeniem istnienia Boga, a nie wyłącznie aktem wiary. A dary Ducha Świętego, jak słusznie mówi Maritain, są rzeczywiście dyspozycjami, zapewniającymi człowiekowi dojście do doświadczenia mistycznego, jako do normalnego etapu i szczytu ludzkiego życia 4. Nie zmienia to wszystko faktu mieszania u Maritaina teologii z filozofią. Sam zresztą Maritain



wyznaje, że między mistyką naturalną a nadnaturalną nie można ostatecznie ustalić różnicy. Maritain po prostu nie rozróżnił pojęć, mianowicie że właśnie ludzkie to tyle, co zgodne z naturą człowieka i w ramach tej natury, nadnaturalne czyli B porządku nadnaturalnego, przekraczającego możliwości natury ludzkiej: przyrodzone, a więc ludzkie co do podmiotu, co do sposobu i powodu, nadprzyrodzone czyli ludzkie co do podmiotu i sposobu, a nadnaturalne co do powodu, nadprzyrodzone czyli ludzkie co do podmiotu i nadnaturalnie co do sposobu i powodu. Krótko mówiąc, doświadczenie mistyczne co do podmiotu jest aktem ludzkim poznania przedmiotu nadnaturalnego sposobem przyrodzonym. Terminy „nadnaturalne” i „nadprzyrodzone” dotyczą tego samego porządku. Inny jest tylko akcent. Używając terminu „nadprzyrodzone” akcentujemy sposób, przy terminie „nadnaturalne” akcentujemy przedmiot.

Czym jest doświadczenie mistyczne i obecność Boga w człowieku przez łaskę, wyjaśnia także Gardeil. Akcentuje głównie kontemplację rozumiejąc ją jako akt wiary, oświeconej dotyczącymi intelektu darami Ducha Świętego<sup>[35]</sup>. Pokazuje, że Bóg obecny w człowieku wirtualnie, teraz przez łaskę aktualizuje swą obecność i staje się dla duszy przedmiotem poznania. Dusza zjednoczyła się z Bogiem przez łaskę i przez łaskę może doświadczyć substancjalnie w niej obecnego Boga<sup>[36]</sup>.

Gardeil, Marechal, także np. Picard i Guibert są zwolennikami w misticie bezpośredniego poznania Boga. Do zwolenników poznania pośredniego należy między innymi De la Taile, Maumigny, Saudreau, Garrigou-Lagrange.

Garrigou-Lagrange w „L’habitation de la sainte Trinite et l’experience mystique”<sup>[37]</sup> wyjaśnia, że naszym działaniem poznawczym doświadczalnie dosiegamy Boga, ponieważ łaska przygotowuje duszę do posiadania Bożej Osoby. To doświadczenie Boga jest związane z darem mądrości, występującej razem z miłością, ale nie jest nigdy doświadczeniem Boga bezpośrednim<sup>[38]</sup>. Jest poznaniem właśnie przez miłość i intelektualnym poznaniem poprzez coś innego, co jest pośrednikiem choćby takiego typu, i jak założenie faktu zmysłowych władz poznawczych i ich przedmiotu<sup>[39]</sup>. Najbardziej jednak poznajemy Boga po skutkach miłości, które w nas tworzy.

Tak blisko stąd do ujęć Bernarda z Clairvaux, który poznanie Boga w kontemplacji uważał wprawdzie za akt czysto rozumowy, ale możliwy dopiero po śmierci. W tym życiu poznaje się Boga tylko przez wiarę<sup>[40]</sup>. Poznanie to jest oczywiście wielostopniowe i kończy się ekstazą jako napięciem uczuć i umysłu, towarzyszących mistycznemu zjednoczeniu. Ale właściwie, jak powie Ryszard ze św. Wiktora, poznanie to w swej najgłębszej naturze jednak kontemplacyjne, jest „odpoczynkiem duszy w posiadaniu miłości i prawdy”<sup>[41]</sup>.

Linie myśli św. Bernarda podejmuje w naszych czasach Tomasz Merton. I całą koncepcję mistyki referuje w niezwykle świeżych i czytelnych poradach praktycznych, którymi są jego prace, poświęcone życiu religijnemu człowieka. To nie jest ujęcie teoretyczne, analiza i filozoficzne, od strony więc rozumu ludzkiego, wyjaśnienie doświadczalnego poznania Boga. Wcale to nie umniejsza uroku i głębi prac Mertona. Faktem jest tylko, że w innej linii wyjaśnień należy szukać materiałów do problemu poznania Boga w mistyce. Jest to linia Pseudo Dionizego Areopagity, Ryszarda ze św. Wiktora, Tomasza z Akwinu i nawiązujących do Tomasza: Jana od Krzyża i Teresy Wielkiej. Każdy z tych autorów i wielu innych klasyków mistyki wnosi wiele do problemu, objętego tematem rozdziału. Podejmując ich akcenty Gardeil, Garrigou-Lagrange, Maritain prowadzą rozważania do etapu, w którym można już stwierdzić, że tajemnicze życie mistyczne człowieka, spowodowane w sposób nadprzyrodzony, a więc wywołane obecnością Boga w człowieku, czyli życie głęboko religijne i święte, może uzyskać etap doświadczenia Boga.

To doświadczenie jest czynnością intelektu możliwościowego, ponieważ jest doświadczeniem istnienia Boga. Istnienie bytu jest ujmowane wprost i bezpośrednio przez intelekt możliwościowy przy okazji przejmowania przez intelekt czynny wrażeń, wywołanych obecnością rzeczy. W wypadku doświadczenia istnienia Boga intelekt czynny nie spełnia swych funkcji, ponieważ nie ma przed sobą przedmiotu materialnego. Bóg więc musi spowodować, że intelekt możliwościowy ujmuje jego istnienie. To spowodowanie jest właśnie nadprzyrodzone i wyraża powód poznania. Samo doświadczenie istnienia Boga jest czynnością, która się mieści w naturze człowieka. Fakt spowodowanych przez Boga zrozumień przenosi nas: z mistyki do kontemplacji mistycznej.

Mistyka i kontemplacja, jakkolwiek są czynnościami człowieka, ze względu na nadnaturalny przedmiot i nadprzyrodzony powód poznania Boga należą do teologii. Filozofia jednak w pełni jest kompetentna, aby wyjaśnić akt zetknięcia się władz poznawczych człowieka z istnieniem Boga przy założeniu, że teologia uzasadniła nadprzyrodzoną obecność Boga - bytu w człowieku.

Trudnością jest zawsze fakt dwu różnych porządków: natury człowieka i nadnaturalnej w nim łaski. W każdym razie mistyka należy do nauk teoretycznych, jako wypadkowa teologii i filozofii lub jako filozoficzne wyjaśnienie teologicznego problemu. Praktyka mistyczna jest sprawą świętości.

Między mistyką a świętością jest zawsze, jak już wiemy, ta różnica, że w świętości akcentem głównym jest miłość, w mistyce poznanie. Może być świętość bez mistyki, nie ma praktycznie mistyki bez świętości. Mistyka bez świętości jest mistyką fałszywą,

mistycyzmem, zatrzymaniem się człowieka przy środkach, prowadzących do Boga. W najlepszym razie jest wiedzą o mistyce.

## ROZDZIAŁ IV.

### ROLA MISTYKI W TEOLOGII

#### 4.1. Sproblematyzowanie treści tematu w celu odkrycia kierunku poszukiwania rozwiązań

Ważne dla podjętego tematu, kierującego w dużym stopniu do problematyki metodologicznej, jest stwierdzenie ks. W. Granata, że „dokumenty Kościoła, gdy chodzi o mistykę, mają raczej charakter negatywny, a więc nie dają materiału, który by służył za podstawę do wniosków o jej istocie czy dokładniejszych przyczynach”<sup>[1]</sup>. Stwierdzenie to jest ważne w tym sensie, że ośmiela i zachęca do pojęcia rozważań nad zjawiskiem lub faktem, wciąż prawie dominującym w kulturze współczesnej<sup>[2]</sup>, którym jest poszukiwanie sposobów bezpośredniego doznania Boga. Zarazem stwierdzenie to wyraża stanowisko, że mistyka jest objęta troską Kościoła, że nie ma na jej temat orzeczeń dogmatycznych, że wobec tego można poszukiwać tego, co jest jej istotą i przyczyną, że skoro Kościół w swych dokumentach nie rozstrzygając tego, czym jest mistyka, jednak o niej mówi, to wobec tego istotę i przyczyny mistyki powinien badać teolog.

Wszystko to stawia wobec kilku trudnych problemów. Samo zderzenie nazwy „mistyka” z użytym tu określeniem „bezpośrednie doznanie Boga” ujawnia problem najpierw z zakresu tych terminów: czy bezpośrednie doznanie Boga, nazywane też doświadczeniem mistycznym, wyczerpuje zagadnienie lub fakty, objęte nazwą „mistyka”. Ujawnia z kolei problem przedmiot mistyki i doświadczenia mistycznego. Ten przedmiot w aktualnych dyskusjach nie jest jednoznacznie określony<sup>[3]</sup>. Jeżeli nawet zgodzimy się, że przedmiotem doświadczenia mistycznego jest Bóg, to pozostaje problem - trzeba to tak nazwać - identyfikacji Boga: z kim mistyk zetknął się w swoim doświadczeniu mistycznym. Czy doświadczył swego wyobrażenia Boga, swego przeżycia, czy może jakiegoś bytu, np. kosmosu w jego olśniewającej nieskończoności, który uznał za Boga, określanego w Objawieniu chrześcijańskim? Jak stwierdzić, że „było to doświadczenie mistyczne realnego Boga będącego Trójcą Osób? Taka identyfikacja jest łatwiejsza wobec mistyków chrześcijańskich. Czy jednak doświadczenie mistyczne Boga zdarza się tylko wśród chrześcijan? O doświadczeniu mistycznym mówią też filozofowie Wschodu, grupy hippisujące, uczestnicy happeningów, organizowanych w Polsce przez teatr Grotowskiego.

Czego doświadczają w swych, jak twierdzą, doświadczeniach mistycznych? Kto powinien przeprowadzić identyfikację przedmiotu doświadczeń mistycznych: teolog, czy filozof? Czy wystarczy oświadczenie mistyka? Jeżeli to oświadczenie jest protokołem doświadczenia mistycznego, to jak przeprowadzić badania treści tego protokołu? Czy zastosować metody teologiczne, czy filozoficzne? Jeżeli teologiczne, to jakiej teologii: katolickiej, prawosławnej, protestanckiej, teologii islamu, judaizmu, buddyzmu? Jeżeli posłużyć się metodami filozofii, to której: tomizmu, arystotelizmu, fenomenologicznej lub materialistycznej, może heideggeryzującej wersji neoplatonizmu? Aby to rozstrzygnąć, trzeba także zdecydować, a właściwie rozpoznać, jakiego typu zjawiskiem lub faktem jest doświadczenie mistyczne: czy jest ono odmianą ludzkiego poznania, co przenosiłoby je do warsztatu teoretyka poznania, czy raczej jest wydarzeniem w religijnym życiu człowieka, co przenosiłoby je do warsztatu teologa. Czy jednak religia ma jedną postać, czy raczej jest wiele jej odmian? Czy bada ją religioznawca, socjolog, teolog, czy może filozof?

Problematyzując fakt mistyki nie chciałbym wywoływać wrażenia, że jest to problem nie do rozwiązania. Nie chciałbym też wspierać opinii, że jest to problem łatwy. Podjęty temat zawęża zresztą problem mistyki do jej roli w teologii katolickiej-, ponadto w związku z poglądami ks. W. Granata. Ponieważ jednak chodzi tu o mistykę, zagadnienie mimo wszystko nie jest proste. Wymaga przede wszystkim wytłumaczenie się z pojmowania mistyki i teologii, a zarazem takiego wyjaśnienia, które choćby pośrednio rozstrzygnie zgłoszone trudności. Są to bowiem trudności i ludzi, i filozofów, i teologów.

Tych trudności nie uchylają określenia mistyki, których w Polsce uczymy się z szeroko studiowanych tekstów ks. W. Granata i R. Garrigou-Lagrange'a. Niektórzy sięgają jeszcze do określeń ks. A. Żychlińskiego, do podręczników ascetyki i mistyki, do prac prof. K. Górskiego. Głęboko zainteresowani czytają teksty sławnych mistyków katolickich, literaturę obcojęzyczną i modne teksty mistyków Wschodu. Wystarczającą jednak dozę niepokoju wnoszą ujęcia wielkich w Polsce nauczycieli, właśnie ks. W. Granata i R. Garrigou-Lagrange'a. Ich pojmowanie mistyki należy więc w pierwszej kolejności rozważyć.

#### *4.1.1. Określenie mistyki w tekstach ks. Granata*

Es. W. Granat w swych wypowiedziach o mistyce używa zamiennie najczęściej takich wyrażeń, jak „doświadczenie mistyczne”, „mistyczne doznanie”, „doświadczalne poznanie Boga”<sup>[4]</sup>. Akcentuje więc, że mistyczne doznanie Boga jest po prostu specyficznym poznanie Boga, lecz jednak właśnie poznanie. Mistyka w tym wypadku „byłaby z jednej

strony zespołem aktów, sposobem ich spełniania się i przyczyn, nawet skutków doświadczalnego poznania Boga, z drugiej - byłaby nauką opisującą to specyficzne poznanie. W obu tych znaczeniach, co zresztą nikomu nie przeszkadza, używa się terminu „mistyka” dość powszechnie. Ważne jest tu pojmowanie mistyki jako odmiany ludzkiego poznania.

Zarazem jednak ks. W. Granat uważa, że „słowo mistyczny musi „być tedy zacieśnione do oznaczenia faktów z dziedziny religijnej, ale nawet i to nie daje metodycznej ścisłości, bo zakres pojęć religijnych obejmuje również akty poznawcze rozumu dyskursywnego, obok uczuć i dążeń woli”<sup>[5]</sup>.

W tym stwierdzeniu dość nieostrożnie ks. W. Granat - tak sędzę -jednak utożsamia mistyczne poznanie Boga, właśnie poznanie, z faktami religijnymi, a prościej mówiąc - z religią. Nie ulega wątpliwości, że do faktów religijnych należy także poznanie mistyczne. Nie wynika jednak z tego, że mistyka jest tożsama z religią, gdyż religia nie jest tylko poznaniem Boga. Nie jest także tylko sumą aktów poznawczych, nawet mistycznych, uczuć i woli, skierowanych ku Bogu. Religia jest obecnością Boga w istocie osoby ludzkiej, udziałem człowieka w wewnętrznym życiu Trójcy Osób Boskich, powiązaniem człowieka z Bogiem przez miłość, wiarę i nadzieję. Jest to coś więcej niż akty poznania, uczuć i woli. Jest to spotkanie, wiążące człowieka z Bogiem relacjami, opartymi na istnieniu osób i na takich własnościach, jak prawda i dobro, które posiadają osoby ze względu na to, że są realnie istniejącymi bytami.

Powstaje więc pytanie o różnicę między religią, która jest realną współobecnością Boga i człowieka, spełniającą się w relacjach miłości, wiary i nadziei, a-mistycznym poznaniem Boga, gdyż nie chodzi tu o zwykłe poznanie, które identyfikuje filozof. Jeżeli to mistyczne poznanie jest nawet fragmentem życia religijnego, to trzeba z kolei zapytać, czy jest to fragment istotnie stanowiący to życie, czy tylko współwystępujący drugorzędnie, przypadłościowe. Może zaakcentowanie roli mistyki w życiu religijnym jest tylko pochodną neoplatońskiego terminu „*visio beatifica* - wizja uszczęśliwiająca”, którym określa się nieutralne spotkanie Boga i człowieka „twarzą w twarz”. Trzeba to raz jeszcze rozważyć, aby w wykładzie prawd wiary zidentyfikować treści, które odnoszą się do rzeczywistości Boga, a nie do komentarza.

W problematyce mistycznej zawarte jest właśnie niebezpieczeństwo mylenia doświadczalnego poznania Boga z doznaniem na chwilę stanem zbawienia. Naszą czujność w tej dziedzinie osłabia neoplatońskie wyjaśnienie doświadczenia mistycznego. Sam św. Bonawentura Uważa, że w doświadczeniu mistycznym spełnia się „*actus gloriae* - akt chwały”, doznanie przez chwilę istoty Boga, lecz nie w pełnej „*visio*”, która będzie nam dana

dzięki „*habitus gloriae* - stanowi chwały”. Teraz, w życiu „*in via* - w drodze” tej „*visio*” towarzyszy „ciemność”. Dusza bowiem w doświadczeniu mistycznym jest właśnie „porwana w ciemność - *rapitur in calignem*” [6]. Teza św. Bonawentury dopuszcza więc traktowanie doświadczenia mistycznego jako zakosztowania zbawienia. Musi więc św. Tomasz uznać doświadczenie mistyczne za „*cognitio quasi experimentalis Dei* - poznanie jak gdyby doświadczalne Boga” [7], gdyż uważając człowieka za istniejącą jedność duszy i ciała, a nie za samą duszę, nie widział dla człowieka możliwości poznania przez niego w tym życiu istoty Boga. Człowiek bowiem musi dokonywać swych aktów poznania wychodząc od doznań zmysłowych, a tymi doznaniem nie może ujmować Boga, który jest bytem duchowym. Dziś wiemy, że jest wyjście z tej trudności, gdyż doświadczenie mistyczne można wyinterpretować jako bezpośrednie doznanie przez mistyka samego istnienia Boga, które intelekt możliwościowy ujmuje bez pośrednictwa „*species* - postaci poznawczych”, koniecznych przy poznawaniu przez intelekt istoty bytów. Ujmuje to istnienie, gdy Bóg zjawi się we władzach poznawczych człowieka jako dostępny im przedmiot [8].

Ks. W. Granat, tak wrażliwie uwzględniający całą literaturę omawianego tematu, w swych pracach jeszcze nie nawiązał do propozycji dziś publikujących tomistów. Korzystał z literatury wcześniejszej. Mógł więc napisać, że „mistycy, gdy doświadczalnie poznają Boga, nie widzą Go tak jak Chrystus Pan; w każdym razie są takiemu stanowi bliscy, lub nawet na chwilę jednoczą się bezpośrednio ze Stwórcą” [9].

Bezpośrednie zjednoczenie ze Stwórcą na chwilę, podobne do widzenia Boga, jakie miał Chrystus, to przecież doznanie na chwilę zbawienia. Czy doznawszy zbawienia człowiek może je utracić? Czy w ogóle następuje cofnięcie „widzenia uszczęśliwiającego”? Czy więc można wytłumaczyć doświadczenie mistyczne problematyką „*actus gloriae*” i „*habitus gloriae*”? Może właśnie trzeba je wyjaśnić jako poznanie przez odwołanie się do natury władz poznawczych człowieka, zaktywizowanych w swym działaniu poznawczym przez jawiący im się przedmiot.

Ks. W. Granat traktując doświadczenie mistyczne jako poznanie włączył je najpierw w obszar faktów religijnych. Z tego obszaru mógł łatwo przejść do prawdy o zbawieniu i w tej prawdzie, podobnie jak św. Bonawentura, szukać wyjaśnienia doświadczenia mistycznego. Nieostrożnie zbliżył się do granicy, której nie można przekroczyć: tą granicą jest struktura bytowa człowieka, a także prawda o zbawieniu, które jest widzeniem Boga „*twarzą w twarz*”, niedostępnym nam w życiu „*in via*”. Może z tego powodu, że w tym wypadku po neoplatoniku potraktował człowieka jako układ relacji podobieństwa do Boga, w czym zawiera się błąd przyznania relacjom pozycji zarazem podmiotu, błąd więc utożsamia

przyczyny i skutku, naraził swą tezę na niebezpieczeństwo pomylenia doświadczenia mistycznego ze zbawieniem. Jeżeli bowiem człowiek jest zespołem relacji, nie wyznaczonych różnym od nich podmiotem, wtedy nie ma żadnego bytowego powodu, aby układ tych relacji był stały. Można je wymieniać. Naraża to jednak człowieka np. na utratę zbawienia, z czym nie można się zgodzić.

Wynika z tych rozważań ważny dla nas wniosek także metodologiczny i dydaktyczny.

Teolog musi posłużyć się taką filozofią, która pozwoli mu, jako językiem i rozumieniem rzeczywistości, wyrazić prawdę wiary zgodnie z treścią objawioną. Okazuje się, że neoplatońska koncepcja człowieka, wykorzystana w wyjaśnieniu doświadczenia mistycznego, naraża teologa na pomylenie doświadczalnego poznawania Boga ze zbawieniem, którym jest widzenie Boga „twarzą w twarz”.

Umiejętność uprawiania teologii i nauczania jej uprawiania, podobnie jak w filozofii, nie polega na przekazaniu twierdzeń, na przyswojeniu sobie ważniejszych rozwiązań, na mechanicznym ich przegrupowaniu zależnie od omawianego tematu, lecz na myśleniu konsekwencjami i umieszczeniu badanego zagadnienia w tym zespole problemów, pojęć i twierdzeń, którymi badane zagadnienie można i powinno się analizować. Lekarz np. musi wiedzieć, jakiego narzędzia użyć do operacji oka i jakiego do operacji serca. Teolog także musi wiedzieć, jakiego języka filozoficznego, jakiej koncepcji bytu, jakich teorii teologicznych lub dyscyplin użyć dla zanalizowania np. doświadczenia mistycznego. Wiemy przynajmniej tyle, że zawodzi tu teoria człowieka jako zespołu relacji i zawodzi wiązanie problemu doświadczenia mistycznego z problemem „widzenia uszczęśliwiającego”.

#### *4.1.2. Określenie mistyki w tekstach Garrigou-Lagrange’a*

Według R. Garrigou-Lagrange’a „przez poznanie mistyczne Boga rozumie się to poznanie, które otrzymuje się nie przez spekulację rozumową, czy jedynie przez wiarę, lecz przez szczególne natchnienie Ducha Świętego na modlitwie. Jest to ‘doświadczalne niejako poznanie Boga’, mówi św. Tomasz, pochodzące z wiary ożywionej przez miłość i oświeconej darami rozumu i mądrości. Św. Jan od Krzyża określa je podobnie; ‘Ciemna noc jest to wpływ Boga na duszę, który ją oczyszcza z nieświadomości i niedoskonałości’. Wpływ ten ludzie duchowni nazywają kontemplacją wlaną”<sup>[10]</sup>.

Dla R. Garrigou-Lagrange’a poznanie mistyczne jest także poznaniem, podobnie jak dla ks. W. Granata, lecz raczej poznaniem wlanym, jeżeli otrzymuje się je na modlitwie przez natchnienie Ducha świętego. A może jest ono tylko natchnieniem? Raczej nie, gdyż



powołując się na św. Tomasza R. Garrigou-Lagrange podkreśla, że jest to poznanie niejako doświadczone, swoiście wyznaczone przez wiarę, którą ożywia miłość i oświecają dary rozumu i mądrości. I nieoczekiwanie R. Garrigou-Lagrange stwierdza, że jest to noc ciemna duszy jako oczyszczający wpływ Boga, tożsamy z kontemplacją wlaną.

Jest więc poznanie mistyczne skutkiem natchnienia, udzielanego przez Ducha świętego, jest skutkiem lub zwieńczeniem wiary, powiązanej z miłością i darami Ducha Świętego, jest ciemną nocą duszy i kontemplacją wlaną.

Zapytajmy wobec tego, czy ciemna noc duszy jest poznaniem. Wydaje się, że jest raczej nakierowywaniem duszy na inny przedmiot poznania i dopiero kontakt intelektu z tym przedmiotem będzie stanowił poznanie. Zapytajmy też, czy wiara jest poznaniem. Owszem, wiara jest ukazywana w całym kontekście idealistycznie lub logikalistycznie zorientowanej teorii poznania, dziedziczonej po neoplatonizmie. (W radykalnej wersji tego kontekstu wiara byłaby skutkiem wyłącznie naszego rozeznania i naszych decyzji). Tak wykląda ją nawet św. Tomasz w swym *“De veritate”*. Zarazem jednak ukazuje on wiarę jako relację osobową, która powoduje, że zaczyna się w nas życie religijne, że właśnie staje się w nas obecny Bóg. Wiara wobec tego nie jest związkiem Boga z naszym intelektem, gdyż tę relację nazywamy poznaniem. Jest powiązaniem Boga z istotą osoby ludzkiej, gdyż tam przebywa Bóg, właśnie w człowieku, a nie w jego istotowej własności, którą jest przypadłościowy intelekt. Tak odpowiada też ten sam św. Tomasz i dodaje osłabiając idealistyczny wykład wiary, że jest ona oddziaływaniem na nas Boga, przystosowującym nas do powiązania się z Nim jako Prawdą. Jest to realne powiązanie, a nie tylko ujęcie, nie tylko poznanie, którego skutkiem jest wiedza. Jest więc wiara postacią uobecnienia się w nas Boga. Wiedza o tym i towarzysząca temu decyzja pochodzą z Objawienia, które akceptując kierujemy się do realnie obecnego w nas Boga i dostosowujemy swoje życie do tej rzeczywistej Obecności. Wiara więc i ciemna noc duszy, a przede wszystkim kontemplacja włana nie są w swej istocie poznaniem. Tym poznaniem jest raczej natchnienie. Czy jest ono jednak tożsamy z poznaniem mistycznym, wprost z mistyką? Czy nie ma więc różnicy między doświadczeniem mistycznym i kontemplacją wlaną? Czy nie ma też różnicy między doświadczeniem mistycznym, kontemplacją wlaną, a ciemną nocą duszy i wiary?

R. Garrigou-Lagrange mówi także w swym tekście, że poznanie mistyczne nie jest skutkiem ani wiary, ani rozumowania. Dodaje jednak zaraz, że pochodzi z wiary. Czym więc jest? Dlaczego nie różni się od kontemplacji wlanej, która jest raczej powodowaną przez Boga adoracją Jego w nas obecności. Kontemplacja włana jako adoracja jest więc stanem duszy i odmianą modlitwy, podczas gdy doświadczenie mistyczne jest nagłym, trwającym

tylko chwilę, bezpośrednim doznaniem przez intelekt ludzki Boga jako istnienia. To doznanie mija, podczas gdy kontemplacja wlna, raz uzyskana, trwa w nas dalej przybierając postać modlitwy zjednoczenia bolesnego, ekstatycznego i przemieniającego. Kontemplacja wlna różni się więc od doświadczenia mistycznego. R.Garrigou-Lagrange z naciskiem jednak podkreśla, że istotę życia mistycznego „stanowi kontemplacja wlna i miłość wlna dobroci Bożej” [11]. Utożsamiając mistykę z kontemplacją wlną dodaje ponadto, że są one naszym życiem religijnym: „Normalnym wstępem do życia w niebie”, życia wiecznego, które polega na widzeniu uszczęśliwiającym i miłości nieutralnej, wynikającej z tego uszczęśliwiającego widzenia Boga.

R. Garrigou-Lagrange głosi stanowisko podobne do stanowiska ks. W. Granata i odwrotnie: poznanie mistyczne jest życiem religijnym, jest zarazem wiarą i ciemną nocą duszy, jest kontemplacją wlną. Obydwaj uczeni uważają więc mistykę za przygotowanie lub dążenie do zbawienia. Ks. W. Granat, ufając może św. Bonawenturze, ponadto dodał, że mistyk „na chwilę jednoczy się bezpośrednio ze Stwórcą”, co w języku Bonawentury oznacza doznanie zbawienia.

Nie jestem w stanie uznać tych propozycji za słuszne. Wydaje się, że są one niekonsekwentne, że miesza się w nich języki, dziedziny, teorie, fakty. Szukajmy więc może właśnie konsekwentnego, bardziej spójnego ujęcia i wyjaśnienia, zgodnego z tą rzeczywistością, której dotyczą.

## 4.2. Próba rozwiązywania trudności i poszukiwania odpowiedzi

### 4.2.1. *Sposób badania doświadczenia mistycznego, oraz różnicy między tym doświadczeniem a religią*

Ponieważ zawodzą propozycje teologów z powodu nieustannej zmiany metod badania mistyki i z powodu umieszczenia problemu mistyki w kontekście zagadnień raczej błędnie dobranych, spróbujmy nie zmieniać tych metod i umieścić problem mistyki we właściwym kontekście zagadnień. Jeżeli więc przyjmiemy, że coś jednego nie jest zarazem czymś drugim, a stanowi to przecież regułę w ogóle niesprzecznego ujęcia, to konsekwentnie stosujemy tę różnicę nie głosząc więc, że życie „*In via*” jest zarazem, choćby na moment, żydem „*In visione beatifica*”. Właśnie gubiąc tę różnicę zmieniamy metodę badania, to znaczy rozważamy mistykę z pozycji nietożsamości dwu stanów żyda i zarazem z pozycji tożsamości tych stanów. Jeżeli też głosi się, że doświadczenie mistyczne jest poznaniem, to

pozostaniemy najpierw w obszarze poznania i rozważmy do końca doświadczenie mistyczne jako poznanie, które w tym wypadku jest relacją Boga do naszego intelektu. Jeżeli w tym obszarze zagadnień nie uzyskamy wyjaśnienia, czym jest mistyka, wtedy dopiero przenieśmy ją do obszaru problemu wiary, która w swej istocie jest relacją osobową, wiążącą człowieka z Bogiem na sposób współobecności, a nie poznawczego ujęcia. To poznawcze ujęcie tylko towarzyszy obecności, bez której zresztą nie ma poznania. Jeżeli tak jest, to już widać, że najpierw musi być współobecność, aby z kolei nastąpiło poznanie. I teraz, rozważając współobecność i poznanie będziemy mogli rozstrzygać, w którym zespole zagadnień wyjaśniać doświadczenie mistyczne; w zagadnieniu współobecności, czy w zagadnieniu poznania. Może się okazać, że w obu tych kontekstach. Nie wynika jednak z tego, że współobecność - spotkanie jest zarazem poznaniem. Jeden bowiem stan bytu nie może być zarazem drugim stanem, bytowanie nie może być zarazem ujęciem bytowania, przyczyna nie może być skutkiem, wiedza nie może być tożsama z rzeczywistością.

Aby zdecydować się na badanie doświadczenia mistycznego jako poznania, musimy najpierw ustalić, czy naprawdę doświadczenie mistyczne jest poznaniem. Musimy ustalić, czym ono jest. Jakie mamy dojście do takiego rozstrzygnięcia?

Doświadczenie mistyczne jest dostępne naszemu badaniu, gdy zostanie zakomunikowane przez mistyka. Ten komunikat, protokół, informacja pośredniczy więc w identyfikacji doświadczenia mistycznego. Mistyk opowiada je w określonym języku posługując się jakimś rozumieniem siebie, Boga i tego, co zdarzyło się między nim a Bogiem. Jak wynika z tekstów św. Teresy z Avila, św. Jan od Krzyża, nawet mistyków Wschodu, tego doświadczenia mistyk nie utożsamia z sobą, ani z Bogiem, lecz uważa są coś, co właśnie działo się między nim a Bogiem. Dla kogoś badającego ten problem nie ulega wątpliwości, że według mistyków doświadczenie mistyczne jest wobec tego relacją. Trzeba więc uruchomić sposoby badania relacji.

Znawcy tego problemu wiedzą, że badano relację albo samą w sobie odrywając ją od osób, które łączy, albo identyfikowano ją na podstawie dokładnego ustalenia, czym są byty lub kim są osoby, które tę relację wyznaczyły. Wiedzą też, że badanie relacji oderwanej od podmiotów, które łączy, nie prowadzi do jej zidentyfikowania. Przykładem może tu być relacja poznawania np. intelektualnego. Gdy rozważamy ją samą w sobie, bez odniesienia przynajmniej do bytu poznającego, nie możemy ustalić, czy jest poznaniem ludzkim, anielskim, czy Boskim, gdyż poznanie intelektualne przysługuje wszystkim tym odmianom osób. Charakter tej relacji i jej skutki, czyli wiedza, są różne, gdy podmiotuje ją człowiek, anioł lub Bóg. Możemy jej wtedy przypisać to, czym nie jest i nie to, co powoduje. Także

więc nie można badać relacji, którą jest doświadczenie mistyczne, nie identyfikując najpierw człowieka i Boga, między którymi zachodzi. Decydując się na badanie relacji mistycznej, nie oderwanej od jej podmiotów, określanej właśnie z pozycji tych podmiotów, mamy do dyspozycji rozumienie człowieka i rozumienie Boga, wyrażone w pojęciach, którymi mistyk opisywał swoje doświadczalne zetknięcie z Bogiem. Jego niekiedy nieporadność terminologiczna nie przeszkadza w rozpoznaniu tej rzeczywistości, o której mówi, często nawet ułatwia ustalenie, czy w tym, co nazywa doświadczeniem mistycznym, zetknął się z projekcją swego marzenia, z wrażeniem piękna świata, z przytłaczającą go nieskończonością kosmosu, czy właśnie z rzeczywistym Bogiem.

Wiadomo też, że spotkanie z rzeczywistym Bogiem jest religią i powinien ją omawiać teolog, gdy niezależnie od nazwy swego wykształcenia umie to robić. Jest religią, gdy stanowi osobową więź człowieka z Bogiem, osobową i rzeczywistą. Religia jednak jako ta właśnie więź osobowa, jako przebywanie realne Boga w istocie ludzkiej, jest spotkaniem niewidzialnym i nie odbieranym przez psychikę ludzką, gdyż Bóg jest niewidzialny i z tej racji, że jest samym istnieniem, nie odczuwany w psychice<sup>[12]</sup>.

Bezpośrednio odczuwamy i poznajemy to, co z racji jedności w nas duszy i ciała jest odbierane przez zmysłowo-umysłowe władze poznawcze. Bóg przebywający w istocie człowieka nie jest też bezpośrednio dostępny świadomości, którą stanowi aktywność intelektu i woli. Będąc bowiem w istocie człowieka, nie musi być zarazem w jego władzach. Znakiem więc, że Bóg realnie w nas przebywa jest miłość do Chrystusa i ustanowione przez Chrystusa sakramenty. Trzeba tym znakom zaufać, a w sumie Objawieniu, które dla prawdomówności Boga uznajemy za informację prawdziwą.

Otóż religia, która jest osobową więzią w postaci miłości, wiary i nadziei, jest współobecnością Boga i człowieka, realnie zapoczątkowaną w Chrystusie, który z tego względu dla ludzkich we wszystkich czasach spotkań z Bogiem jest koniecznym pośrednikiem, miarą i drogą, gdyż jako Bóg-Człowiek przystosował w sobie do miary człowieczeństwa nieskończoną obecność Boga. Spotkanie z Bogiem realne, faktyczne, jest pewne na mocy zaufania do Chrystusa, jest rzeczywistością, której bezpośrednio nie można poznać, ani wyrozumować. Jest objawioną relacją.

Może się zdarzyć, że intensywne przeżycie, uświadomienie sobie tej objawionej, realnej w nas obecności Boga, uznamy za doświadczalne poznanie Boga. Faktycznie jednak przecież doświadczyliśmy przeżycia, uświadomienia, może olśnienia, zdumienia, wzruszenia, a nie Boga.

Religia nie jest więc doświadczeniem mistycznym, gdyż nie jest bezpośrednim, nagłym, trwającym chwilę wewnątrz nas, świadomym poznaniem Boga. Jest poza naszą aktualną pamięcią i świadomością rozpoznawanym w znakach sakramentalnych, dłużej lub nieprzerwanie trwającym, nie narzucającym się intelektowi jako doznawany przedmiot, pośrednio akceptowanym przez zaufanie Chrystusowi, przebywaniem w nas Boga, udostępniającego nam przez swą obecność całe swoje wewnętrzne życie Trójcy Osób.

Jeżeli cechy relacji, stanowiących religię, są odwrotne do cech, charakteryzujących doświadczenie mistyczne, to religia lub życie religijne, nawet intensywne, świadomie pogłębione przez wierność Bogu, nie jest poznaniem mistycznym.

Poznanie mistyczne, doświadczalne poznanie Boga jest wobec tego rzeczywistym poznaniem, które polega na świadomym odbiorze przez intelekt możliwościowy jawiącego mu się nagle i na chwilę w nieprzewidzianym czasie Boga, jako odbieranego przez ten intelekt, bezpośrednio dostępnego mu zgodnie z jego naturą i naturą jego działań, przedmiotu poznania. Intelekt ten, jak wiemy z filozofii, jest w stanie odebrać istnienie bezpośrednio, bez pośrednictwa danych zmysłowych, bez pojęć i bez „*species*” jako postaci istoty. Może więc odebrać wprost samo istnienie, którym właśnie Bóg jest, gdy, oczywiście, Bóg zechce swoiście z zewnątrz człowieka lub z obszaru jego istoty, w której przebywa na mocy miłości, wiary i nadziei, znaleźć się w obszarze recepcji intelektu<sup>[13]</sup>.

Dodajmy tu, że intelektem nazywamy obecny w istocie, jako jej możliwość lub władza, podmiot wszystkich w człowieku rozumień i uświadomień, wszystkich zarazem receptywnych i aktywnych w obszarze świadomości działań poznawczych. Wolą nazywamy podobny w sposobie istnienia i naturze, to znaczy obecny w istocie, różny od niej, bezpośredni przedmiot decyzji. Poznanie intelektualne i wolne decyzje wyrażają i ujawniają swoje podmioty, to znaczy właśnie ludzki intelekt i ludzką wolę, związane z istotą człowieka. Urealniając tę istotę istnienie, współstanowiące z istotą jeden byt, ujawnia własności transcendentalne, takie jak jedność, odrębność, realność, dostępność - manifestowanie siebie (metafizyczna prawda), powodowanie wyboru z motywów aksjologicznych (metafizyczne dobro) i piękno jako narzucająca się, akceptowana harmonia czegoś realnego, odrębnego, jednego, podobającego się, gdy zostaje poznane. Jeżeli tak jest, jeżeli uznamy te identyfikacje, to nie ma podstaw, aby woli i decyzjom przypisywać czynności poznawania. Nie ma też podstaw, aby wiarę uznawać za czynność intelektu, a miłość za czynność woli. I wiara, i miłość są przy tej identyfikacji relacjami, podmiotowanymi przez związaną z istnieniem własność prawdy (wiara) dwu osób oraz przez urealniające obie osoby osobne w każdej z nich istnienie (miłość).

Spór, dawniej między szkołą cysterską i szkołą wiktorynów, a teraz między teologami neoplatonizującymi i tomistami, czy doświadczenie mistyczne ma podmiot w miłości (św. Bernard z Clairvaux) czy w intelekcie (św. Tomasz z Akwinu), właściwie jest rozstrzygnięty. Jeżeli doświadczenie mistyczne jest poznaniem, to jego podmiotem jest intelekt, gdyż tak nazywany receptor poznania. Jeżeli mistycy sądzili, że intelekt jest swoiście „zimną” władzą poznania, a doświadczeniu mistycznemu towarzyszy ciepło, napięcie, emocja, i jeżeli uważali, że w zetknięciu mistycznym na etapie „*amplexus*”, jak określił to św. Bonawentura, nie działa już świadomość („*visio*”), lecz poryw, zagubienie, wchłonięcie („*raptus*”), to z tego nie wynikało, że podmiotem doznawania i odbioru jest miłość. Twierdząc, że miłość jest polem doświadczenia mistycznego, popełniali dwa błędy: że miłość, która jest podmiotem decyzji, zarazem nie jest tym, czym jest, lecz czymś innym, a mianowicie podmiotem poznania, a także, że doświadczenie mistyczne jest decyzją człowieka, jeżeli wolę i jej działanie w postaci miłości odróżniali od intelektu. Wola bowiem jest zawsze podmiotem tylko decyzji. Innych działań nie wykonuje. Intelekt zawsze jest podmiotem poznania. I nigdy intelekt nie jest zarazem wolą, a wola zarazem intelektem.

Wynika z tych rozważań, że doświadczenie mistyczne jest ludzkim poznaniem Boga, jako istnienia, poznaniem spowodowanym przez Boga dzięki Jego udostępnieniu się intelektowi człowieka bezpośrednio, bez rozumowań i pojęć, nagle i na chwilę oraz że mistyk wie, iż właśnie doświadcza Boga. Wynika także, że doświadczenie mistyczne jako poznanie, jako więc relacja Boga do intelektu człowieka, nie jest religią, którą stanowi obecność Boga w istocie osoby ludzkiej, odnoszącej się do Boga jako istnienia, prawdy i dobra, wspartymi na tym istnieniu i własnościach transcendentalnych relacjami miłości, wiary i nadziei. Dodajmy, że obecny w człowieku Bóg jako Trójca Osób wnosi zarazem przez Ducha Świętego Jego dary oraz przez Chrystusa łaskę uświęcającą obecności Boga i usynowienia człowieka, zgodnie z posłaniami Osób Boskich, nieustannie dokonującymi się w Kościele, który współstanowimy razem z Chrystusem jako Głową i Duchem Świętym jako duszę Kościoła. Wynika dalej z tych rozważań, że, owszem, doświadczenie mistyczne jest faktem religijnym, lecz w obszarze religii jest jej swoistą przypadłością, faktem drugorzędym, nieistotnym, nie koniecznym przecież do zbawienia, podczas gdy do zbawienia konieczne jest powiązanie z Bogiem przez miłość, wiarę i nadzieję, łaskę uświęcającą i dary Ducha Świętego wraz z nich najświetniejszymi owocami, za które uważa się osiem błogosławieństw. Można w sumie powiedzieć, że istotą doświadczenia mistycznego i w ogóle mistyki jest poznanie, a jego przyczyną jest Bóg udostępniający się intelektowi, lecz Bóg z obszaru religii, powiązany z człowiekiem relacjami osobowymi, Bóg, który w religii jawi się jako Ojciec zbawiający

człowieka, a w doświadczeniu mistycznym jako Byt pierwszy, poddający się recepcji intelektu, lecz z motywu prawie niezrozumiałej miłości.

Kontekst problemowy poznania jest więc właściwym miejscem badania doświadczenia mistycznego, gdyż jest ono poznaniem. Należy je także rozważać jako fakt religijny, lecz zgodnie z jego naturą. Okaze się wtedy właśnie faktem przypadłościowym, drugorzędym, wtórnym, mniej ważnym niż miłość do Boga, wiara i nadzieja.

Nie wynika jednak z tego, że taka odpowiedź tomisty zuboża i „wyziębła” teologię Zachodu. Nigdy bowiem nie zuboża nas i nie wyziębła prawda. A prawda jest taka, że miłość przeogromna i nieustannie wzrastająca, zarazem wiara i nadzieja, stanowi istotę religii, więź z Bogiem tak żywą i właśnie bogatą, że mogłaby teologii Zachodu i katolicyzmowi nadać wymiar największy; niezbędnego, niezastąpionego środowiska osób. Zauważmy bowiem, że relacje osobowe, wiążące osoby ludzkie, są humanizmem. Te same relacje, lecz wiążące nas z Bogiem, przez Niego w nas wywoływane, są religią. Bez tych relacji, bez humanizmu i religii, bez wzajemnej miłości, wiary i nadziei, wiążących ludzi z ludźmi oraz ludzi z Bogiem, człowiek wprost zamiera, jest samotny, dosłownie oddzielony, potępiony. Może po prostu za słabe są nasze więzi miłości, wiary i nadziei, więzi z ludźmi i z Bogiem, i może właśnie dlatego katolicyzm i jego teologia wydają się uboższe i chłodniejsze niż teologia np. Kościołów wschodnich. Sądzę jednak, że bogactwo i ciepło życia religijnego tych Kościołów nie płyną z wyakcentowania mistyki. Nie mogą płynąć, gdyż doznania mistyczne nie zależą od naszej współpracy z łaską, od naszego przygotowania i od naszych decyzji, a ponadto dawane są przez Boga, jak się wydaje, raczej rzadko i - być może - tylko w tym celu, aby człowiek przetrwał ciemną noc duszy, gdy oczyszczona jest miłość, wiara, nadzieja, i człowiek w swym intelekcie zaczyna szukać oparcia nie znajdując go w oczyszczonej, jak gdyby zaatakowanej wierze. Wtedy Bóg daje się doznać intelektowi człowieka i wspomaga obszar jego życia religijnego naturalną pewnością. Szeroką rzeką natomiast wpływa w nas zawsze dostępna nam miłość Boża. Nie można też całej ascezy i ascetyki uznać za mistykę i nie należy nazywać mistyką życia religijnego. Można bowiem wtedy łatwo się pomylić i nasze czynności, decyzje, wybory, zrozumienia, uznać za dawaną nam przez Boga miłość, wiarę, nadzieję. Jeżeli jakaś teologia wspomaga takie nieporozumienie, to rozpoznanie tej pomyłki dopiero u bram „*visionis beatificae*” jest jakże dla nas tragiczną winą teologów, strasznym grzechem cudzym, nie nakarmieniem głodnych Boga właściwą mądrością i właściwym chlebem prawdy.

Jest jednak w teologii Zachodu błędem dydaktycznym to, że nie głosi się ludziom powszechnie treści tekstów św. Teresy z Avila, św. Jana od Krzyża, św. Anieli z Foligno, św.

Brygidy Szwedzkiej, św. Katarzyny Sieneńskiej, całej pięknej i wielkiej dogmatyki, teologii doświadczeń mistycznych, wprost całej Sumy św. Tomasza z Akwinu i treści dokumentów soborowych, niezwyklej teologii Trójcy świętej, darów Ducha Świętego, pełnej chrystologii, eklezjologii, że ogranicza się homilie do naświetlenia czytanych tekstów płytką psychologią i jakże prymitywną aretorologią, czy wręcz charakterologią. Nie ukazuje się bogactwa teologii Zachodu, nawet przemyśleń Mertona. Nie ukazuje się tym samym niezwykłości i atrakcyjności Boga, którym św. Michał Archanioł tak zdumiewająco potrafił się zachwycić. Nie ukazuje się Chrystusa z taką miłością, by porwała i obudziła potrzebę spotkania. Umiał to robić św. Franciszek, św. Maksymilian Kolbe. I wniosek wciąż ten sam: za płytkie jest nasze życie religijne, za słabe są nasze więzi miłości, wiary i nadziei, wiążące nas z Bogiem. A może tylko za płytka jest nasza wiedza teologiczna, znajomość prawd wiary w całej ich głębi i dostojności.

#### *4.2.2. Mistyka a kontemplacja*

Przyznanie mistyce i religii tej samej pozycji i roli w odniesieniach człowieka do Boga, a kolei zrównanie tych dziedzin z kontemplacją włączyć, przynajmniej w tezie R. Garrigou-Lagrange'a, może mieć źródło także w teorii człowieka, pojmowanego jako suma działań. Jeżeli „bowiem człowiek jest sumą działań, wtedy każde z nich ma tę samą pozycję i rolę, w równym stopniu stanowi i wyraża człowieka, zarazem także z siłą równą sile innych działań wiąże człowieka z Bogiem.

W tezie, że człowiek jest sumą działań, zawiera się błąd, polegający na utożsamianiu tego, co istotne, z tym, co drugorzędne, podmiotu z przypadłością, przyczyny ze skutkiem. Działania, jako skutki, są zarazem przyczyną siebie. Utożsamione zostały dwa stany bytu i wobec tego nie można rozpoznać, który z nich jest np. mistyką, a który kontemplacją. Spełnia się addycyjna koncepcja człowieka, która dopuszcza wymianę działań lub relacji, np. tego, co „*in via*”, z tym co „*in visione*”, gdyż człowieka nie stanowi niepowtarzalne tworzywo, lecz obszar wymiennych składników.

Uwalnia od tych błędów teza, że działania tylko wyrażają człowieka, a stanowi go istotnie podmiot tych działań, który jest konieczny, właśnie istotny, wtedy, oczywiście, gdy istnieje. Podmiot działań, nazywany tu istotą, jest swoiście receptywny, co nazywamy możliwością, a więc oczekujący aktów, niesamodzielny. Musi być objęty i urealniony aktem istnienia, gdyż bez niego nie byłby w stanie warunkować działań. Działania ludzkie są fizyczne - materialne, i niefizyczne - niematerialne,, jak np. wzrost, ruch lub myślenie,



decyzja. Także więc podmiot tych działań musi być różny, właśnie materialny i niematerialny. Tych możliwościowych podmiotów nie może urealniać bezpośrednio akt istnienia, gdyż urealniałby możliwość nieokreśloną, z czego wynikałoby, że istnieją byty w swej istocie nieokreślone, nie dające się zidentyfikować. Ponieważ jednak rozpoznajemy człowieka od początku jako człowieka, wobec tego te możliwości wewnątrz człowieka aktualizuje dusza ludzka, nazywana formą lub racją tożsamości człowieka, współkomponująca się z możliwością niematerialną i materialną, tworząc właśnie człowieka jako jednostkowy byt duchowo-cielesny, urealniony zawartym w tej kompozycji aktem istnienia. Tak zidentyfikowany człowiek nie jest strukturą addycyjną, lecz układem elementów podporządkowanych, pierwszorzędnych i drugorzędnych, wśród których pierwsze i nieodzowne jest istnienie, stwarzane przez Boga, urealniające człowieka przez zaktualizowanie w nim istotowej możliwości, ukonstytuowanej pod wpływem zewnętrznych przyczyn celowych w formę oraz możliwość duchową i materialną, podmiotującą przypadłości. Te przypadłości lub własności człowiek posiada zgodnie ze swą istotą. Posiada też własności wyznaczone tym, że istnieje, właśnie własności transcendentalne, które są podmiotami relacji osobowych.

Zgodnie z tak zidentyfikowanym człowiekiem wiara jest relacją, wiążącą osoby poprzez własność transcendentalną prawdy, a poznanie jest relacją wiążącą osoby z intelektem. Skutkiem wiary jest obecność, skutkiem poznania jest wiedza. W świetle tego, doświadczenie mistyczne, które jest poznaniem, daje w wyniku wiedzę w postaci bezpojęciowego doznania istnienia Boga, a religia, jako więź osobowa, spełnia się we współobecności Boga i człowieka. Zasadniczym więc kontaktem człowieka z Bogiem, kontaktem wyjściowym, stanowiącym korzystny los człowieka, jego osobowe środowisko, jest religia jako zespół relacji osobowych. Wtórny działaniem jest doświadczenie mistyczne jako intelektualne ujęcie udostępniającego się nam poznawczo Boga.

Powstaje teraz problem, czy kontemplacja wlna, to znaczy powodowana przez Boga, a nie wypracowana przez człowieka, jest odmianą życia religijnego, czy odmianą mistyki, skoro nie ma tożsamości mistyki i religii. Czy jest więc poznaniem, czy obecnością?

Gdyby kontemplacja była obecnością, musiałaby mieć postać albo miłości, albo wiary, albo nadziei. Byłaby wtedy podmiotowana przez istnienie i własności transcendentalne. Byłaby niepoznawalna bezpośrednio i nie dawałaby się wyrozumować. O tym, że dzieje się w człowieku, musielibyśmy dowiadywać się przez znaki sakramentalne, podobnie jak o religii. Musiałaby też być skutkiem Odkupienia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Objawienie nie potwierdza tego, że Chrystus wysłużył nam kontemplację. Gdyby ponadto

miała postać miłości, wiary lub nadziei, byłaby sobą i zarazem czymś innym, co uniemożliwiłoby w ogóle jej identyfikowanie. Nie może więc stanowić życia religijnego. Może mu ewentualnie tylko towarzyszyć.

Gdyby z kolei była poznaniem w postaci doświadczenia mistycznego, „musiałaby być tym poznaniem nagłym, trwającym chwilę, w nieprzewidzianym czasie. Nie podlegałaby rozwojowi, pogłębieniu, nie wyznaczałaby modlitwy zjednoczenia bolesnego, ekstatycznego, przemieniającego. Miałaby przeciw, sobie wszystkie świadectwa mistyków i tradycję ascetyczną Kościoła.

Jest więc kontemplacja wlna inną niż doświadczenie mistyczne postacią poznania. Nie jest ciemną nocą duszy, gdyż jest poznaniem, a nie jego przedmiotem. Wiemy już bowiem, że w ciemnej nocy duszy chodzi właśnie o zmianę przedmiotu poznania. Pozostaje też w obrębie religii, podobnie zresztą jak doświadczenie mistyczne. Nie może być takim poznaniem, w którym człowiek ujmuje istotę Boga, gdyż w każdym ujęciu przez człowieka istoty muszą pośredniczyć doznania zmysłowe.

Nie może być zresztą działaniem aktywnym, ożyli wypracowującym swe skutki, gdyż właśnie jest wlna, odebrana biernie przez człowieka.

Kontemplacja jest wobec tego świadczeniem intelektu przy akceptacji woli, że między człowiekiem i Bogiem trwa współobecność w postaci miłości, wiary i nadziei. Jest adoracją tej obecności, kierującą człowieka do Boga jako udzielającego się człowiekowi. Nie jest adoracją Boga jako bytu udostępniającego intelektowi akt swego istnienia, gdyż to działanie wyznacza doświadczenie mistyczne. Nie jest tylko wiedzą o istocie kontaktów osobowych, wiążących człowieka z Bogiem, gdyż byłaby wtedy teologią. Jest właśnie świadczeniem i adoracją, tym specyficznym zachowaniem się intelektu, akceptowanym i spełnianym przez wolę, która pozwala trwać w podziwieniu i zachwycie, że właśnie Bóg kocha człowieka <sup>[14]</sup>.

Stwierdźmy już tylko, że właściwym kontekstem problemu kontemplacji, obok zagadnienia poznania, jest także zagadnienie człowieka, pojmowanego jako realnie istniejący duchowo-materialny byt jednostkowy, przejawiający swe człowieczeństwo w przypadłościowym działaniu intelektu i woli oraz w relacjach osobowych.

#### *4.2.3. Teologia i wiara, współobecność i zbawienie.*

Mówi się, że teologia jest wiedzą o Objawieniu, podanym w Piśmie św. i w Tradycji, że jest wiedzą o Bogu żywym, a więc Trójosobowym, wcielonym w Osobie Syna, zbawiającym przez Chrystusa i uświęcającym przez Ducha świętego w obrębie Kościoła, którym są

wszystkie osoby, powiązane z Chrystusem i Duchem Świętym, ukryte w Bogu, Panu i Stwórcy, najlepszym Ojcu. Ponieważ treścią Objawienia i działań Boga żywego jest zbawienie, a zbawienie jest pozostawaniem w nieutralnej współobecności z Bogiem „twarzą w twarz”, można powiedzieć, że teologia jest wiedzą o relacjach objawionych, których celem i zadaniem jest właśnie spowodowanie trwania współobecności. Cele i zadania takie, jak trwanie relacji osobowych są - według mnie - podstawowymi wartościami, tym *quod intellectum et approbatum continuat* <sup>[15]</sup>. Można więc także powiedzieć krótko, że teologia jest wiedzą o wartościach objawionych. Tych właśnie dwu określeń teologii, że jest ona wiedzą o relacjach objawionych lub że jest wiedzą o wartościach objawionych, często używam.

W tak rozumianej teologii wiara jawi się jako relacja osobowa, wywołana w człowieku przez Boga, przystosowująca człowieka do współobecności z Bogiem.

Ujęta przedmiotowo, od strony więc Boga, ta wiara religijna jest najpierw poprzez usłyszenie Objawienia zgodą intelektu i woli na propozycję przyjaźni i zbawienia, podjętą dla prawdomówności Boga. Jako zgoda, jest zarazem ujawnieniem miłości, kierowanej do Chrystusa, co powoduje, że Bóg cały w Trójcy Osób przychodzi i przebywa w człowieku. Bóg, który jest istnieniem, i działa (przebywa) w taki sposób, że jest, gdyż Jego działania w tym jedynym przypadku nie różnią się od Jego istoty, przebywa w istniejącej istocie osoby ludzkiej, właśnie osobowo, nie stanowiąc elementu strukturalnego tej osoby. Gdyby przebywał tylko we władzach duchowych, tylko w intelekcie i woli, człowiek doznawałby nieustannie doświadczenia mistycznego, a jego wola byłaby zgodna z wolą Boga, co równałoby się świętości. Wiara jednak nie jest doświadczeniem mistycznym i nie jest świętością. Wiara więc religijna jest przede wszystkim obecnością Boga w istocie osoby ludzkiej.

Ujęta podmiotowo, od strony człowieka, jest zaufaniem do Objawienia i uznaniem za prawdę obecności Boga w człowieku. Tę obecność, zapoczątkowaną przez miłość człowieka do Chrystusa, nawet gdy ma ona - według Jana XXIII - postać tylko szczerzej wierności prawdzie i dobru, potwierdzają i sprawiają sakramenty, którym towarzyszy modlitwa i pełnienie przykazań <sup>[16]</sup>.

Wydaje się, że proponuję tu teologię, formułowaną zgodnie z treścią Objawienia, a zarazem z realizmem poznawczym i pluralistyczną metafizyką bytu. Ten realizm polega na tym, że przypisuje się bytom poznawanym, a nie intelektowi, uruchomienie działań poznawczych, które są recepcją oddziałującego na nas bytu, a aktywnością tylko w obszarze świadomości, dotyczącą „*species* - postaci” uzyskanych informacji poznawczych. Pluralizm

w metafizyce jest skutkiem jawienia się bytów jako jednostkowych, skomponowanych na sposób podporządkowania stanowiących je tworzyw, nazywanych przyczynami wewnętrznymi, identyfikowanych jako istnienie i istota, ukonstytuowana tak, że podmiotuje przypadłości.

Często jednak spotykamy się z teologią, wiążącą się z idealistycznie lub logikalistycznie interpretowanym poznaniem, oraz z monistyczną lub monizującą metafizyką bytu. Idealistyczna teoria poznania polega na przypisaniu intelektowi uruchomienia działań poznawczych i rozpoznawania bytów za pośrednictwem wiedzy, której analiza wystarcza i jest jedyną drogą do orzekania, czym są byty. W monizującej metafizyce przyjmuje się, że tworzywo bytów wyprzedza je, wcześniej istnieje. Są wtedy one istotowo jednakowe, zróżnicowane tylko drugorzędnie, przypadłościowo. Poszukuje się wtedy tej cechy różniącej dany byt, specyficznej własności, jako zasady jednostkującej. Daje to w wyniku takie tezy, jak np. pogląd w teodycei, że Bóg jest nieskończonością, koniecznością, wszechmocą, albo np. w teorii człowieka, że stanowi osobę jej odniesienia do Boga.

W tej idealistycznie i monizująco ukierunkowanej teologii formułuje się właśnie wykład wiary, nawet zbawienia. Wiara jawi się wtedy jako skutek ludzkiego rozpoznania Objawienia i Boga oraz jako skutek decyzji. Staje się odmianą poznania. Poznanie, dla człowieka intelektualne, uważa się za najwyższy wyraz człowieczeństwa, a zbawienie rozumie się jako przede wszystkim poznawcze widzenie Boga. Dla zgodności z Objawieniem dodaje się, że to rozpoznanie Boga w wierze zapoczątkowuje w nas Bóg, z czego może wynikać, iż nie jest to nasze właśnie poznanie, lecz Boskie, tylko w nas dokonane. Dodaje się też, że poznawcze widzenia Boga właśnie uszczęśliwia, wzmacnia miłość, która z kolei uwrażliwia poznanie. Wciąż rozważa się problem, co jest pierwsze; miłość czy poznanie, wola czy intelekt. Wszystkie odniesienia międzyosobowe uważa się za odmiany poznania i decyzji, działań intelektu i woli, co stanowi główną cechę wspomnianego tu neoplatonizmu. ,

Tymczasem przecież w dobrze zidentyfikowanym człowieku metafizyka realnie istniejących bytów jednostkowych wykrywa także relacje osobowe, które są wiążącą osoby miłością, wiarą, nadzieją, gdy te osoby oddziałają na siebie swym istnieniem, prawdą i dobrem. Te relacje są postacią współobecności osób. Gdy wiążą ludzi, staje się i trwa humanizm. Gdy wiążą człowieka z Bogiem, staje się i trwa religia. Gdy Bóg na zawsze utrwala wiążące Go z ludźmi relacje osobowe, staje się zbawienie jako nieutralna właśnie współobecność Boga i człowieka, największa i najgłębsza potrzeba człowieka i jego szczęście. Poznanie, podmiotowane przez intelekt, raczej może w postaci kontemplacji,

będzie towarzyszącym współobecności i szczęściu widzeniem („*visio*”) pełni udostępnienia się Boga człowiekowi w powiązaniu przez miłość, gdyż wiara i nadzieja już ustaną.

Dodajmy tu, że widzenie („*visio*”) „twarzą w twarz”, a może raczej poznanie „twarzą w twarz”, jeżeli jest to termin jednak biblijny, może przecież oznaczać właśnie współobecność jako wzajemną dostępność, współprzebywanie w zasięgu siebie. Mają one postać miłości. Stąd miłość jako współobecność jest warunkiem ujmowania bezpośrednio istoty Boga dzięki „*lumen gloriae*”. Intelkt ludzki, kontemplujący to spotkanie osób, będzie włączał rozumność człowieka i radującą się spotkaniem wolę w pełne szczęście całej osoby ludzkiej, przylegającej do Boga swym istnieniem, prawdą i dobrem, a nie tylko swym działaniem poznawczym i wolną decyzją.

Wydaje się, że właściwym kontekstem teologicznego problemu wiary i zbawienia jest także realistyczna teoria poznania i pluralistyczna metafizyka bytu, które prowadząc do zgodnej z faktami filozoficznej identyfikacji człowieka i identyfikacji Boga, zarazem ukazując ich spotkanie jako współobecność, a z kolei jako poznanie i akceptację, ułatwiają teologii przekazanie prawd wiary zgodnie z objawioną myślą Boga, gdyż zgodnie z rzeczywistością, którą także jest Bóg.

#### 4.3. Mistyka a teologia (zakończenie)

W całym tym studium swoiście nie wprost, raczej pośrednio, lecz jednak - tak sędzę - bardzo wyraźnie, była ukazywana rola mistyki w teologii, podjęty przeze mnie temat. Była ukazywana mistyka w tym, czym jest, co niekiedy boleśnie odzierało ze złudzeń nasze marzenie o niezwykłości i oczekiwanych zaskoczeniach, o mrokach i jasnościach: „*fascinosum*” i „*tremendum*” na naszej drodze do Boga. Odzierało z tego, co wychodzi od nas, co wymyślone, co nas emocjonuje, aby nie zasłaniało Boga, aby jaśniał Bóg w całej swej prawdzie, dobru i istnieniu. Było to swoiste powodowanie ciemnej nocy problemu mistyki. Była ukazywana zarazem teologia, a jej ciemna noc dotyczyła uwyrażnienia jej odniesień do filozofii. Nie ma bowiem konfliktu między teologią i filozofią, gdyż przedmiotem obu tych nauk jest rzeczywistość. Konflikt powstaje wtedy, gdy teolog, uwyrażniający objawioną rzeczywistość Boga, posłuży się filozofiami, których przedmiotem jest wiedza, kultura i nie byt, lecz jego własność, nie człowiek, lecz jego działania z tym człowiekiem utożsamiane, nie rzeczywistość, lecz jej ujęcie, zniekształcone idealistyczną lub monizującą interpretacją. Formuła mistyki i formuła teologii ukazywała ich rolę wobec siebie.

Dopowiadając wprost rozwiązanie stwierdzmy, że rola mistyki w teologii to przede wszystkim dwa problemy:

1. Zaniedbanie dydaktyki, wykładu mistyki w powszechnym nauczaniu religii i teologii. Jest to zaniedbanie ukazywania wielkich realizacji katolicyzmu i wielkich przemyśleń teologicznych. Powstaje mylące przekonanie, że katolicyzm jest tylko prawniczy, tylko aretorologiczny, może przyziemny i nudny. Brakuje właśnie ukazania pełnego wymiaru wspaniałości Boga i uszczęśliwiającego skutku Jego działań w człowieku, spełniania się - w nieutralnym utrwaleniu - najgłębszej w człowieku potrzeby miłości jako współobecności z osobami, stanowiącymi właściwe i konieczne do życia „*in via*” i „*in visione*” środowisko szczęścia.

2. Staranne studia. Identyfikujące mistykę, które pozwolą ciekawiej i pełniej ukazać doniosłość religii, moc i wagę osobowych powiązań człowieka z Bogiem, dzięki czemu teologia, jako ludzka refleksja nad objawioną myślą Boga, zdystansuje, wbrew pozorom, zagrażający jej dydaktyzm, zawsze czasowy i zmienny, na rzecz orientowania badań wymogiem prawdy, jako wierności rzeczywistości stworzonej i objawionej. Brzmi to paradoksalnie, lecz wiąże się z taką tezą dydaktyczną, że budzi zaufanie i najmocniej porusza sama prawda, samo dobro, sama miłość, bardziej niż zabieg atrakcyjności, oddziaływania na emocje i wyobraźnię.

Badania nad mistyką mogą być powodowaniem ciemnej nocy teologii, oczyszczającej ją do poziomu służenia ludziom pełnym blaskiem prawdziwych wyjaśnień, kierujących do Boga. Tylko bowiem Bóg uszczęśliwia człowieka.

## ROZDZIAŁ V.

### KONTEMPLACJA CZY DZIAŁANIE

5.1. Językowy, historyczny, filozoficzny, teologiczny (materiał wyjściowy problemu kontemplacji i działania)

*5.1.1. Zależność znaczenia terminów od rozstrzygnięć (filozoficznych material językowy)*

Samo rozumienie kontemplacji i działania, jako używanych przez nas słów lub terminów, często uzależniamy od znaczenia dwu innych terminów, bardzo popularnych w naszym myśleniu, wprost nienaruszalnych w kulturze europejskiej, a mianowicie od terminów /teoria i praktyka.

Przez teorię rozumie się na ogół poznanie dla samego poznania, aby tylko wiedzieć. W związku z tym znaczeniem słów teoria, kontemplacja jest pojmowana jako zastygnięcie w tym, co wiem, tylko doskonalenie wiedzy i jej podziwianie. Przez praktykę rozumie się ludzką aktywność, reagowanie na potrzeby i sprawy ludzi, podanie natychmiast chleba głodnemu, wody spragnionemu, udzielenie pomocy choremu, odpowiedzi pytającemu. W związku z tym znaczeniem słowa praktyka, działanie jest pojmowane jako coś użytecznego, jako zachowanie człowieka bardziej ludzkie, jako kierowanie się miłością, a nie samą zimną wiedzą.

Gdy z kolei, i słusznie, wiedzę i poznanie zwiąże się z intelektem, a aktywność i praktykę z wolą, wtedy teoria i kontemplacja zostają uznane za intelektualistyczną postawę człowieka, natomiast praktyka i działanie za postawę woluntarystyczną. Intelektualizm traktuje się jako nieużyteczny, nieludzki, egoistyczny, pomijający życzliwość wobec ludzi i miłość, nie przekształcający świata i człowieka. Woluntaryzm uważa się za słuszną postawę ludzką, za kierowanie się w życiu dobrocią i miłością, decyzjami zmieniającymi świat i człowieka.

W samym więc porządku kojarzenia znaczeń, w czynności rozumienia kontemplacji i działania, w samym myśleniu często rozstrzygamy, czym jest kontemplacja i czym jest działanie. Kojarząc kontemplację z teorią, poznanie, wiedzą, intelektem, intelektualizmem, decydujemy, że jest ona działaniem izolującym człowieka, odrywającym go od innych ludzi,

kierującym tylko do prawdy oderwanej od życia. Kojarząc działanie z praktyką, aktywnością, decyzjami, wolą, woluntaryzmem, nabywamy przekonania, że jest ono użyteczne, wiążące ludzi, powodujące ich spotkanie w życzliwości, dobroci i miłości. Wybieramy więc i zalecamy działanie. Nieufnie odnosimy się do kontemplacji godząc się jednak, aby niektórzy ludzie ją uprawiali i owszem - informowali nas czasem, czym jest prawda. Nie uważamy jednak tej wiedzy o prawdzie za czynnik bezpośrednio zmieniający i ulepszający życie. Sądzymy, że nie ma wyraźnego związku między wiedzą i życiem, poznaniem i decyzjami, kontemplacją i działaniem. Użyteczność działania wydaje się nam bliższa ludziom. Opowiadamy się po stronie działania na niekorzyść kontemplacji lub nie jesteśmy zdecydowani, co wybrać i zalecać: kontemplację czy działanie. W samym po prostu porządku myślenia rozstrzygamy wybór kontemplacji lub działania, a często nie podejmujemy decyzji nie mogąc znaleźć rozstrzygających argumentów.

Problem kontemplacji i działania, rozstrzygany tylko w obszarze znaczeń, w porządku sensu słów i terminów, w samym myśleniu, wymaga -jak to odczuwamy - różnego; od myślenia kryterium, które upatruje się w użyteczności. Jest to zrozumiałe, gdyż znaczenie dwu terminów, będące tylko myślaną treścią, można zróżnicować wyłącznie aksjologicznie, to znaczy przypisując jednemu z tych znaczeń uznaną przez nas wartość, w tym wypadku użyteczność. Praktyka, związana z wolą i dopuszczająca woluntaryzm, zostaje więc o wybrana aksjologicznie, przy pomocy naszej oceny, a więc znowu ostatecznie naszym myśleniem, popartym decyzją.

Wybór działania i woluntaryzmu na niekorzyść kontemplacji i intelektualizmu ma jednak źródło nie tylko w samym myśleniu, operującym znaczeniami, które musi się różnicować aksjologicznie przez wartość użyteczności lub nieużyteczności. Ma takie źródło w swoistym usamodzielnieniu kontemplacji i działania, w potraktowaniu ich jako oderwanych od człowieka stylach życia lub ideałach, formujących osobowość ludzką.

Nie pamięta się, że kontemplacja, wiązana z poznaniem, kierującym do prawdy, i działanie, wiązane z decyzją, kierującą do dobra, są przejawami człowieczeństwa, że wobec tego ich rozumienie zależy od rozumienia człowieka. Wybór kontemplacji lub działania powinien więc być rozstrzygany nie na drodze precyzowania sensu terminów, wiązania ich z aksjologią, określania ideału osobowości, lecz przez wyjaśnienie tych przejawów człowieczeństwa w filozoficznej identyfikacji człowieka.

Znaczenie terminów ustalono kompilacyjnie i addycyjnie (kontemplacja, teoria, poznanie, wiedza, intelekt, intelektualizm działanie, praktyka, aktywność, decyzje, wola, woluntaryzm). Wybór zdecydowano aksjologicznie użyteczne, nieużyteczne). Uznano



myślenie, a nie praktykę, mimo że przyznano jej pozycję ideału i zalecaną postawę życiową, za coś pierwotnego, wprost za naturę człowieka. Zinterpretowano więc człowieka. Idealistycznie i jakby broniąc się przed tym zalecano mu działania, kontaktujące go z ludźmi. Przyjęto, że wola kieruje do bytów i że intelekt kieruje tylko do znaczeń i sensów. W związku z tym samą kontemplację, jako czynność intelektu, zinterpretowano poznawczo. Nie zauważono, że może być ona przejawem nie poznania, lecz obecności, odrębnego od poznania i doniosłego sposobu udzielania się sobie osób w relacjach właśnie osobowych, które nie są poznaniem, lecz wyznaczonymi przez istnienie i własności transcendentalne odniesieniem miłości, wiary i nadziei.

Nieporozumienia na temat kontemplacji i działania mogą więc ponadto mieć źródło w zagubieniu teorii obecności, poszerzającej metafizykę człowieka, zawężoną do- idealistycznej i poznawczej wykładni kontemplacji, która jest przeciwieństwem wzbogacającym człowieka, podobnie jak działanie, zespołem relacji, wiążących osoby.

To, czym jest kontemplacja i czym jest działanie, należy ustalać w oparciu o metafizykę człowieka, zidentyfikowanego jako istniejący, duchowo-cielesny, rozumny i wolny byt jednostkowy a nie w oparciu o pojmowanie człowieka jako wyłącznie świadomości, myślenia lub wolności. Wtedy kontemplacja da się pojąć jako uobecnienie się bytów, warunkujące zareagowanie na głodnych, spragnionych, chorych, pytających a nie tylko jako zastygnięcie w podziwianej wiedzy.

### *5.1.2. Pogląd św. Tomasza z Akwinu na życie kontemplacyjne i życie czynne (materiał historyczny)*

Potoczne rozumienie kontemplacji jako -zastygnięcia w podziwie dla oderwanej od życia prawdy, skłania na ogół do wyboru działania. Przed taką konsekwencją bronili ludzie teologowie. Studiując dzieje konfliktu między kontemplacją i działaniem dowiadujemy się, że teologowie ukazywali związek kontemplacji z miłością, głównie na terenie tzw. kontemplacji wlanej, określanej za św. Janem od Krzyża jako „poznanie miłosne Boga”<sup>[1]</sup>. Właśnie miłość usprawiedliwia kontemplację. Samej kontemplacji nabytej nie umieli wybronić. Chronili ją przez związek z kontemplacją wlaną. Uważali ją za drogę do tej kontemplacji wlanej i za nabytą modlitwę skupienia<sup>[2]</sup>. Doszli do tych odróżnień przyjmując w oparciu o myśl Platona i Arystotelesa określenie św. Tomasza z Akwinu, że kontemplacja „jest prostym intelektualnym widzeniem prawdy - *simplex intuitus veritatis*”<sup>[3]</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu, także wiązał kontemplację z miłością i działaniem. Uważał, że wola podejmuje decyzje na skutek ukazania jej przez intelekt prawdy jako dobra, które może wybrać. Samą kontemplację rozumiał jako przeniknięte umiłowaniem poznanie.

Zanim bliżej ukażemy pogląd św. Tomasza zauważmy, że takie on interpretował kontemplację jako poznanie, wiedzę o prawdzie, jako działanie intelektu. Nie jest to wyłącznie błędem. Nie głosił tezy, że ludzkie myślenie odrywa od działania, że aksjologicznie rozstrzygamy użyteczność także kontemplacji. Nie usamodzielniał kontemplacji, nie uważał jej za ideał osobowości. Idąc jednak za ogólnie przyjętą wykładnią neoplatońskich ujęć Pseudo-Dionizego Areopagity, poznawczo interpretował kontemplację i szukał jej związków z działaniem, intelektu z wolą, nie pamiętając, że kontemplację można umieścić nie tylko w kontekście poznawczym, lecz także i może raczej w kontekście obecności. Znał przecież problem obecności. Wiedział, że Bóg staje się dostępny ludziom nie tylko przez poznanie, lecz także przez obecność, o czym pisał w „*Summa Theologiae*” I, 8, 3. W kwestiach o kontemplacji zaufał Pseudo-Dionizemu i tradycji neoplatońskiej, zdominowanej interpretacją teoriopoznawczą. Dziś wiemy, że neoplatonizm jest głównie teorią obecności.

I znowu, zanim bliżej ukażemy neoplatońską i tomistyczną teorię obecności, jako kontekst teorii kontemplacji, rozważmy pogląd św. Tomasza z Akwinu na życie kontemplacyjne i życie czynne.

Św. Tomasz uważa, że człowiek przejawia swoje ludzkie życie w poznawaniu i rozumnym działaniu. Niektórzy jednak ludzie wolą kontemplację prawdy, inni raczej zewnętrzne działania. Z tego względu trzeba odróżnić życie kontemplacyjne i życie czynne<sup>[4]</sup>. Zgadza się to zresztą z podziałem intelektu na teoretyczny i praktyczny, na intelekt, którego celem jest poznanie prawdy, i na intelekt, którego celem jest działanie zewnętrzne<sup>[5]</sup>.

Rozważając życie kontemplacyjne św. Tomasz pisze, że życie to przypisuje się tym osobom, które dążą do kontemplacji prawdy. Samo dążenie jest działaniem woli, gdyż dotyczy celu, który jest jej przedmiotem. W związku z tym trzeba przyjąć, że życie kontemplacyjne w swej istocie jest czynnością intelektu, ze względu jednak na powód, który skłania do tej czynności, należy do woli. Skłania do kontemplacji pożądanie, oczywiście, umysłowe, wywołane miłością wobec tego, co poznawane, albo wprost miłością wobec samego poznawania. Ody człowiek osiąga to, co kocha, wtedy się cieszy, życie kontemplacyjne spełnia się więc ostatecznie w umiłowaniu<sup>[6]</sup>. To umiłowanie i radość z poznania prawdy należą do życia kontemplacyjnego tylko wtórnie, przypadłościowe. Istotnie bowiem to życie spełnia się w rozważaniu prawdy<sup>[7]</sup>. Do prostego ujęcia tej prawdy („*ad intuitum simplicis veritatis*”), jako końcowego aktu poznania, człowiek dochodzi po szeregu

czynności poznawczych. Ten końcowy akt, w którym spełnia się kontemplacja, daje jedność życiu kontemplacyjnemu i stanowi kontemplację prawdy („*est ipsa contemplatio veritatis*”) [8].

Ponieważ kontemplacja jest celem całego ludzkiego życia i stanie się doskonała w życiu przyszłym, nasze życie kontemplacyjne pierwszorzędnie polega na kontemplacji prawdy boskiej, dostępnej nam w sposób niedoskonały. Polega też na kontemplacji dzieł boskich, prowadzących człowieka do poznania Boga. Możemy powiedzieć, że kontemplacja obejmuje aż cztery porządki: cnoty moralne, takie jak umiłowanie i radość, inne oprócz kontemplacji czynności poznawania, kontemplację dzieł boskich, kontemplację prawdy boskiej. Tej prawdy aktualnie w tym życiu nie dosiegamy, gdyż poznanie ludzkie zawsze jest poznaniem zmysłowo-umysłowym, co nie pozwala ujmować wyrażonej w tej prawdzie istoty Boga [10]. Pełne jednak życie kontemplacyjne, niedoskonałe na ziemi i doskonałe po śmierci, polega na kontemplacji Boga. Skłania do tej kontemplacji miłość. Z tego względu radujące umiłowanie, obecne w kontemplacji, ma źródło nie tylko w samym kontemplowaniu, odpowiadającemu naturze człowieka, który właśnie ze swej natury pragnie poznawać, lecz także ma źródło w miłości boskiej, przewyższającej każdą inną miłość [11].

Rozważając życie czynne św. Tomasz podaje, że polega ono w swej istocie na działaniu, wyznaczonym osiągniętymi cnotami moralnymi. To działanie, odnoszące się do innych osób, polega z kolei na tym, aby przykładem tych cnót kierować innych ludzi do dobra. Cnoty moralne, kierujące do dobra, właśnie istotowo należą do życia czynnego, wtórnie i przypadłościowe przysposabiają nas do życia kontemplacyjnego.

Spośród tych cnót na pierwszym miejscu trzeba wymienić sprawiedliwość, gdyż dzięki niej następuje odnoszenie się do siebie osób [12]. Wymienić tu też trzeba roztropność, która przysposabia do działań moralnych, jako do celu życia czynnego [13]. Do życia czynnego należy także nauczanie, gdyż polega ono na działaniu. Jest bowiem głoszeniem prawdy, którą przejmuje ktoś poprzez usłyszany znak i albo ją wewnątrz kontempluje ciesząc się jej rozważaniem i miłowaniem, albo ją przekazuje innym [14].

Porównując życie kontemplacyjne z życiem czynnym św. Tomasz uważa, że życie kontemplacyjne jest doskonalsze niż życie czynne. Oparte jest bowiem na tym, co w człowieku najcenniejsze, mianowicie na jego intelekcie i dotyczy intelektualnie ujętych przedmiotów poznania. Będzie też dłużej trwało niż życie czynne, gdyż także po śmierci człowieka. Daje pełniejszą radość, większą samowystarczalność. Budzi większą miłość. Jest odpoczynkiem i uspokaja. Dotyczy tego, co Boskie, podczas gdy życie czynne dotyczy tego, co ludzkie. Jest bliższe naturze człowieka, który swym intelektem pragnie wiedzy, życie

czynne bowiem dotyczy mocy, które są wspólne także zwierzętom i jak gdyby wyłącza nas z tego, co przede wszystkim ludzkie. A ponadto Chrystus pochwalił wybór Marii, kontemplującej Jego słowa <sup>[15]</sup>.

Życie czynne, rozważane samo w sobie, podlega życiu kontemplacyjnemu. Rozważane w odniesieniu do nas, wyprzedza życie kontemplacyjne, gdyż porządkując uczucia i namiętności przygotowuje nas do kontemplacji <sup>[16]</sup>. Życie czynne wyraża się i spełnia w miłości bliźniego. Życie kontemplacyjne spełnia się w umiłowaniu Boga <sup>[17]</sup>. Jest także z tego względu doskonalsze.

Podsumowując pogląd św. Tomasza musimy stwierdzić, że odróżnienie życia kontemplacyjnego od życia czynnego i przewagę życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym oparł on na dwu zasadach: na filozoficznej tezie o pierwszeństwie intelektu wśród władz zmysłowych człowieka oraz na teologicznym zakwalifikowaniu miłości do Boga jako wyprzedzającej miłości do ludzi. Obie zasady są właściwie słuszne. Jest w nich może tylko ta niedokładność, że przecież w filozoficznie ujętym człowieku intelekt i wola, poznanie i decyzja, w równym stopniu wyrażają człowieczeństwo, a teologicznie ujęta miłość do Boga i miłość do ludzi wzajemnie na siebie wskazują. Może ta właśnie niedokładność zmusiła św. Tomasza do związania kontemplacji z poznaniem, intelektem i Bogiem, a działania z decyzjami, wolą i człowiekiem.

Teorię obecności przenieśmy do metafizyki i teologii człowieka oraz do metafizyki i teologii Boga.

Św. Tomasz głosi, że doskonalsza jest kontemplacja niż działanie. W naszych czasach uważa się, że działanie lepiej niż kontemplacja służy ludziom i Bogu. Szukajmy więc dalej drogi do rozstrzygnięcia, co wybrać; kontemplację czy działanie. A może obie drogi razem.

### *5.1.3. Metafizyka człowieka podstawą zrozumienia kontemplacji i działania*

#### *(materiał filozoficzny)*

a. Dość powszechnie w naszej kulturze, lecz błędnie określa się człowieka jako świadomość lub wolność. Określenie, że człowiek jest świadomością, znaczy, że całą aktywność poznawczą, która jest zarazem działaniem jakiegoś podmiotu, uznano za sam podmiot, za istotę człowieka. Znaczy to dalej, że człowiek jako świadomość jest w swej istocie sumą działań, a więc sumą relacji, wyjaśniających, kim jest człowiek. Inaczej mówiąc, w tej koncepcji człowiek jest tym, co czyni.

Stanowisko, według którego same czynności, same relacje stanowią człowieka, wyklucza różny od tych działań ich podmiot. One same są zarazem działaniami i podmiotem działań. Są czymś i zarazem tym czymś nie są. Zachodzi tu tożsamość przyczyny i skutku.

Zidentyfikowanie człowieka jako świadomości i podobnie jako wolności, jako więc sumy działań, uznanych za samodzielny podmiot, ma źródło w tradycji platońskiej i neoplatońskiej, według których człowiek jest albo odbiciem wzoru, stałym odniesieniem do swego ideału, albo jest miejscem na linii odległości między krańcami kosmosu, sumą jedności i wielości, mierzoną podobieństwem do dobra i do Boga, samym tym podobieństwem będącym przecież relacją. Uznanie człowieka za świadomość jest w tej tradycji przewagą skrajnego intelektualizmu lub racjonalizmu. Uznanie człowieka za wolność jest w tej tradycji przewagą woluntaryzmu.

b. Dość powszechnie w naszej kulturze i zgodnie z faktami określa się człowieka jako istniejący, duchowo-cielesny byt jednostkowy, przejawiający swoje człowieczeństwo w rozumności i wolności. Rozumność pozwala samodzielnie poznawać, wolność pozwala podejmować decyzje. Poznanie umożliwia człowiekowi kierowanie się do prawdy, decyzje wiążą nas z dobrem. Poznanie i decyzje są więc działaniami człowieka, czymś wtórnym, zapodmiotowanym w różnej od działań istocie.

Stanowisko, według którego czynności nie stanowią istoty człowieka, wymaga opisania najpierw podmiotu i w jego świetle identyfikowania działań. Trzeba na przykład ustalić, kim jest człowiek w swym istnieniu i istocie, aby móc wyjaśnić, czym jest kontemplacja i działanie, i nie odwrotnie. Zgodnie z tym stanowiskiem człowiek nie jest sumą działań poznawczych, ani nie jest sumą działań wolitywnych. Nie jest ani świadomością, ani wolnością. Człowiek jest tylko świadomy i wolny. W świadomości i wolności właśnie przejawia siebie jako istniejący, duchowo-cielesny podmiot, będący podstawą poznawania i decyzji.

Zidentyfikowanie człowieka jako istniejącego i samodzielnego podmiotu pochodzących od niego i niesamodzielnymi działań, jako więc duchowo-cielesnego bytu jednostkowego, który samodzielnie poznaje i podejmuje wolne decyzje, ma źródło w tradycji arystotelesowskiej, a dziś głównie w tradycji tomistycznej, różnej od arystotelizmu, gdyż opartej na rozumieniu bytu jako istniejącego, a nie będącego wyłącznie istotą, realną dla Arystotelesa bez aktu istnienia.

Tomizmem więc jest ta filozofia, w której identyfikuje się byty jako posiadające w sobie, niezależnie od naszego ich poznania, wewnętrzne przyczyny ich realności i tożsamości. Te przyczyny są tym, z czego ten byt jest w stanowiących go, niepowtarzalnych elementach

koniecznych, czyniących byt jednostkowy właśnie bytem realnym i tożsamym z sobą. Wewnętrzne przyczyny bytu jednostkowego, ujmowanego więc dystrybucyjnie, a nie kolektywnie, z kolei identyfikuje się jako istnienie i istota, jako wewnątrz-bytowy powód realności i wewnątrz-bytowy powód tożsamości. Takie zidentyfikowanie bytów i stanowiących je przyczyn wewnętrznych wyklucza monizm jako tezę o wspólnym tworzywieniu bytów i stanowi odczytywanie ujawnianego przez byty pluralizmu jako tezy o niepowtarzalnym w bycie zespole stanowiących go archai (istnienie i istota), komponujących się właśnie w jednostkowy byt o wewnętrznej jedności, która polega na współzależności archai, a nie na dowolnej ich addycji. Wszystkie te fakty prowadzą do mniej czytelnego, lecz dającego się wyrozumować układu przyczyn zewnętrznych bytu jednostkowego, do jego działań i relacji z innymi bytami, do jego własności transcendentalnych, wyznaczonych przez istnienie (jedność, realność, odrębność, prawda, dobro, piękno) i do jego własności kategoryalnych, wyznaczonych przez istotę (intelekt, wola, doznanie, działanie, rozciągłość, widzialność, rozwój), przede wszystkim jednak do jego istnienia, scalającego zespół przyczyn wewnętrznych i własności w jeden byt jednostkowy.

To dziwne, że św. Tomasz, który wypracował tak znakomitą, zwartą, konsekwentną metafizykę bytu jako istniejącego, teorię wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn bytu, teorię obecności, w zagadnieniu kontemplacji wypowiada sądy, które wskazują, że niekiedy pojmuje człowieka jako będącego w swej istocie tylko intelektem, tylko myśleniem, tylko świadomością. Nie korzysta też z teorii własności kategoryalnych i transcendentalnych. Własności transcendentalne, wyznaczając w człowieku relacje osobowe, powodują uobecnianie. Tak dziś myślimy. Tak korzystamy z przemyśleń św. Tomasza.

c. Korzystając z tomistycznej metafizyki człowieka, jako istniejącego, duchowocieleśnego bytu jednostkowego, ujawniającego swe człowieczeństwo w rozumności i wolności, możemy powiedzieć, że w człowieku zawiera się wewnętrzna przyczyna jego realności, właśnie istnienie, bez którego człowiek byłby tylko poglądem, teorią, fikcją, złudzeniem. Jest realny, ma więc w sobie powód realności.

Realny człowiek nie jest jednak tylko istnieniem. Także przecież działa. A ponieważ działania nie bytują bez podmiotu, jest wobec tego w człowieku oprócz istnienia także istota, jako podmiot działań i powód tożsamości człowieka. Ta istota jest niesamodzielnym zespołem możliwościowym i dzięki temu komponuje się z istnieniem, jak aktem, w byt i jednostkowy. Uprzyczynował jej realność wewnętrzny w bycie akt istnienia.

Ponieważ człowiek poznaje, decyduje, jest widzialny, rozwija się, pracuje, wnioskujemy z tego, że istotą człowieka stanowi zarówno możność duchowa, podmiotująca

myślenie i decyzje, jak i możliwość materialna, podmiotująca widzialność, rozwój fizyczny, pracę. Obie te możliwości” są aktualizowane przez bezpośredni akt, nazywany formą, który scala z sobą obie te możliwości w jedną istotę, urealnianą w człowieku przez zapoczątkowującego istnienie. Gdybyśmy nie uznali obecności formy w istocie człowieka, jako zasady aktualizującej możliwość, musielibyśmy przyjąć, że istnienie jest urealnianym aktem możliwości nieaktualnej i nie określonej, nie scalonej w typowo ludzką istotę. Teza o nieokreślonej możliwości wprowadzałaby w monizm lub w pogląd, że istota człowieka nie jest jego istotą, gdyż właśnie jest nieokreślona, nijaka. Tymczasem w bytowym obszarze człowieka wszystko jest ludzkie, także możliwościowa istota, będąca formą, możliwością duchową i możliwością materialną, związane i urealnione zapoczątkowującym człowieka aktem istnienia.

Ody tę wewnętrzną zawartość człowieka jako bytu jednostkowego rozważamy w aspekcie genetycznym, pytając, z czego co pochodzi, wyjaśniając więc współzależności zawartych w człowieku elementów bytowych, to musimy stwierdzić, że zapoczątkowuje człowieka akt istnienia, który aktualizuje w sobie proporcjonalny do siebie akt formy o charakterze możliwości, gdyż tylko pod tym warunkiem nie powtarza siebie. Ta forma z kolei aktualizuje możliwość duchową i możliwość materialną współtworząc z nimi istotę.

Forma, razem z możliwością duchową, jako podmiotem myślenia i decyzji, stanowi duszę, gdy zaktualizowało ją istnienie człowieka.

Aktualizowana przez formę możliwość materialna razem z własnościami fizycznymi, dla których jest podmiotem, stanowi ciało, samo w sobie niesamodzielne bez formy, a realne wtedy, gdy razem z duszą i poprzez nią urealni je akt istnienia, jednoczący wszystkie te elementy bytowe w jednostkowego człowieka.

Akt istnienia zapoczątkowujący człowieka i aktualizujący jego istotę, jest z tą istotą powiązany. Nie jest więc niezależny. Jako zależny, nie jest sam z siebie. Jest wobec tego stworzony. Wskazuje też na swą zewnętrzną przyczynę sprawczą, którą jest niezależny od przyczyn byt, będący samym istnieniem. Stanowiąc samo istnienie, jest dzięki temu właśnie niezależny w istnieniu. Jest bowiem w swej naturze realnością. Zidentyfikowanie przyczyny sprawczej istnienia jednostkowego pozwala przyjąć tezę, że zawarte w człowieku istnienie stworzone, wchodząc w budowę człowieka nie jest przyczyną siebie. Ma na zewnątrz człowieka źródło swej realności.

Istota człowieka, aktualizowana przez zapoczątkowujące człowieka istnienie, staje się dzięki istnieniu realna. Istnienie, które urealnia, nie tworzy jej tożsamości, jej bytowego skomponowania w istotę ludzką. Sama też nie może być dla siebie przyczyną swego

skomponowania, gdyż nic nie może być przyczyną siebie. Muszą więc być na zewnątrz człowieka powody ukonstytuowania się istoty w istotę ludzką. Te powody nazywamy przyczynami celowymi. Są to realne byty przygodne, a nie cele, gdyż cele są zadaniami już istniejących bytów. Tymczasem przyczyny celowe wyznaczają strukturę istoty, aby dzięki istnieniu współstanowiła realnego i tożsamego z sobą człowieka. Identyfikując przyczyny celowe istoty człowieka, z charakteru skutków wnosimy, że tymi przyczynami celowymi dla ciała są geny rodziców, organizm matki, tlen, ciepło, pożywienie. Tymi przyczynami celowymi dla duszy, która co do istnienia nie zależy od ciała, muszą więc być substancje czysto duchowe, wprost aniołowie <sup>[18]</sup>.

Tak zidentyfikowany człowiek w jego istnieniu i istocie oraz w jego przyczynach zewnętrznych, ponadto z tymi przyczynami zewnętrznymi nawiązuje relacje kategoriałne, gdy podmiotują je istoty dwu bytów, a także relacje osobowe, gdy podmiotują je dwa byty swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi. Skutki relacji kategoriałnych są sprawiane, skutki relacji osobowych są uobecnianie.

I właśnie w tym obszarze relacji kategoriałnych i osobowych trzeba szukać rozwiązania problemu kontemplacji i działania. Kontemplacja stanie się świadczeniem intelektu i woli o spełnianiu się obecności osób, a działanie jej ochroną przez metonoię i humanizm.

#### *5.1.4. Chrystus drogą zrozumienia kontemplacji i działania. (Materiał teologiczny)*

W swym przemówieniu podczas Mszy świętej na placu Zwycięstwa w Warszawie, papież Jan Paweł II przypomniał, że Chrystus jest drogą człowieka do Boga, że „człowieka (...) nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa” <sup>[19]</sup>. Nie można wobec tego bez Chrystusa do końca zrozumieć także kontemplacji i działania. Właśnie kontemplacja i działanie Chrystusa mogą nam pomóc w zrozumieniu kontemplacji i działania człowieka.

Ksiądz A. Żychliński w swym studium pt. Jezus Chrystus, zamieścił rozdział pt. „Kontemplacja Chrystusa” <sup>[20]</sup>. Nie można więc nie rozważyć treści tego rozdziału pisząc o kontemplacji i działaniu.

Według ks. A. Żychlińskiego Chrystus jako Bóg i zarazem Człowiek, jedna osoba boska o naturze boskiej i ludzkiej, „posiadał równocześnie wiedzę niestworzoną i wiedzę stworzoną”<sup>[21]</sup>, boską i ludzką. Posiadał więc zgodnie z naturą ludzką „poznanie intelektualne”, gdyż Pismo święte wyraźnie mówi, że Chrystus dziwił się (Mt 8,10),



rozmawiał, stawiał pytania (np. Mt 21,24-29). Każdy intelekt może osiągnąć „trojaka wiedzę: wiedzę nabytą, wiedzę wlaną i wiedzę żywota wiecznego”, oglądanie Boga „twarzą w twarz” w widzeniu uszczęśliwiającym. Ludzki intelekt Chrystusa także posiadał te „trzy rodzaje wiedzy stworzonej. Bo czyżby Słowo nie miało ludzkiej swej naturze udzielić wszystkich doskonałości, jakie zdolna jest przyjąć” [22].

Chrystus posiadając pełnię łaski, posiadał od chwili swego zaistnienia „wiedzę uszczęśliwiającą”, oglądanie Boga „gwarzą w twarz”. Znaczy to także, że ogarniał „pełnię prawdy”, bezpośrednio poznawał istotę Boga. Z tego względu, w pełni poznając Boga, Chrystus jasno widzi cel swego życia, swoje posłannictwo i „wykonuje je z absolutną konsekwencją”. Już apostołów i uczniów zdumiewa „jednolitością, jasnością, konsekwencją” swego działania. Nas także uderza to, że „całe życie Chrystusa jest jasne, zwarte, wykończone; wszędzie i zawsze wie On, czego chce. Całe Jego postępowanie, każde słowo, każdy czyn nosi na sobie wyraźne piętno prawdy, prostoty, celowości, wierności sobie, konsekwencji. (...) Kto widzi Boga twarzą w twarz, ten wie, skąd idzie i dokąd zmierza, tego życie jest jasne, proste, celowe, tego wola porwana miłością uszczęśliwiającą nie może zejść z prawej drogi” [23].

Chrystus więc „otrzymał wraz z niestworzoną łaską zjednoczenia osobowego wszelką pełnię łask stworzonych (...); do tych łask należy także widzenie uszczęśliwiające. Chrystus jest pełen łaski i prawdy. (...) Jest sprawcą naszego zbawienia. Zbawienie zaś nasze polega na bezpośrednim widzeniu Bożej istoty oraz na szczęśliwości, która rodzi się z widzenia Boga. Stąd wniosek, że Chrystus posiada we własnej duszy wszelkie łaski, które prowadzą nas do żywota wiecznego, a przede wszystkim sam żywot wieczny, czyli bezpośrednią intuicję istoty Bożej. Przecież przyczyna sprawcza musi zawierać w sobie całą doskonałość, jaką posiada skutek. (...) Z drugiej zaś strony dusza Chrystusa, zwłaszcza w czasie męki, przepełniona była najwyższym cierpieniem i najgłębszym smutkiem (...). I otóż to współistnienie w duszy Chrystusa najwyższej szczęśliwości i największego cierpienia, najpełniejszej radości i najgłębszego smutku jest (...) jednym z cudów wypływających ze zjednoczenia osobowego” [24].

Chrystus miał także pełną wiedzę o stworzeniach. Ujawniał ją jednak nie na miarę miłości, lecz na miarę posłannictwa. Wybierał to, co służyło zbawieniu. Wybierał, a więc był wolny. Kochał Boga w sposób konieczny, jako samo w sobie Dobro. Kochał Boga w sposób wolny, jako Dobro, które jest celem stworzeń i miarą miłości do stworzeń. Miłość do Boga w sposób konieczny oznacza, że znając Boga nie można pełniej niczego ukoochać. To jest także wolny wybór, zgodny z wiedzą, z działaniem intelektu, z rozumieniem prawdy.

Chrystus posiadał ponadto wiedzę wlaną o Bogu i o stworzeniach. Tego nie mógł być pozbawiony Jego ludzki intelekt. Dzięki tej wiedzy poznawał wszystko w świecie rozumień Boskich. Widział dobro i zło ludzkich działań. Ta wiedza wлана była więc dla Chrystusa źródłem radości i smutku.

Chrystus posiadał też wiedzę nabytą, uzyskując ją dzięki działaniu władz poznawczych zmysłowych i intelektualnych. Dodajmy teraz, że wszystkie odmiany wiedzy w pełnej harmonii wyznaczały działania Chrystusa.

Ponieważ „kontemplacja w najwłaściwszym i pełnym znaczeniu jest bezpośrednim oglądaniem prawdy”<sup>[25]</sup>, Chrystus, dzięki widzeniu istoty Boga, całą swą wiedzę, zarówno uszczęśliwiającą, jak i wlaną oraz nabytą, realizował na poziomie kontemplacji. Oglądał pełną prawdę w Bogu i w stworzeniach.

Ponieważ z kolei, tak jasno ujmując prawdę, wybrał ją jako swe najwyższe Dobro, uzyskał właśnie tę zdumiewającą jedność życia, jego konsekwencję, zgodność myślenia i działania. Tej zgodności nie zakłóca radość i smutek, szczęście i cierpienie. Są one tylko znakiem właśnie jedności poznania i decyzji, kontemplacji scalającej działania.

Jedność kontemplacji i działania w życiu Chrystusa jest dla nas wskazówką i drogą. Nasza o tym wiedza, o kontemplacji Chrystusa prowadzi do wniosku, że nie ma konfliktu między kontemplacją i działaniem. Nie musimy wybierać kontemplacji czy działania. Możemy realizować je jednocześnie.

## 5.2. W kierunku jedności kontemplacji i działania

### 5.2.1. *Zmiana perspektywy wyjaśnień*

Jedność nie oznacza tożsamości. Oznacza zgodność składników. Nie jest to jednak zgodność addycyjna, przypisująca wszystkim składnikom równość rangi i roli, pełnienia tych samych funkcji. Jest to zgodność podporządkowania. W tak pojętej zgodności, miłość nie pełni czynności poznawczych, nie jest naturą kontemplacji. Rozumienie lub widzenie prawda nie jest miłością, nie jest naturą działania. Nie są więc niezależnymi od siebie, addycyjnie występującymi czynnościami i nie zastępują się wzajemnie w pełnieniu funkcji innego podmiotu. Działanie jest podporządkowane rozumieniu. Rozumienie scala działania. Kontemplacja uruchamia miłość, ukazuje jej prawdę, jako dobro, a więc cel dążenia.

Św. Tomasz z Akwinu podobnie rozumiał jedność jako podporządkowanie według niego istnienie sprawia realność możliwości, dusza aktualizuje ciało, intelekt ukazuje woli prawdę jako dobro. Wola jest samodzielnym autorem decyzji, lecz nie ona rozpoznaje cel i

przedmiot wyboru. Poznaje je intelekt. Wola korzysta z jego informacji. Jest podmiotem decyzji, a nie podmiotem poznania.

W samym jednak zagadnieniu kontemplacji i działania także św. Tomasz podejmuje trudności, które wskazują, że kontemplację i działanie traktuje często addycyjnie. Uważa przecież, że kontemplacja polega na rozważaniu prawdy i że działanie polega na kierowaniu innych ludzi swymi cnotami do dobra. Przypisuje tym czynnościom addycyjnie niezależne podmioty. Zarazem jednak jakby dopuszcza, że działanie rozpoznaje i sprawia cele, a kontemplacja jest sprawianiem dążenia i ujęciem. Szuka też tu związków i zależności. Odróżnia więc istotowe i przypadłościowe ujęcie kontemplacji i działania. Istotowo ujęta kontemplacja jest poznaniem prawdy. Ujęta przypadłościowo jest umiłowaniem. Istotowo ujęte działanie jest ujawnieniem cnót, które kierują innych do dobra. Ujęta przypadłościowo jest przygotowywaniem do kontemplacji, gdyż skłania do dążenia ku prawdzie. Można się z tym wszystkim zgodzić i zobaczyć tu sposoby uzgodnienia czynności intelektu z czynnościami woli.

Pozostaje jednak niepokój, że kontemplacja i działanie są tu niekiedy rozważane raczej w obszarze znaczeń, że argumenty na rzecz pierwszeństwa kontemplacji są aksjologicznym wyliczeniem jej zalet, że intelekt i wola są rozważane poza samym człowiekiem, a jeżeli nie są oderwane od człowieka, to sam człowiek został zinterpretowany idealistycznie, jako przede wszystkim myślenie, że wobec tego ta kontemplacja uzyskała i musiała uzyskać identyfikację czysto poznawczą.

Zmiana perspektywy wyjaśnień będzie więc polegała na związaniu kontemplacji i działania z człowiekiem i jego relacjami, na odróżnieniu relacji poznawczych od osobowych, na włączeniu w te analizy teorii obecności i w związku z tym, na postawieniu innych trochę akcentów w samym rozumieniu kontemplacji i działania. Osoba i kontemplacja Chrystusa ośmieli do uwyrażnienia jedności kontemplacji i działania. Zniknie przeciwstawienie intelektualizmu i woluntaryzmu. Miłość Boga i miłość bliźniego wyraźniej będą się dopełniały.

### *5.2.2. Czym jest kontemplacja*

#### **5.2.2.1. Kontemplacja ujęta filozoficznie**

Człowiek, który jest istniejącym, duchowo-cielesnym bytem jednostkowym, dzięki duchowości intelektualnie poznaje i w sposób wolny decyduje. Poznanie i decyzje wyrażają nasze człowieczeństwo i wskazują, że człowiek jest osobą. Będąc realnie istniejącym bytem

jednostkowym i zarazem osobą, człowiek wyraża swe człowieczeństwo, owszem, w poznaniu i w decyzjach, lecz przecież także w relacjach osobowych.

a. Relacje poznania i decyzji.

Poznanie i decyzje są relacjami, bezpośrednio podmiotowanymi przez intelekt i wolę człowieka, gdy byt jako prawda i dobro uruchomi w nas czynności tych władz, związanych z istotą człowieka, która przez intelekt i wolę poznaje i decyduje.

Wyakcentowanie w człowieku intelektu prowadzi do intelektualizmu, który może być idealistyczny albo realistyczny. Idealizm pojawia się wtedy, gdy intelektowi przypisze się uruchomienie czynności poznawania. Realizm zachodzi wtedy, gdy wywołanie w intelekcie czynności poznawania przypisze się bytowi jako prawdzie. Wyakcentowanie w człowieku woli prowadzi do woluntaryzmu, który także może być idealistyczny albo realistyczny. Woluntaryzm idealistyczny polega na tezie, że wola inicjuje czynność decyzji i że w tej czynności uznając coś za dobro zarazem je swoiście poznaje. Nazywa się tę czynność poznaniem przez miłość. Woluntaryzm realistyczny sprowadza się do przekonania, że byt jako dobro pobudza wolę do działania i że ona bez kontaktu z intelektem odbiera to dobro wiedząc dzięki miłości, co odbiera. Ta czynność także jest nazywana poznaniem przez miłość. Zaskakuje właśnie w woluntaryzmie to utożsamienie decyzji i poznawania. Poprawniejsza byłaby teza o zależności decyzji od poznania przy bytowej odrębności woli i intelektu, co można nazwać intelektualizmem integralnym.

Cechą czynności poznawania i decyzji oraz ich znakiem rozpoznawczym jest sprawczość. Znaczy to, że dzięki tym relacjom byt, poznawany jako prawda i wybierany jako dobro, sprawia w intelekcie wiedzę, której tam nie było, oraz sprawia w woli usprawnienie, którego nie było i które dzięki powtarzaniu pozwala człowiekowi łatwiej trafiać na dobro. Może to usprawnienie woli w wyborze dobra, trafiać na dobro, niektórzy filozofowie uznali za swoistą zdolność woli do poznawania bez pomocy intelektu, właśnie za poznawania przez miłość.

Należy tu podkreślić, że wola, jako podmiot wyboru w ten sposób, że byt jako dobro uruchamia jej czynność decyzji, nie może być zarazem podmiotem poznania, gdyż nie może zachodzić tożsamość dwu bytów lub podmiotów. Ta tożsamość usuwałaby różnicę między poznaniem a decyzją. Podobnie intelekt, jako podmiot poznawania w ten sposób, że byt jako prawda uruchamia jego czynność odbioru informacji o tym, czym byt jest, nie może być zarazem podmiotem wyboru, gdyż wtedy poznanie byłoby zarazem decyzją.

Jest więc konieczne przyjęcie bytowej odrębności woli i intelektu oraz przyjęcie współzależności w spełnianych czynnościach; intelekt rozpoznaje prawdę i ukazuje woli byt jako dobro, które dzięki tej informacji wola wybiera. I z tego względu nie można uniezależnić czynności woli od czynności intelektu. Są one różne ze względu na podmiot i przedmiot. Należą jednak od siebie, jako czynności tego samego człowieka, który poznaje i decyduje. Ze względu więc na bytową jedność człowieka, nie na tożsamość, lecz właśnie jedność jego duszy i ciała, trzeba przyjąć współzależność czynności intelektu i woli przyjmując ich odrębność jako podmiotów różnych czynności zmierzających do różnych przedmiotów, sprawiających odrębne skutki; intelekt uzyskuje wiedzę, wola usprawnia się w wyborze dobra.

Czynności poznania są jednak różnorakie, podobnie jak czynności woli. Zależy to od sposobu, w jaki daje się poznawać byt.

Poznanie, rozważane od strony podmiotu-intelektu, może być prostym ujęciem, które człowiek wyraża w pojęciach i słowach. Może być ich łączeniem, wyrażanym w sądach i zdaniach. Może być rozumowaniem, prowadzącym do rozumień i wniosków, które nie narzucają się we wcześniejszych czynnościach poznawczych. A właśnie rozumowania i to głównie na temat realnie istniejącego „bytu są typowo ludzkim poznaniem.

To poznanie, rozważane od strony przedmiotu-bytu, oczywiście w aspekcie filozoficznym, jest zawsze wywołane przez ten „byt, który daje się ująć w czynnościach zmysłowo-intelektualnych. I chodzi o to, aby to było poznanie nie tylko relacji, wiążących nas z tym bytem, nie tylko jego własności kategoryalnych i transcendentalnych, lecz także samego bytu, podmiotującego własności i relacje. Chodzi też o to, aby nie określać bytu z pozycji własności i relacji, lecz te własności i relacje identyfikować z pozycji bytu. Skutek poznania, którym jest wiedza o relacjach, własnościach, bytach i ich wewnętrznej zawartości i w przyczynach zewnętrznych, nie powinien być tylko sumą pojęć lub sumą sądów, lecz wynikiem rozumowań, pozwalających ująć prawdę. Tę prawdę intelekt wyrozumowuje, informuje o niej wole, która tę prawdę czyni przedmiotem swego wyboru.

Zachodzi więc takie spotkanie. Intelekt zetknął się z bytem w jego transcendentalnej własności prawdy i dzięki rozumowaniu. Wola zetknęła się z bytem w jego transcendentalnej własności dobra dzięki decyzji. Między bytem w jego własności prawdy a intelektem powstała relacja poznania. Między bytem w jego własności dobra a wolą powstała relacja decyzji. Skutkiem relacji poznania jest wiedza, zawarta w intelekcie. Skutkiem relacji decyzji jest sprawność, pozwalająca woli trafiać na dobro.

I teraz człowiek chce trwać przy poznanej prawdzie oraz chce trwać przy wybranym dobru. Do tego trwania przy prawdzie, które nazywa kontemplacją, mobilizuje swój intelekt. Tymczasem intelekt dokonując nowych czynności poznawczych zmienia przedmiot poznania, nie trwa przy poznanej prawdzie. Człowiek odnosi wrażenie, że kontemplacja jest czynnością trudną, że uwagę intelektu może zatrzymać jakaś prawda wyjątkowa. Człowiek szuka pomocy w decyzjach. Przypuszcza, że wola będzie wierniejsza dobru, mobilizuje więc ją do trwania przy dobru. Tymczasem wola informowana przez intelekt dokonuje nowych decyzji, nie trwa przy raz wybranym dobru. Niektórzy filozofowie rezygnują więc z tezy o współpracy intelektu z wolą. Zostawiają intelektowi zmianę przedmiotów poznania i wyznaczają woli rolę trwania przy dobru na mocy jej osobnego rozeznania, nazywanego właśnie poznaniem przez miłość. Niezdecydowanie woli leczą także jej odniesienia do wyjątkowego dobra. Tą wyjątkową prawdę i wyjątkowym dobrem jest Bóg. W naszym ludzkim życiu intelektualne wyrozumowanie Boga także jednak nie powoduje stałego trwania przy tej Prawdzie, ani wybór Boga jako- Dobra nie zapewnia stałego przy Nim trwania. Intelekt wciąż zmienia przedmiot swego poznania. Wola wciąż zmienia przedmiot swej decyzji. Św. Tomasz nie rezygnując z tezy o współpracy intelektu z wolą, kontemplację wiąże z decyzją z intelektem, a działanie z wolą. Przedmiotem kontemplacji jest prawda i głównie Bóg, przedmiotem decyzji woli jest kierowanie ludzi do dobra, którym ostatecznie jest także Bóg.

Kontemplacja jest tu więc pojmowana jako trwanie intelektu przy poznanej prawdzie. Samo poznanie jest podzielone na dwa etapy; na rozumowanie i na kontemplację. Zapewnieniem odrębności kontemplacji od rozumowania jest zmiana przedmiotu poznania; przedmiotem rozumowania jest każdy byt, także Bóg, przedmiotem kontemplacji jest głównie Bóg, który powinien powodować trwanie przy sobie poznającego intelektu, św. Tomasz doda, że człowiek kocha to, co poznaje, właśnie prawdę i że wobec tego kontemplacja, jako trwanie poznania prawdy, spełnia się ostatecznie w umiłowaniu. Św. Tomasz nie głosi tezy, że decyzja jest zarazem poznaniem, głosi jednak pogląd, że poznaniu przypadłościowo towarzyszy miłość, jako skutek czynności woli. Przyjmuje ponadto, że prawda jest istotą bytu. Jeżeli tym bytem jest Bóg, którego istoty nie można w tym życiu bezpośrednio poznać, wtedy kontemplacja nie dotyczy istoty jako prawdy, lecz wiedzy o istocie.

Musimy wobec tego przypomnieć, że także według św. Tomasza miłość nie jest podmiotowana przez wolę, lecz że będąc relacją osobową jest podmiotowana przez istnienie osoby. I że związek woli z bytem jako dobrem daje w wyniku nie miłość, lecz sprawność woli trafiania na dobro. Podobnie poznanie, będąc relacją wiążącą byt jako prawdę z intelektem, daje w wyniku wiedzę. Intelekt może więc zawsze wykonywać czynności poznawania, nie

może jednak przekształcić tej czynności w trwanie, gdyż trwanie ograniczałoby poznanie, zubożałoby wiedzę. Wynika z tego, że kontemplacja nie jest trwaniem intelektu przy poznanej prawdzie, ani trwaniem woli przy wybranym dobru. Wynika także, że kontemplację należy przenieść do innego zespołu odniesień, właśnie w obręb relacji osobowych. Ponadto należy przypuszczać, że pomyłono kontemplację z poznaniem mistycznym i z wiedzą uszczęśliwiającą. Ma to źródło w tym, że wszystkie odniesienia, wiążące byty, wyjaśniano tylko czynnościami intelektu i woli. Owszem, te czynności wyrażają nasze człowieczeństwo, ale człowieczeństwo ponadto wyraża się w relacjach osobowych. Kontemplacja nie wiąże się wyłącznie z poznaniem i decyzjami, lecz przede wszystkim uobecnianiem się sobie osób.

#### b. Relacje osobowe

Aby wykazać, że pomyłono kontemplację z poznaniem mistycznym i wiedzą uszczęśliwiającą, że wobec tego kontemplacja nie jest odmianą poznania, lecz po prostu odniesieniem intelektu do innego przedmiotu poznania, mianowicie do relacji osobowych, trzeba najpierw omówić relacje osobowe.

Przypomnijmy, że relacja poznawania jest powiązaniem „bytu jako prawdy z intelektem, który jest władzą duszy, i że relacja decyzji jest powiązaniem bytu jako dobra z wolą, która jest także władzą duszy.

Relacje osobowe są powiązaniem istnienia osoby jako bytu i jego własności transcendentalnych nie z intelektem i wolą, lecz z istnieniem i własnościami transcendentalnymi innych osób, które z kolei to powiązanie poznają i decydują, aby ono trwało.

Gdy dwie osoby oddziałują na siebie swym istnieniem, powstaje między nimi takie przystosowanie, które jest wzajemnym współtrwaniem, nazywanym miłością, współodpowiednością, zgodą. Gdy oddziałują na siebie swą transcendentalną własnością prawdy, powstaje między nimi relacja wzajemnego otwarcia się na siebie, uwierzenia sobie, wprost relacja wiary. Gdy oddziałują na siebie swą transcendentalną własnością dobra, powstaje między nimi relacja spodziewania się, że miłość i wiara będą trwałe, relacja więc oczekiwania na nieustanne współtrwanie z osobą, która w pełnej prawdzie udostępnia to, czym jest właśnie istniejąc. Powstaje relacja nadziei.

Relacje miłości, wiary, nadziei nie mają więc źródła w poznaniu i w decyzji, lecz w spotkaniu osób wiążących się swym istnieniem, prawdą, dobrem. Cechą relacji osobowych i ich znakiem rozpoznawczym nie jest Sprawczość, lecz obecność, wzajemne udostępnianie się sobie osób. Skutkiem tych relacji osobowych nie jest bowiem, jak w poznaniu, wiedza, której

nie było w intelekcie, lub, jak w decyzji, nowa sprawność woli. Tym skutkiem są same te relacje. Nie jest to więc skutek (różny od relacji). To wprost dziejąca się obecność, która na postać miłości, wiary i nadziei. I gdy intelekt pozna te relacje, tak korzystne dla człowieka, sytuujące go wśród osób, gdy poinformuje o nich wolę, człowiek posługujący się intelektem i wolą pragnie, aby te relacje trwały. Już bowiem trwa w miłości, wierze, nadziei, we współobecności osób.

Kontemplacja jest świadczeniem intelektu przy akceptacji woli, że trwa ta współobecność osób, spełniająca się w relacjach osobowych. Nie jest samym poznaniem prawdy, gdyż nie stanowi nabywania przez intelekt nowej wiedzy. Nie jest też samym wyborem przez decyzje, gdyż nie dostarcza nowych sprawności. Jest właśnie narzucającym się intelektowi i woli trwaniem obecności człowieka wśród osób. Intelekt i wola nie spełniają tu swych sprawczych czynności. Tylko są wobec tej współobecności osób. Intelekt poznaje osoby jako prawdę uzyskując o nich wiedzę. Wola wybiera je jako dobro. Kontemplacja nie jest odmianą czynności poznania prawdy lub czynności wyboru dobra. Jest potwierdzeniem ze strony intelektu i akceptacją ze strony woli spełniania się współobecności osób przez miłość, wiarę, nadzieję. Intelekt i wola są świadkami miłości, wiary, nadziei. I to świadczenie człowieka przez intelekt i wolę, że trwa współobecność osób, powiązanych miłością, wiarą, nadzieją dzięki ich istnieniu, prawdzie, dobru, jest kontemplacją. Odwracając kolejność tych ujęć można powiedzieć, że kontemplacja jest rozpoznaniem przez intelekt i wybranym przez wolę trwaniem współobecności osób, spełniającej się w miłości, wierze, nadziei. To nie intelekt jest autorem kontemplacji, jako swej poznawczej czynności. Tym autorem nie jest też wola, usprawniana w trafianiu na dobro. Tym autorem kontemplacji są relacje osobowe, podporządkowujące sobie intelekt i wolę, które świadczą o tym, że trwa współ-obecność osób. W tej współobecności o kształcie miłości, wiary, nadziei spełnia się kontemplacja.

Św. Tomasz z Akwinu określa obecność jako przebywanie w zasięgu kogoś, jako dostępność lub udostępnianie siebie, zarazem jako otwartość wobec obecnej osoby. Ktoś jest obecny, gdy jest wobec kogoś, gdy podlega jego oczekiwaniu <sup>[26]</sup>.

Uwyrażniając te określenia, powiedzmy, że obecność to współbycie, wspólnotwartość, współoczekiwanie. Jest to więc powiązanie przez istnienie jako współbycie, przez prawdę jako wzajemne otwarcie na siebie, przez dobro jako współoczekiwanie. Jest to wobec tego miłość, wiara, nadzieja, gdyż te relacje osobowe wyzwała istnienie, prawda i dobro, gdy dwie osoby tymi aspektami odniosą się do siebie. Udostępniają się sobie przez miłość, wiarę, nadzieję.



Zauważmy, że osobowe relacje miłości, wiary, nadziei wiążą wszystkie osoby, człowieka z człowiekiem, a także ludzi z Bogiem, który jest osobą. Nie dotyczą wyłącznie ludzi, dotyczą także Boga. O ich charakterze decydują osoby.

Gdy relacje te wywołuje w nas Bóg, stają się one inne, nadprzyrodzone, są religią. Trzeba więc dodać, że miłość, wiara, nadzieja nie stanowią przedmiotu ujęć wyłącznie teologii. Jako relacje międzyosobowe są także dostępne analizie filozoficznej. A spełniając się w uobecnianiu się sobie osób, czynią także obecność przedmiotem filozofii.

Rozważając to wszystko z pozycji metafizyki św. Tomasza, a więc przestrzegając nietożsamości dwóch bytów, zarazem nietożsamości przyczyny i skutku, rozumiejąc jedność jako podporządkowanie, a nie addycję elementów, przyjmujemy, że istnienie jest wewnątrz jednostkowego bytu stworzonym aktem, wnoszącym w byt realność przez zapoczątkowanie wszystkiego, czym jest byt. Przyjmujemy, że poznanie jest relacją, wiążącą „byt jako prawdę z intelektem. Rozumiemy stwarzanie jako spowodowanie przez Boga istnienia „bytu w taki sposób, że to, z czego byt jest (istnienie i istota), nie bytuje wcześniej niż byt jednostkowy. Tworzenie polega na tym, że scala się myślą i działaniem już istniejące tworzywo. Odróżniamy ponadto obecność jako udostępnianie się sobie osób przez miłość, wiarę, nadzieję, które nie są ani poznaniami, ani decyzjami, ani jakąś odmianą sprawczości.

Tymczasem w neoplatonizmie, poznanie, stwarzanie są tym samym. Powodują te same skutki. Gdy historyk filozofii, dla którego teza, że istotowo różne działania sprawiają ten sam skutek, jest sprzeczna, chce dociec, co chce nam zakomunikować neoplatonizm, ma jedno wyjście: uznać, że istnienie, poznanie, stwarzanie są postaciami uobecniania się jedni i Boga. Uznanie problemu obecności za podstawową treść neoplatonizmu pozwala zrozumieć Plotyna, Pseudo-Dionizego Areopagite, Levinasa, Tischnera, który tak mocno akcentuje zagadnienie spotkania. To zagadnienie mieści się w neoplatońskiej tradycji. Właśnie neoplatonizm i fenomenologia, jako jego odmiana, uwrażliwiały tomistów na problem obecności, który jest podjęty przez św. Tomasza, lecz nie został wyraźnie związany z relacjami osobowymi, św. Tomasz wie, że relacje osobowe są wyznaczone przez istnienie, prawdę i dobro osób. Wyjaśnia jednak te relacje odwołując się do poznania i decyzji, a nie do obecności. Taka zresztą była tradycja neoplatońska: obecność wyjaśnia się problematyką poznawczą. Także dzisiaj Levinas i Tischner dają spotkaniu wystrój poznawczy. Tymczasem przecież relacje międzyludzkie są bogatsze niż poznanie. Są poznawaniem, lecz są także decyzjami, odniesieniem emocjonalnym, a ponadto osobowym. Nasze człowieczeństwo wyrażają nie tylko relacje poznawcze, wyrażają je także relacje osobowe.

Problem obecności wnieśli więc do filozofii autorzy neoplatońscy. Dzięki nim tomiści mogli lepiej zrozumieć funkcjonowanie relacji osobowych. Może i fenomenologowie w swych analizach zastosują odróżnienie relacji osobowych od poznawczych i skorygują zawężające, tylko poznawcze wyinterpretowanie odniesień międzyosobowych. Może jest możliwa filozoficzna współpraca, a nie tylko wzajemna negacja.

Plotyn omawiając wyłanianie się z jedni hipostaz podaje, że w pewnym momencie tego procesu wyłaniania hipostaza zatrzymuje się i zwracając się do jedni poddaje się jej napromieniowaniu. Nie jest to już proces poznawczo-sprawczy, lecz współbycie hipostazy z jednią. Przypomina to obecność.

Pseudo-Dionizy Areopagita mówi o istnieniu, poznaniu, stwarzaniu. Są to sposoby uobecniania się Boga. To uobecnianie jest wywołane pożądaniem. Z tego względu Bóg jawi się jako Dobro, które jest przedmiotem woli. Tylko właśnie w teorii obecności jest zrozumiałe uznanie Boga i każdego bytu za dobro, jako pożądaną przez nas naturę tych bytów. Bóg udostępnia siebie, uobecnia się przez szerokość, która jest opieką nad stworzeniami, przez długość, która jest siłą rozciągania się poza świat, przez głębokość, która jest tajemnicą jego niedostępności i ciemności. Jako Milczenie, Bóg udostępnia się przez byty pośrednie, przez aniołów, którzy ujawniają moc Boga, właśnie Jego szerokość (opiekę), długość (siłę), głębokość (tajemnicę). Udostępnianie Boga przez aniołów Jego tajemnicy, siły, opieki, wyznacza chóry anielskie <sup>[27]</sup>.

Dodajmy, że neoplatonizm, wnosząc w kulturę ciekawą teorię obecności, zgodnie ze swą metafizyką kosmosu umieszcza między Bogiem a człowiekiem wszystkie chóry anielskie. Tomizm, posługujący się metafizyką bytów jednostkowych, umie wyjaśnić spotkanie człowieka z człowiekiem, ludzi z Bogiem tylko relacjami osobowymi, które nie są poznaniem i stwarzaniem, lecz miłością, wiarą, nadzieją.

c. Różnica między kontemplacją, poznaniem mistycznym i wiedzą uszczęśliwiającą

Ustalanie różnicy między kontemplacją, poznaniem mistycznym, wiedzą uszczęśliwiającą umieszcza nasze rozważania już na granicy filozofii i teologii. Pozostaniemy jednak w obrębie filozofii rozstrzygając, czym coś jest.

Poznanie jest relacją, wywołaną przez byt jako prawdę, wyrozumowaną przez intelekt. Wynikiem poznania jest wiedza, tworzona przez intelekt z informacji, wniesionych przez byt we władze poznawcze. Intelekt wzbogaca tę wiedzę wciąż zmieniając przedmiot lub aspekt poznania. To poznanie z tego względu nie może przekształcić się w kontemplację, jeżeli jest ona trwaniem intelektu przy poznanej prawdzie.

Kontemplacja nie jest więc wyższym etapem lub odmianą poznania. Nie jest bowiem uzyskiwaniem nowej wiedzy ani jej wzbogaceniem. Jest wobec tego ze strony intelektu i woli adoracją trwania współobecności osób. Kontemplację więc należy związać z uobecnianiem się sobie osób, co pozwala uwolnić je od wyłącznego wyposażenia poznawczego, w którym się nie mieści, o czym świadczy łączenie jej z działalnością woli. Należy ją przenieść w obszar transcendentaliów i istnienia z obszaru istot, gdyż wiedza i decyzja są czynnościami właśnie istoty człowieka, podczas gdy obecność i kontemplacja spełniają się z racji istnienia osób.

Wyższym etapem poznania jest raczej doświadczenie mistyczne. Poznanie można podzielić właśnie na dwa etapy; na rozumowanie i na doświadczenie mistyczne. Każde ludzkie poznanie jest przede wszystkim rozumowaniem, którego przedmiotem jest każdy byt, także Bóg. W doświadczeniu mistycznym zmienia się aspekt przedmiotu poznania'. To jest także poznanie, w którym Bóg pozwala duchowym władzom poznawczym człowieka ująć się jako dostępny tym władzom w swym istnieniu a nie w swej istocie. Poznanie w tym wypadku nie jest rozumowaniem, lecz właśnie bezpośrednim doznaniem przez intelekt istnienia Boga. Ujęcie istoty wymaga rozumowania. Ujęcie istnienia jest doznaniem. Uważam doświadczenie mistyczne za wyższy etap poznania dlatego, że trwa dość krótko, z powodu czego nie jest kontemplacją. Nie jest stałym świadkiem trwania w nas obecności Boga. Nie jest trwaniem doznania. Jest chwilowym doświadczeniem przez intelekt istnienia Boga jako bytu<sup>[28]</sup>.

Wiedza uszczęśliwiająca jest według św. Tomasza po naszej śmierci widzeniem Boga „twarzą w twarz”. Jest ujęciem Boga w Jego istnieniu i istocie. Aby to ujęcie mogło się dokonać, otrzymamy nową władzę poznawczą, nazywaną „światłem chwały”, gdyż te władze poznawcze, które teraz posiadamy, są dostosowane do poznawania tylko bytów przygodnych. Są na naszą miarę, jako także bytów przygodnych. Pozwalają tylko wyrozumować, że Bóg istnieje i niekiedy doznać przez chwilę Jego istnienia. Bezpośrednie doznanie poznawcze istoty Boga umożliwi dana nam nowa władza poznawcza. Wiedza uszczęśliwiająca jest więc dosłownie wiedzą, uzyskaną dzięki poznaniu. Oczywiście, bezpośrednie poznanie istnienia i istoty Boga wymaga obecności Boga. Ta obecność będzie także nam dana. Będzie się spełniała tylko w osobowej relacji miłości, gdyż uobecnianie się Boga przez wiarę i nadzieję będzie zbyteczne. Dokona się już bowiem właśnie spełnienie i nieutralne trwanie współobecności osób! Boga i ludzi. Nasz intelekt oprócz bezpośredniego poznawania istoty Boga będzie także świadkiem uobecniania się nam Boga w osobowej relacji miłości. Po naszej śmierci będzie więc trwała także kontemplacja, która wyrazi się w świadczeniu, wyborze i w adoracji: w uszczęśliwiającej miłowaniu obecności Boga.

### 5.2.2.2. Kontemplacja ujęta teologicznie

#### a. Pogląd R. Garrigou-Lagrange'a.

Opierając się na ujęciach św. Franciszka Salezego, św. Tomasza z Akwinu, św. Teresy z Avila, św. Jana od Krzyża, R. Garrigou-Lagrange odróżnia kontemplację nabytą od kontemplacji wlanej, jednak obie rozważa jako „kontemplację chrześcijańską, opartą na Objawieniu Bożym przyjętym przez wiarę”<sup>[29]</sup>.

Jeżeli kontemplacja w ogóle „jest prostym wejrzeniem umysłu na prawdę, ponad rozumowaniem”, to kontemplacja nabyta jest kresem medytacji stanowiąc „proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, jako owoc naszej własnej czynności wspomaganą przez łaskę”. Jest w tym wypadku nabytą modlitwą skupienia<sup>[30]</sup>.

Kontemplacja wlana, to „proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, będące owocem nie działania ludzkiego wspomaganego łaską, lecz szczególnego natchnienia Ducha Świętego”. Jest w tym wypadku „modlitwą skupienia biernego”, jak ją nazywa św. Teresa z Avila, a według określenia św. Jana od Krzyża stanowi ją „wlane poznanie miłosne Boga”<sup>[31]</sup>.

Różnica między kontemplacją nabytą i wlaną jest różnicą nie stopnia, lecz natury. Przyczyną kontemplacji nabytej my jesteśmy, wspomagani przez Boga. Przyczyną kontemplacji wlanej jest szczególne natchnienie Ducha Świętego.

Kontemplacja wlana intensywniej, pogłębia się. Zostaje wtedy zawieszona działalność woli, intelektu, wszystkich władz zmysłowych. Są to jednak znaki towarzyszące, przypadłościowe. Istotnym znakiem pogłębiania się kontemplacji wlanej jest postęp „w przenikliwości i poufałości zjednoczenia z Bogiem”<sup>[32]</sup>.

Wydaje się, że R. Garrigou-Lagrange ujmując kontemplację nabytą i wlaną jako odmiany poznania, umieszczając je po rozumowaniu, a przed doświadczeniem mistycznym i wizją uszczęśliwiającą.

#### b. Pogląd A. Żychlińskiego

Ksiądz A. Żychliński przyjmuje następujące etapy ludzkiego poznania; kontemplacja filozoficzna, wiara, kontemplacja teologiczna, kontemplacja wlana, czyli mistyczna<sup>[33]</sup>. Na tym etapie intelekt, wspomagany wiarą i darem mądrości, wpatruje się „z gorącym afektem w prawdę Bożą”, która zatrzymuje go przy sobie i przykuwa do siebie wolę. Uważa, że to pełne życie kontemplacyjne jest całkowicie nadprzyrodzone, że zdąża ku niemu poznanie przez wiarę i kontemplacja teologiczna.

Można właśnie odróżnić kontemplację czynną filozoficzną i teologiczną od kontemplacji wlanej.

„Kontemplacja wlana jest prostym, pełnym miłości i słodczy oglądaniem prawdy Bożej zrodzonym w duszy wierzącej dzięki darom Ducha Świętego”<sup>[34]</sup>.

Przedmiotem kontemplacji filozoficznej jest Bóg jako Pierwsza Przyczyna i Pierwsza Prawda. Przedmiotem kontemplacji teologicznej -jest Trójca Święta, jako początek i kres przyrodzonego i nadprzyrodzonego porządku. Przedmiotem kontemplacji wlanej jest wewnętrzne życie Boga jako Dotrą, „budzącego miłość przyjaźni, która jednoczy człowieka z Bogiem”<sup>[35]</sup>.

### c. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

W dokumentach soborowych kontemplacja jest uważana za źródło działalności apostoelskiej oraz pracy nad doskonaleniem siebie. Zaleca się ją księżom i zakonnikom, pozostawia się ją też jako główny cel niektórych zgromadzeń zakonnych. Widzi się w niej także sposób przejmowania objawionej nauki o zbawieniu, w której „Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od którego wszystko otrzymuje, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim jaki jest” (KO 7). Rozumienie tej nauki zapewnia właśnie kontemplacja lub nauczanie, prowadzone przez tych, „którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy” (KO 8). Nauczający, właśnie kapłani, aby spełnili swe zadania, powinni dążyć do świętości i osiągnąć je pełniąc swoje obowiązki nauczania, przekazując to, co przejęli i zrozumieli dzięki kontemplacji (DK 12-13). Wszyscy ponadto duchowni, członkowie każdego zgromadzenia zakonnego szukający Boga „powinni łączyć kontemplację, przez którą trwaliby myślą i sercem nieustannie przy Nim, z miłością apostoelską, przez którą staraliby się włączać w dzieło Odkupienia i szerzyć Królestwo Boże” (DZ 5). A niektórzy z nas mogą być oddani „wyłącznie życiu kontemplacyjnemu” (DZ 16). Wszyscy zresztą ludzie są zachęceni do takiego kształtowania swej osoby, „aby rozwijała się zdolność podziwiania, wnikania w głąb kontemplacji” (KDK 59).

W dokumentach soborowych znajdujemy więc zalecenie, aby łączyć kontemplację z miłością apostoelską. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o połączenie poznania z działaniem, gdyż kontemplacja jest określona jako „trwanie myślą i sercem” przy Bogu. A trwania nie zapewnia poznanie i decyzja. One to trwanie wspomagają i świadczą o nim. To trwanie przy Bogu powoduje przecież sam Bóg wyzwalający w nas miłość.

Z tą miłością, ukazywaną ludziom, mamy łączyć naszą kontemplację. Dokumenty soborowe nie wykluczają więc zidentyfikowania kontemplacji jako rozpoznanego intelektem i

wybranego przez wolę trwania współobecności osoby człowieka i osoby Boga. Trwania „myślą i sercem nieustannie przy Nim” (DZ 5).

d. Kontemplacja i życie religijne

Życie religijne jest obecnością Boga w osobie ludzkiej i zarazem naszym udziałem w wewnętrznym życiu Trójcy świętej, gdy człowiek ukocha Chrystusa. Ta miłość, łącząca człowieka i Chrystusa, który będąc Człowiekiem jest zarazem Bogiem, jest wzajemnym, lecz wywołanym przez Boga przystosowaniem do siebie osób osoby ludzkiej i osoby Boga. Jest ich spotkaniem dzięki istnieniu. Gdy to spotkanie jest relacją, łączącą Boga z człowiekiem w ich własności prawdy, staje się wiarą. Gdy jest powiązaniem ze względu na własność dobra, staje się relacją nadziei. W tych trzech osobowych relacjach spełnia się realna w człowieku obecność Boga. W miłości, wierze i nadziei Bóg udostępnia siebie człowiekowi wnosząc wraz z sobą przez Ducha Świętego Jego dary.

Życie religijne jest z tego względu zespołem nadprzyrodzonych relacji osobowych, uobecniających w nas Boga, który udostępnia nam swe wewnętrzne życie Trójcy Osób.

Gdy intelekt przez wiarę to pozna, a wola swą decyzją wybierze, są wtedy świadkami tych osobowych relacji jako trwania współobecności Boga i osoby człowieka. Spełnia się wtedy kontemplacja.

Uwyraźnijmy to na przykładzie wiary, która jest początkiem naszego życia religijnego.

Wiara religijna powstaje najpierw w naszym intelekcie i woli, gdyż wywołuje ją Objawienie budząc akceptujące odniesienie do prawd religijnych. To odniesienie, wywołane prawdą, objawioną przecież w wersji kulturowej, jest słabe, narażone na zamącenia teoriami i komentarzami. Utrzymane na tym poziomie, na etapie spotkania prawd objawionych z władzami duszy, powoduje wątpliwości, kryzys wiary.

Wiara religijna powstaje jednak także w istocie osoby ludzkiej jako ‘relacja osobowa, wywołana obecnością w nas samego Boga, udostępniającego siebie jako Prawdę. Będąc samym istnieniem Bóg, jeżeli jest z nami związany relacją wiary, to właśnie zarazem w nas przebywa, gdyż działa w ten sposób, że jest. Jego działanie jest tożsame z Jego istnieniem. Jest w istocie człowieka, bytowo od nas odrębny, tylko obecny, powodujący nasze skierowanie do Niego jako Prawdy. Ta obecność w nas Boga jako Trójcy Osób kieruje do władz poznawczych i wolitywnych człowieka teologiczne cnoty wlane i owoce darów Ducha Świętego. Można powiedzieć, że obecność Boga w istocie człowieka, spełniająca się w osobowej relacji wiary, wyzwala także wiarę w intelekcie i woli, jako wiedzę o prawdzie religijnej i jako decyzję jej uznawania dla prawdomówności Boga.

Gdyby sam Bóg, a nie prawda objawiona, znalazł się w intelekcie, gdyby przeniósł swą obecność z istoty człowieka do intelektu, dokonywałoby się wtedy doświadczenie mistyczne, które jest poznawaniem i wiedzą, czymś płytszym niż realna obecność Boga w istocie duszy. Z tego względu religia, uobecniający się w istocie człowieka przez relacje osobowe sam Bóg, jest doskonalsza niż doświadczenie mistyczne. Należy więc pragnąć tej obecności, a nie doświadczeń mistycznych.

Wiara religijna ze względu na to, jak poznaje ją człowiek, jak uświadamia ją sobie i przeżywa, wywołuje niepokoje intelektu i woli tylko wtedy, gdy człowieka zidentyfikuje się jako świadomość lub wolność. Wtedy człowiek, sądząc, że jest w swej istocie myśleniem, uważa się za autora wiary, która podobnie jak jej podmiot byłaby tylko relacją myślną. Gdy jednak zidentyfikuje się człowieka, jako istniejący, duchowo-cielesny byt jednostkowy, w którym myślenie i decyzje są tylko przejawem jego człowieczeństwa, wiara jawi się jako właśnie realna relacja osobowa, łącząca Boga jako prawdę z człowiekiem w jego własności prawdy. W tej sytuacji myślenie i decyzje dotyczą tylko skutków wiary i trwania jej jako sposobu uobecniania się Boga w istocie człowieka. Dotyczą zarazem kontemplacji, która w tych warunkach jest adoracją Boga.

#### e. Kontemplacja i zbawienie

Zbawienie, wyrażone w języku filozoficznym, jest nieutralnym trwaniem współobecności Boga i osób ludzkich. Jest to w dalszym ciągu obecność Boga w istocie człowieka, spełniająca się w osobowej relacji miłości, i zarazem jest to obecność zewnętrzna, bezpośrednio dostępna intelektowi, który dzięki „światłu chwały”, dzięki swej nowej władzy poznawczej poznaje istnienie i istotę Boga oraz uobecniającą Boga osobową relację miłości. Intelekt jest w kontakcie z pełnią Prawdy. Wola jest w kontakcie z pełnią Dobra. I zarazem są świadkami miłości wiążącej człowieka z Bogiem, która z racji swego nieutralnego trwania jest zarazem uszczęśliwiającą adoracją Boga.

W sytuacji zbawienia człowiek jest w pełni podobny do Chrystusa w jego kontemplacji, której doświadczał On w swym ziemskim życiu. Chrystus jako Bóg i Człowiek posiadał wiedzę uszczęśliwiającą wlaną i nabytą, był z Bogiem trwale i nieutralnie powiązany przez miłość, zawsze doznawał współobecności Ojca i Ducha świętego. W sytuacji zbawienia człowiek także uzyska wiedzę uszczęśliwiającą o istocie i istnieniu Boga, będzie powiązany z Bogiem przez miłość trwale i nieutralnie, będzie doznawał współobecności Ojca, Syna i Ducha Świętego.

W naszym życiu na ziemi, teraz ukazywana przez Chrystusa jedność kontemplacji i działania spełnia się w nas inaczej.

Intelekt ujmuje -Prawdę, wola kontaktuje się z Dobrem i zarazem przez rozumienie Objawienia oraz przez decyzję uznania prawd objawionych są świadkami tego, że w istocie osoby ludzkiej uobecnia się Bóg w osobowych relacjach miłości, wiary i nadziei. Trwanie tej współobecności Boga i zarazem poznanej przez intelekt i akceptowanej przez wolę, jest kontemplacją. Ta kontemplacja przemienia intelekt i wolę, powoduje ich metanoię, co właśnie wyraża się w zgodności kontemplacji i działania.

### *5.2.3. Czym jest działanie*

Św. Tomasz z Akwinu uważa, że działanie, jako życie czynne odnoszące nas do innych osób, jest wyznaczone osiągniętymi przez nas cnotami moralnymi, którymi się kierując skłaniamy ludzi do wybierania dobra. Nie widzi wyraźnej zależności działania od kontemplacji.

Przeprowadzone w tym studium analizy prowadzą jednak do wniosku, że działanie, odnoszące nas do innych osób, jest wyznaczone głównie przez kontemplację, przez nasze poznanie osób w ich istnieniu, prawdzie i dobru oraz w wiążących osoby relacjach miłości, wiary i nadziei, które uobecniają ludziom osoby ludzkie, a także osobę Boga.

Jeżeli bowiem dzięki poznaniu i decyzjom, wyznaczonym przez rozumność i wolność, nasz intelekt i wola są świadkami trwania relacji osobowych, wywołanych istnieniem, prawdą i dobrem osób, i jeżeli intelekt poznaje prawdę, a wola wybiera dobro, to dzieje się w nas metanoia, a zarazem tworzymy humanizm.

I wydaje się, że działanie nie polega tylko na kierowaniu się wobec ludzi osiągniętymi przez nas cnotami moralnymi, lecz także i może przede wszystkim na metanoi, zmieniającej myślenie i, owszem, uszlachetniającej wolę cnotami, oraz na tworzeniu humanizmu. Metanoia wywołana miłością, wiarą, nadzieją osób przez ich istnienie, prawdę, dobro, powoduje, że intelekt i wola swymi działaniami podtrzymują w trwaniu relacje osobowe. Służenie tym relacjom jest humanizmem.

#### **5.2.3.1. Metanoia**

Metanoia, która jest dosłownie zmianą myślenia, a zarazem wyznaczeniem przez to myślenie nowych decyzji, polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc procesem kształcenia intelektu i procesem wychowywania decyzji. Jest kierowaniem się intelektu do prawdy i kierowaniem się woli do dobra. Oznacza



w sumie pokorę, która polega na przyjęciu czyjegoś słusznego zdania wbrew własnym przekonaniom i na uznaniu czyjejś trafnej decyzji wbrew naszemu przywiązaniu do decyzji własnych. Oznacza drogę do osobistej kultury, jako naszego życia duchowego, kierowanego rozumnością i mądrością, wolnością i miłością, obejmującą dobroć.

### **5.2.3.2. Humanizm**

Humanizm wynika z metanoi, gdyż jest skutkiem mądrego i pełnego dobroci działania człowieka. Jest wiernością prawdzie i dobru, a z tego powodu jest zabieganiem o trwanie wśród ludzi relacji wiary i nadziei, zarazem także miłości, wymagającej istnienia i życia osób. W związku z tym jest obroną istnienia i życia ludzi, obroną jednocześnie typowo ludzkiego środowiska osób, właśnie miłości, wiary, nadziei, bez których, człowiek duchowo zamiera, a niekiedy ginie nawet fizycznie. Broniąc tego, humanizm jest służbą ludziom. Jest takim działaniem, w którym inny człowiek ze względu na jego godność, ponieważ jest człowiekiem, jest celem działań, a nie środkiem do celów innych niż miłość do ludzi, wiara w człowieka i nadzieja, że będzie trwał w swym ludzkim środowisku osobowych relacji i osób. Humanizm oznacza więc drogę do kultury społecznej, jako kierowanego wartościami życia duchowego wspólnoty osób, będących wciąż niezastąpionym środowiskiem człowieka.

### **5.2.3.3. Związki między metanoją i humanizmem**

Obrona tego właściwego środowiska osoby obrona istnienia, prawdy i dobra, a także miłości, wiary i nadziei, wymaga powodowania metanoi, aby ludzie umieli i chcieli służyć istnieniu, prawdzie, dobru. Z kolei metanoją, aby ją realizowano, wymaga humanizmu, jako dominowania we wspólnocie osób prawdy i dobra.

Aby więc skutecznie bronić ludzkiego środowiska osób, aby powodować spotkanie Sie ludzi w miłości, wierze, nadziei, trzeba zabiegać o zapewnienie każdemu człowiekowi rozwoju i kształcenia jego rozumności poprzez wiedzę aż do etapu mądrości i trzeba zabiegać o takie wychowanie jego wolności, aby wybierał to, co najlepsze. Kształcenie i wychowanie wymagają osób, gdyż mądrości i trafnych wyborów nie uczą teorie i podręczniki, lecz człowiek mądry i dobry, ukazujący w wiedzy to, co prawdziwe, a w celach, wartościach i ludziach to, co dobre.

Wymaga to zarazem zabiegania o środki techniczne, administracyjne, instytucjonalne. Aby bowiem człowiek istniał, potrzebne jest chronienie jego istnienia i zdrowia, potrzebny jest pokój na świecie i lecznictwo. Aby człowiek rozwijał swą rozumność i poznawał prawdę, potrzebne są szkoły, uniwersytety, a w nich przede wszystkim humanistyka, filozofia,

teologia, także jednak technika, umożliwiająca książki, pojazdy, lekarstwa, domy, pożywienie, dzieła sztuki. Aby człowiek usprawnił swoje decyzje w trafianiu na dobro, potrzebna mu jest obecność osób kochających i dobrych, rodzina, małżeństwo, przyjaźń, naród, państwo. To także wymaga domów, dochodów, rzemiosł, urzędów, kościołów, sprawiedliwości, harmonii praw i obowiązków, męstwa, roztropności, szczerości, życzliwości wrażliwej na potrzeby ludzi, na ich cierpienie, na ich radości, tęsknoty, trudności światopoglądowe i religijne, trudności ekonomiczne, administracyjne, prawne i towarzyskie, międzynarodowe i międzyludzkie.

Potrzebna jest więc troska o chorych, ubogich, głodnych, uczących się, cierpiących, smutnych, bezdomnych, opuszczonych, podróżujących, uwięzionych, zaniedbanych, dotkniętych wątpliwościami, kryzysem wiary, miłości, nadziei, aby byli leczeni, aby mieli godne ludzi dochody, pożywienie, dostęp do wiedzy, aby łagodzone ich cierpienie, wywoływano radość, aby mieli domy, opiekę w podróży, sprawiedliwe wyroki, prawną pomoc, aby spotkali życzliwych ludzi, weszli do wspólnot, wspierających ich w zmartwieniach, aby w naszej wiedzy i dobroci przetrwali kryzysy.

Potrzebna jest też troska o zdrowych, zamożnych, zorganizowanych, wykształconych, pogodnych, radosnych, zaprzyjaźnionych, wolnych, bezpiecznych, cieszących się miłością, wiarą, zaufaniem, aby służyli innym tymi wartościami, aby ich nie niszczyli, lecz rozwijali, aby wzrastali w tym, co prawdziwe i dobre.

Aby więc obronić miłość, wiarę, nadzieję, humanizm, metanoję i człowieka, trzeba mądrze i życzliwie być obecnym właściwie wszędzie, na wszystkich polach spraw ludzkich, wszędzie, gdzie jest człowiek, gdzie wiąże się z ludźmi miłością, wiarą, nadzieją.

Tak rozumiem działanie. Aby je wykonać, trzeba posiadać nie tylko cnoty moralne, lecz także cnoty intelektu, pełną metanoję i humanizm. I trzeba trwać we wspomagających człowieka relacjach osobowych na poziomie właśnie kontemplacji, gdyż wtedy intelekt i wola są zmobilizowane do kierowania się w poznaniu prawdą, a w decyzjach dobrem.

Działanie w swej naturze jest więc metanoją i humanizmem.

### 5.3. Heroizm warunkiem jedności kontemplacji i działania (zakończenie)

Aby zjednoczyć kontemplację i działanie, to znaczy żyć kontemplacją i zarazem działaniem, pełnią życia intelektualnego i pełnią aktywności, która jest służbą ludziom, potrzeba może nie tyle ogromnej siły psychicznej, ile raczej wytrwałej pracy nad sobą, która polega na pominięciu siebie i na wiernym trwaniu po stronie ludzi i Boga, po stronie prawdy i

dobra, w konsekwentnym humanizmie i w stałej metanoi, doskonalącej poznanie i doskonalącej decyzje, po prostu potrzeba heroizmu.

Heroizm jest dosłownie wiernością prawdzie i dobru. A gdy tę wierność ćwiczymy w ciągłej metanoi, staje się czymś zwyczajnym; wytrwałą pracą dla dobra i prawdy, dla ludzi i Boga. Jest więc heroizm dosłownie służbą. Tę służbę pełniemy wtedy, gdy pominiemy siebie, swoje ambicje i cele inne niż prawda i dobro. Gdy potem już umiemy rozpoznawać prawdę i dobro, trwać także przy nich, heroizm nie jest trudny. Jest naszym codziennym zachowaniem, codziennym życiem. Jest łatwy, gdyż w ogóle nie sądzimy, że to jest heroizm.

Ujęty w prostszych, zwyczajnych słowach, heroizm jest kierowaniem się w życiu rozsądkiem i dobrocią, rozeznaniem spraw i wyborem w nich prawdy i dobra, lecz konsekwentnie, wiernie. Gdy pominiemy siebie, gdy niczego nie oczekujemy dla siebie poza miłością, wiarą i nadzieją, wierność prawdzie i dobru nie sprawia kłopotu. Ich obrona niekiedy wymaga tylko dłuższej pracy, niczego więcej, gdyż opór ludzi, ich sprzeciwy i zarzuty, przeciwdziałania z pozycji fałszu lub zła, są zwykłą drogą pod wiatr, czasem w deszczu i burzy, wśród grzmotów i błyskawic. Któż z nas jednak gniewa się na wiatr i burzę, kto atakuje je i zwalcza? Trzeba je przeczekać trwając wiernie przy prawdzie i dobru z miłością, wiarą i nadzieją. Burza mija, wiatr ustaje. Zawsze wygrywa rozsądek i dobroć. Zawsze wartością jest rozumność i służba ludziom.

I nie ma ucieczki od heroizmu, gdyż nie można uciec od prawdy i dobra. Przebywanie w fałszu i złu niszczy człowieka, a przede wszystkim nudzi. Tam nie można żyć, tam się zamiera. Człowiek wraca więc do prawdy i dobra, często nie na stałe, lecz wraca. Wraca wtedy do heroizmu, gdyż służyć prawdzie i dobru można tylko wtedy, gdy się kocha, wierzy i ufa, nawet nic przez to nie osiągając w sensie sukcesu. Wracając do prawdy i dobra człowiek musi jednak ufać, wierzyć, kochać. I często nawiązanie tych relacji jest podstawowym trudem, gdyż wiąże się właśnie z pominięciem siebie, z zaakceptowaniem innych w miłości, wierze i zaufaniu.

Jedyną przeszkodą w osiągnięciu heroizmu jest po prostu nierozsądna miłość siebie. Jest to ta jedyna miłość, której nie opłaca się realizować. Gdy jej nie podejmiemy, staje się nam dostępny heroizm. Już w nim jesteśmy. Nie martwi nas wtedy, że ktoś nas nie dostrzega, że nami gardzi. To przecież nie obraża i nie gniewa. Takie reagowanie R. Garrigou-Lagrange nazywa pokorą. Niech to więc będzie sobie pokora. Ważna jest dla mnie tylko wierność Bogu i ludziom, poznawanej prawdzie i wybranemu w decyzji dobru. To one, prawda i dobro, mnie strzegą, kierują do Boga i ludzi. To nie ja i nie moja pokora mnie chronią. Nie znam tych towarzyszy. Znam i kontempluję prawdę i Boga, znam i wybieram dobro i służbę ludziom.

Wiem jedno: nie błędę, gdy w tym, co robię, kieruję się prawdą i dobrem, zawsze.

Jeżeli to właśnie jest heroizm, to zjednoczenie w sobie kontemplacji i działania, życie kontemplacją i zarazem działaniem, jest każdemu z nas dostępne. A jeżeli temu życiu towarzyszy cierpienie, to podejmijmy cierpienie, gdyż przede wszystkim nie ma ucieczki od cierpienia. Mogę cierpieć, tylko innych chcę przed tym uchronić, także przed złem i fałszem. Tak bowiem rozumiem działanie jako służbę ludziom, a w niej Bogu.

Samo działanie rozumiem jako metanoię i humanizm. To nie jest jakakolwiek aktywność. Chodzi o tę aktywność, o te czynności, które wyznacza rozsądek i dobroć, prawda i dobro, mądrość i miłość.

Miłość wprowadza nas w relacje osobowe, gdyż jest taką relacją razem z wiarą i nadzieją. Wyzwoliły je osoby oddziałując na siebie istnieniem, prawdą i dobrem. Poprzez te relacje osoby uobecniają się sobie, stają się sobie dostępne.

Miłość więc nie jest czynnością woli. Jest akceptacją istnienia, które ją wyznacza. Podobnie wiara nie jest wiedzą intelektu i decyzją woli. Także nadzieja nie jest brakiem tego, czego człowiek oczekuje.

Gdy intelekt poznaje byt jako prawdę, powstaje wiedza. Gdy wola wybiera byt jako dobro, powstaje w niej sprawność.

Aby powstała miłość, osoba swym istnieniem musi oddziaływać na osobę w jej istnieniu. Aby powstała wiara, osoba swą własnością prawdy musi oddziaływać na osobę w jej prawdzie. Aby powstała nadzieja, osoba swą własnością dobra musi oddziaływać na osobę w jej dobru.

Poznanie, jako czynność intelektu, dostarcza nam wiedzy także o relacjach osobowych. Decyzje, jako czynność woli, wiążą nas z tymi relacjami. Te relacje nie są wynikiem działania intelektu i woli, gdyż musiałyby sprawić skutki o charakterze wiedzy i decyzji. Tymczasem nie sprawiają takich skutków. Po prostu tylko uobecniają osobę osobie. Intelekt i wola mogą wpłynąć jedynie na to, aby trwały relacje osobowe. W tym celu intelekt i wola muszą podlegać metanoi. Zarazem-są świadkami uobecniania się osób w relacjach osobowych.

Samą kontemplację rozumiem więc jako rozpoznanie przez intelekt i akceptowanie przez wolę trwania współobecności osób, spełniającej się w relacjach osobowych. Kontemplacja w tej sytuacji nie jest tylko poznawaniem, przenikaniem decyzjami. Jest adoracją obecności osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, nadzieję, i jest ochroną tej obecności, strzeżonej czynnościami intelektu i woli oraz ich świadectwem.

Co zmienia ta koncepcja w problemie kontemplacji? Czyni kontemplację adoracją obecności Boga w nas, nie tylko poznawaniem Prawdy. Szerzej włącza nas w wewnętrzne życie Boga, który jest przeciw Miłością, Prawdą i Dobrem. Czyni też kontemplację skutkiem

metanoi, pozwalającej świadczyć o uobecnianiu się sobie osób w osobowych relacjach miłości wiary i nadziei.

To świadczenie człowieka przez intelekt i wolę, że trwa współobecność osób, spełniająca się w miłości, wierze, nadziei dzięki ich istnieniu, prawdzie, dobru, jest kontemplacją, wyznaczającą działanie, będące metanoią, humanizmem i heroizmem.

## ROZDZIAŁ VI.

### PROBLEMY DZIŚ DYSKUTOWANE

#### 6.1. Zainteresowanie mistyką wyrazem zainteresowania Bogiem

Śledząc współczesne publikacje filozoficzne i teologiczne oraz informacje socjologów dochodzi się do wniosku, że zainteresowanie mistyką jest nurtem ważnym we współczesnej kulturze <sup>[1]</sup>. Chciałbym to nazwać po prostu zainteresowaniem problemem Boga. Inaczej mówiąc, wydaje się, że w naszych czasach atrakcyjność i przykład Wschodu wywołały autentyczne zainteresowanie Bogiem. To zainteresowanie domaga się realizacji, domaga się zetknięcia z Bogiem, spotkania, a także propozycji „wybrania się w kierunku Boga”.

Aby to zjawisko zrozumieć, trzeba sobie uświadomić i odróżnić to, co w obszarze mistycznym trzeba by nazwać ascetyką, od tego, co stanowi w nim mistykę. Te dwie dziedziny odróżniano zawsze w historii filozofii.

Przez ascetykę rozumieliśmy wszystkie inicjowane przez człowieka wysiłki zetknięcia się z Bogiem. Człowiek jest tu autorem sposobów dojścia do Boga, czy nawet wejścia w obszar Boski. Natomiast religijnie rozwiązany problem mistyki polegałby na tym, że to Bóg powoduje spotkanie mistyczne.

To, co w ten sposób daje się uporządkować, zależy od koncepcji doświadczenia mistycznego. Rozróżnienie między ascetyką i mistyką opiera się na tym rozumieniu mistyki, w którym podkreśla się, że chodzi tu o doświadczenie obecności Boga, o bezpośrednie doświadczenie Boga.

Mamy ogromną ilość świadectw mistyków różnych religii, różnych kultur, którzy zawsze to samo stwierdzają; nastąpiło spotkanie z Bogiem, bezpośrednie doświadczenie obecności Boga. Można to wyjaśnić w perspektywie ascetycznej. Zjawiają się wtedy wszystkie propozycje różnych technik medytacji. Można też rozwiązywać to w perspektywie mistycznej, tam, gdzie będzie się rozważało, czy rzeczywiście to spotkanie nastąpiło.

Żeby to rozstrzygnąć, trzeba ustalić koncepcję Boga. W różnych odmianach mistyk niechrześcijańskich, funkcjonuje bardzo często nieosobowa koncepcja Boga. W chrześcijańskiej misticie, co jest jej cechą charakterystyczną, funkcjonuje koncepcja Boga jako osoby. I to wyjaśnia wiele. Nie ma spotkania mistycznego z Bogiem, gdy On sam do nas nie przyjdzie. Nie ma obecności, gdy dwie osoby nie spotkają się z sobą. Nie pomoże żadna

technika medytacji. W mistyce chrześcijańskiej tak się to rozumie: to Bóg powoduje, że jest w nas obecny. Sami nie możemy wejść w obszar Boski nie tylko dlatego, że jest to całkowicie inny obszar, lecz dlatego, że gdy Bóg przeze mnie zaproszony nie przyjdzie, to nie będzie żadnego spotkania.

Sądzę, że w tym, co jest dzisiaj autentycznym zainteresowaniem Bogiem, funkcjonuje bardziej ascetyka, a więc przewaga aktywności ludzkiej. Jeżeli ponadto brakuje przekonania, że Bóg jest osobą, to motywem potrzeby spotkania z Nim nie jest miłość, lecz po prostu ciekawość, dość egoistyczna ciekawość spotkania tego bytu i doświadczenia innego obszaru. Ta ciekawość zupełnie zmienia relację do Boga. Powoduje ona, że ktoś decyduje się na przeróżne techniki ascetyczne nie pytając, czy Bóg zechce się z nim spotkać. Wdziera się na Jego obszar; to jest pierwsza cecha tego, co się dzisiaj obserwuje. To nie jest oczekiwanie na dar obecności, które jest tak charakterystyczne na przykład dla doświadczenia mistycznego św. Teresy Wielkiej, św. Jana od Krzyża czy mistyków ze szkoły Wiktorynów. Pozorne doświadczenie mistyczne, gdyż wyznaczone ciekawością, prowadzi do złudzeń i doznań najwyższej typu estetycznego. Doświadczenie estetyczne nie jest doświadczeniem mistycznym. Gdy przeważa cała ta perspektywa ascetyczna, zmniejsza się szansa mistycznego spotkania człowieka z Bogiem.

Dlaczego jednak tak rozwija się ta perspektywa ascetyczna, dlaczego niektórzy ludzie tak koniecznie chcą doświadczeń mistycznych? Powodem tego jest kryzys filozofii, a więc kryzys kryterium pewności. Człowiek odczuwa wciąż potrzebę jakichś pewnych rozstrzygnięć. Chce takiego doświadczenia, w którym jest pewny ostatecznych rozwiązań czy eschatologicznej perspektywy. Uważa, że może wypracować takie doświadczenie. Człowiek ulega złudzeniu, sądząc często, że osiągnął perspektywę mistyczną, podczas gdy jest to wciąż pseudomistyka. Cały problem rozwija się więc dzisiaj bardziej w perspektywach psychologicznych, nawet jakichś biologicznych, gdyż wszystkie techniki medytacja służą raczej filozofii, psychicznym efektom niż faktycznemu zetknięciu z Bogiem. Mniej dzisiaj rozwija się perspektywa religijna.

Tak widziałbym sytuację mistyki dzisiaj. Sądzę, że nie wynika to z kryzysu instytucji religijnych. Nie tu jest zasadnicze źródło nieporozumień. Nie jest nim także kryzys nauki. Owszem, filozofia przeżywa kryzys. Nie można uzyskiwać pewności wiedzy w sposób oczywisty. Z drugiej strony, wszyscy chcemy uzyskiwać pewność i wobec tego jesteśmy skłonni zaufać argumentowi ogólnie dostępnemu, sensualistycznemu, empirycznemu. Sądzimy dość często, że gdy coś widzimy, gdy coś słyszymy, gdy coś w ogóle oglądamy, to

możemy być tego pewni. Nie mamy zaufania do wyniku rozumowań, do racjonalnych wyjaśnień i stąd tak są nam potrzebne także doznania i doświadczenia mistyczne.

W każdym razie zjawisko „renesansu mistyki” widzę bardzo pozytywnie. Mam wrażenie, że wbrew pozorom i niezależnie od wspomnianych wyżej nieporozumień są to czasy wielkiego renesansu tęsknoty do Boga.

Zauważmy, że tak, jak uczy nas św. Teresa czy św. Jan od Krzyża, w doświadczeniu mistycznym, a więc w bezpośrednim zetknięciu z Bogiem, nie uzyskujemy pojęć i wiedzy. Cieszymy się obecnością Boga, lecz nie da się to wyrazić w pojęciach powszechnie używanych; podkreślają to wszyscy mistycy, św. Teresa mówi, że tego nie umie wyrazić, opowiedzieć, że nie uzyskuje jakiejś nowej wiedzy, niczego się nie dowiaduje, lecz wie, że w tej chwili jest razem z Bogiem. I to jest coś innego niż porządek wiary. To jest bezpośrednio doznanie, bezpośrednie zetknięcie duszy z Bogiem w intelekcie człowieka.

Powstaje teraz problem teorii wyjaśniającej, czy to jest możliwe. W związku z tym, co wiemy o Bogu i o ludzkim poznaniu, możemy powiedzieć, że w doświadczeniu mistycznym nie zdobywamy wiedzy bogatszej niż ta, która jest zawarta w Objawieniu chrześcijańskim. W samym problemie mistyki nie ma więc konfliktu z instytucją kościelną, natomiast odwrotnie, nie można być mistykiem bez głębokiego życia religijnego, bez zainteresowania Bogiem, bez przejścia się Bogiem, bez nastawienia na Boga, bez tęsknoty do Boga - a tej postawy nabywa się przecież nie w sposób wyłącznie psychologiczny, emocjonalny, ale realny w Kościele, tzn. przez realną obecność Chrystusa w nas. Są to warunki, aby doświadczenie mistyczne nastąpiło.

Tymczasem w literaturze religioznawczej, w publikacjach pseudo-mistycznych podkreśla się, że to my inicjujemy, my powodujemy, my jak gdyby przymuszamy Boga do spowodowania w nas mistycznego doświadczenia. I dodaje się, że Kościół jak gdyby nie ujawnia przed nami tej możliwości, że rezerwuje dla siebie jakieś tajemnice.

Według wielkich mistyków jest jednak zupełnie inaczej. Podkreślają oni najpierw, że nie ma teoretycznego i praktycznego konfliktu między instytucją Kościoła i przeżyciem mistycznym, i że jest ono możliwe tylko w relacji z Chrystusem, gdyż nasze zetknięcie z Bogiem dokonuje się zawsze tylko poprzez Chrystusa. Nie ma innej drogi, gdyż Chrystus - będąc człowiekiem - przystosował nieskończoność Boga do naszej „ludzkiej pojemności”. To jest jedna strona problemu.

Należy teraz dodać, że w historii Kościoła pojawiają się pewne mody religijne, że na przykład wychowawcy życia religijnego preferują w niektórych okresach pewne techniki medytacyjne, jak np. sulpicjańska czy ignacjańska. Przez długi czas zwracano szczególną



uwagę na przykład tylko na wychowanie sprawności w osiąganiu cnót. Z jakichś powodów chroniono jak gdyby nas przed mistyką. Nie wytworzono atmosfery sprzyjającej mistyce. Nie ukazano tej wielkiej perspektywy. Mam wrażenie, że w Polsce także się to działo. Do czasopism katolickich przez wiele lat miałem żal z powodu niskiego pułapu problematyki religijnej, ciągłego utrzymywania nas na poziomie katechumenatu. Nie wszyscy w Polsce chcą się tylko dowiedzieć, czy Bóg istnieje, niektórzy nie mają takiego problemu i chcą czegoś więcej. Nie zawsze wystarcza propedeutika wiary. Mam wrażenie, że o problematykę mistyczną upomniała się młodzież chrześcijańska na całym świecie, również i chrześcijanie w Polsce. Pierwsza sesja w KUL na temat mistyki odbyła się, jak wiemy, z inicjatywy studentów. Tak więc przyczyn braku problematyki mistycznej nie należy szukać w kryzysie instytucji religijnej, lecz raczej w aktualnej tendencji pedagogicznej czy w nastawieniach psychologicznych lub ascetycznych.

Chciałbym wrócić jeszcze do punktu wyjścia, a więc do zastanowienia się nad przyczynami zainteresowania tym, co tutaj określono mistycyzmem czy technikami medytacji i zjawiskami pokrewnymi. Otóż wydaje się, że objawy, które można zaobserwować, szczególnie na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych, wypływają z najrozmaitszych źródeł.

Są to zjawiska bardzo zróżnicowane pod względem wartości. Wydaje się, że źródła zwrotu ku czemuś, co można by było nazwać doświadczeniem mistycznym albo przynajmniej pragnieniem osiągnięcia takiego doświadczenia, wypływają w dużej mierze z natury naszych czasów, tzn. z całkowitej dezorientacji filozoficznej i moralnej, zwłaszcza świata zachodniego. My zachowaliśmy pewną jedność spojrzenia na świat, pewną jedność wartościowania. Skala wartości czy to chrześcijanina, czy niechrześcijanina jest u nas mniej więcej wspólna i dość zwarta.

Natomiast, jeśli chodzi o cywilizację zachodnią, to przeżywa ona głęboki kryzys. Jego źródłem jest odwrócenie się od wszystkiego niemal, co dotychczas miało jakąś wartość, co znajdowało się w centrum życia. Stąd właśnie płynie niewiara we wszelkiego rodzaju instytucje, między innymi także i instytucje kościelne.

Łączy się z tym poszukiwanie przede wszystkim swojej własnej drogi, bardzo mocno zaakcentowany indywidualizm. Poza tym zmęczenie techniką, zmęczenie nauką zorganizowaną, zinstytucjonalizowaną, podejrzliwość wobec niej jako sługi polityki, jako sługi interesu. I wreszcie znużenie światem zewnętrznym, który został tak rozbudowany i dostarcza tylu wrażeń wszystkim zmysłom, że świadomość człowieka jest pokawałkowana, posiekana, wystawiona ciągle na rywalizujące ze sobą, gwałtowne bodźce w postaci

wizualnej, w postaci słuchowej, w postaci wszelkich innych możliwych rytmów, barw, światła, głosów. Mówię o takich zjawiskach, jak hałaśliwa muzyka młodzieżowa, jak sadyzm i wybujały erotyzm w filmie, jak nadużywanie szoku jako podstawowej kategorii artystycznej. Człowiek Zachodu jest tym wszystkim zmęczony i tutaj rzeczywiście zaczynałaby się droga ucieczki.

Ale ta ucieczka odbywa się różnymi drogami. Jedną z nich jest ucieczka do natury - w postaci ruchu ekologicznego czy zakładania przez młodzież wspólnot agrarnych w Stanach Zjednoczonych. Inną drogą ucieczki jest zjawisko narkomanii, która daje podobno nowe przeżycia wewnętrzne przy pomocy środków chemicznych. Wszystko to jest ucieczką od tego niezwyklej naciśku zewnętrznej rzeczywistości, której człowiek zachodni nie może wytrzymać. Wiele z tych ucieczek prowadzi do ślepych zaułków i do rozmaitych przejściowych mód, jak „ludzie-kwiaty”, hippisi, może nawet w pewnej mierze „ludzie Jezusowi” - młodzież amerykańska, o której już się przestaje słyszeć. Myślę, że na tych drogach spotykają ludzie także pewne formy buddyzmu, na przykład Zen, który stał się ostatnio bardzo modny.

W poszukiwaniu odwrotu od zmysłowego przeżycia wyłącznie zewnętrznej rzeczywistości następuje zwrot psychiczny do wewnątrz, poszukiwania w głębi samego siebie. Techniki medytacyjne, z których niektóre zasługują na wielki szacunek i na uwagę, choćby ze względu na ich wartość w utrzymywaniu higieny psychicznej, uczą osiągnięcia równowagi wewnętrznej, jedności wewnętrznej, umiejętności koncentracji, oderwania się od dystrakcji zewnętrznych. Te rzeczy niewątpliwie prowadzą gdzieś w kierunku mistyki.

Drugie zjawisko to zainteresowanie mistyką ze strony uczonych. Myślę, że mamy tu do czynienia z czymś o wiele głębszym i o wiele bardziej zasługującym na uwagę. Mówi się teraz wiele o człowieku, który nazywał się Teilhard de Chardin. Był wprawdzie księdzem, był teologiem, ale to nie był pierwszy lepszy ksiądz i pierwszy lepszy teolog. To był człowiek, który, jak widać z tego, co napisał, żył całą pełnią swojej osobowości. To nie był tylko mózg pracujący na pewnym poziomie; to nie był człowiek, który oddawał się tylko czynom i tylko poznaniu; był to także człowiek, któremu nieobca była pewna rzeczywistość wewnętrzna, pewne przeżycia, które określamy jako przeżycia mistyczne. I takich przykładów wśród współczesnych uczonych można wymienić wiele.

## 6.2. Doświadczenie mistyczne radosnym przeżyciem obecności Boga, który sam przychodzi

Jestem za przeciwstawieniem sobie pseudomistyki i mistyki. Nie ma przejścia z żadnej pseudomistyki do mistyki. I nawet powiedziałbym więcej, z żadnej ascetyki nie ma wprost przejścia do mistyki jako zetknięcia się z Bogiem, do doświadczenia Boga. Mogę wykonać wszystkie ćwiczenia pokutne według jakiegokolwiek tradycji i to nie spowoduje, że osoba, na którą czekam, przyjdzie. Bezpośrednie zetknięcie osobowe z Bogiem nie wynika z podjęcia jakichkolwiek zespołów mechanicznych czynności. Wszystko to domaga się konieczności doprecyzowania, czym jest doświadczenie mistyczne,

Chciałbym powiedzieć najpierw, że nie jest to emocja czy wzruszenie estetyczne. Nie jest to objawienie tego typu, jak w Fatima czy w Lourdes. Nie jest to też prywatne widzenie Chrystusa.

Mistyka nie wyraża się też w żadnej wspaniałości. Tu nie otwiera się Niebo. Nie na tym polega mistyka, jakkolwiek niektórzy ludzie mają widzenia. Nie jest to jakaś niezwykłość i izolacja, przekonanie, że zostałem wyróżniony tym oto zespołem światła, przeżyć, doznań, kontaktów z Niebem. To nie jest mistyka w moim rozumieniu.

Ludzie, którzy doznali przeżyć mistycznych, raczej są zaskoczeni. Jest to bowiem coś ogromnie prostego. To tylko tyle, że dwie osoby się spotkały, tak jak spotykają się zakochani. Ci, którzy patrzą na to z zewnątrz, stwierdzają, że właściwie nic się nie dzieje. Nic się nie dzieje, a przecież dzieje się tak ogromnie dużo: ogromna radość obecności. Jest to wymiana całego świata wzruszeń, tego wszystkiego, co rozumne osoby mogą sobie przekazywać.

Mistyka ze swej natury otwiera ku jakiejś wspólnotcie. Przecież jest to spotkanie z osobą Boga. Oczywiście, jest; ono inicjowane przez Boga i muszę być na to spotkanie otwarty. Nie mogę go nie przyjąć, gdyż wtedy nie ma spotkania. Mistyka jest więc wejściem w jakąś wspólnotę, w bliski związek Boga i człowieka. Dzieje się tu cała wielkość miłości i całe jej ubóstwo. Jest ona bowiem tak pełna, piękna i niezwykła, że nie potrzebuje już żadnych ozdób, żadnych dodatków, żadnych świateł, żadnych niezwykłości. Jest integrująca i doniosła, gdyż kieruje nas do osoby Boga, wprowadza w społeczność, we wspólnotę. I w związku z tym, wszystkie tendencje czy efekty izolacyjne są albo w innym porządku, albo wskazują na to, że nie jest to wcale przeżycie mistyczne.

Należy też zwrócić uwagę na to, że ascetyka prowadzi nas do innego zjawiska, do zawieszenia działalności, do ekstazy. Ale ekstaza jest po prostu najwyższym etapem techniki skupienia. Jest znakomitym, maksymalnym skupieniem tego typu, że na przykład mogę

zawiesić działalność władz poznawczych zmysłowych, mogą tylko korzystać z innego typu poznania. Przeżycie mistyczne może się dziać w stanie ekstazy, która jednak nie jest warunkiem tego przeżycia. To jest innego typu ekstaza. Ekstaza taka, jaka dzieje się na mocy bycia razem Boga i człowieka.

Ponieważ doświadczenie mistyczne dzieje się między człowiekiem a Bogiem, narzuca się nam często tłumaczenie go przez wyjaśnienie relacji Bóg - człowiek lub człowiek - Bóg.

Jeżeli poszukuje się wyjaśnienia w człowieku, idzie się coraz dalej w głąb człowieka. Właściwie odchodzi się od wyjaśnienia zjawiska, od wyjaśnienia faktu doświadczenia. Idzie się w kierunku analizy człowieka, jego wnętrza, często analizy bardzo dobrej, kunsztownej, terapeutycznej. Można jednak idąc w głąb siebie, oddalić się od Boga. Jest to niebezpieczeństwo, mimo że święty Augustyn radził analizować siebie, żeby poznać Boga.

I tak samo, idąc w drugim kierunku, w kierunku Boga, można przyjąć takie rozumienie Boga, że straci się z oczu człowieka. Wtedy wyjaśnienie tego, co się działo, przestaje być informujące i prawidłowe.

Wprowadźmy jeszcze jedno rozróżnienie. Otóż życie religijne, które się znaczy modlitwą, tak samo pewną ascezą, umartwieniem czy pokutą, jak wiemy z tradycji chrześcijańskiej ma swoje różne etapy. Sama modlitwa ma swoje różne etapy. Jest ona przecież rozmową. Inaczej rozmawiamy z ludźmi, których spotykamy pierwszy raz, inaczej z ludźmi, z którymi jesteśmy przez całe swoje życie. Rozmowa wtedy jest łatwiejsza. Możemy osiągnąć bardzo wysokie etapy życia religijnego nie mając nigdy doświadczenia mistycznego, gdyż życia religijnego nie wieńczy doświadczenie mistyczne. Bardzo wielu świętych nie miało przeżyć mistycznych. To jest zupełnie coś odrębnego, coś wyjątkowego, jakaś niewysłowioność, coś, co tylko trwa chwilę, w sytuacji pasywnej, nagłości. Mówiono, że w doświadczeniu mistycznym coś nowego się dzieje, coś nowego się poznaje. Podkreślmy raz jeszcze to, co mówi św. Teresa, że niczego nowego nie poznaje. Wie tylko to, że Bóg, w którego wierzy, jest teraz obecny w jej duszy.

Proszę zwrócić uwagę, że cały nasz kontakt z Bogiem dzieje się w porządku religijnym na mocy wiary. Ona nas usprawiedliwia i ona prowadzi do Boga. I w pewnej chwili - jak mówi ksiądz W. Granat w swojej *Dogmatyce* - nagle w sposób nie zaplanowany, nie wypracowany przez nas, bez żadnej naszej zasługi, niezależnie od tego, cośmy zrobili, pojawia się w nas Bóg w taki sposób, że mamy pewność intelektualną Jego obecności. I to przeżycie nazywa się doświadczeniem mistycznym. Obecność, która jest potwierdzeniem tego wszystkiego, czego dowiedziałem się z wiary, nagła, niczym nie wywołana, zaskakująca, ale zaskakująca w sensie takim, że budzi ogromną miłość, która zresztą już się rozwijała. To

nie jest przeżycie, w które uwierzyłem. To jest przeżycie, o którym wiem. Nie pojawiło się ono jako etap mojej wiary w Boga i ono nie zmienia niczego w mojej religijnej relacji z Bogiem i w moim porządku wiary. To jest jakiś niezwykle dar, dany człowiekowi z motywów znanych tylko Bogu.

Gdy czytając literaturę mistyczną zastanawiałem się, dlaczego niektórzy ludzie mają doświadczenie mistyczne, to doszedłem do wniosku, że ich tęsknota do Boga jest tego typu, że przedłużając się zniszczyłaby ich organizm. I Bóg litując się nad cierpieniem tęsknoty tych osób, zakochanych tak głęboko w Bogu, jawi im się bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym, żeby mogli po prostu żyć. Nie wytrzymujemy przecież na dłuższą metę nieobecności osób kochanych. Wiemy, że ludzie giną, gdy się rozpada jakaś miłość, że umierają z tej tragedii. Bóg wspiera naszą tęsknotę. Doświadczenie mistyczne nie jest bowiem potrzebne do tego, żeby uzyskać maksymalną świętość, nie jest potrzebne na to, żebyśmy żyli pełnym życiem wiary. Jest to tylko niezwykle w ludzkim życiu wydarzenie spotkania.

Czy jest ono możliwe; jak się dzieje? Była tutaj mowa o niejasności kryteriów pewności, kryteriów rzeczywistości. Ale w porządku wiary wiemy, że Bóg jest w nas obecny realnie. W Ewangelii św. Jana czytamy, że gdy umiłujemy Chrystusa, to wtedy przychodzi do nas Bóg i mieszka w nas. I tak jest dosłownie: Bóg jest realnie w nas obecny, To jest teza katolicka. Natomiast, jeżeli mam jakiegokolwiek wzruszenie, przeżycie, doznanie, gdy jestem powalony pięknem gór, nawet widzeniem Chrystusa, to nie mam przeżycia mistycznego. To są jakieś inne sytuacje.

Spotykamy się nie tylko ze śladami Boga. To teologia prawosławna i protestancka akcentują możliwość zetknięcia się z Bogiem pośrednio. A to, co sobie formułuję, pochodzi ode mnie, jest konstrukcją. Owszem, w tym życiu nie mam świadomości łaski, nie mam jej przeżycia, we wszystko muszę wierzyć ufając Chrystusowi. I niezależnie od tej sytuacji, niektórzy ludzie pozostają w bezpośrednim, mistycznym zetknięciu z Bogiem.

Zwolennicy neoplatonizmu i augustynizmu interpretują to wydarzenie kierując uwagę ku człowiekowi, co dało w naszych czasach zagubienie się ostatecznie w analizie tego, kim jesteśmy. To, kim jesteśmy, ma wyjaśniać doświadczenie mistyczne. Św. Bernard powiedział, że dzieje się ono w ten sposób, iż miłość moja zetknęła się z miłością Boga, doświadczam Boga miłością. Także dla św. Bernarda doświadczenie mistyczne nie jest uwierzeniem, lecz jest poznaniem. Jeżeli jest poznaniem, to nie można przyznać władzom wolitywnym czynności poznawczych. Muszą się one dziać w intelekcie, na co zwróciła uwagę szkoła wiktorynów, gdyż poznanie wiążemy z uświadomieniem sobie tego, z czym władze

poznawcze się stykają. Natomiast inną czynnością jest akceptacja, wybór, przyłgnięcie, które może być uświadomione. Tę czynność nazywamy wolą czy miłością. Chodzi o to, że to wszystko, co jest uświadomieniem sobie czy wiedzą, wiążemy z władzami poznawczymi, z intelektem. To akcentuje św. Tomasz.

Św. Tomasz uważa ponadto, że w tym życiu nie możemy ująć istoty Boga, Boga nigdy nikt nie widział, ale w sensie poznania istoty Boga. Tymczasem, jeżeli kompozycją każdego bytu jest istnienie i istota, to obecność doświadczana mistycznie jest doznaniem istniejącego we mnie Boga. Istnieje we mnie Bóg, jest we mnie Bóg. Poznawczo uświadomiłem to sobie. Bóg spowodował, że go poznawczo odbieram. Jest możliwe, jak dzisiaj się to interpretuje, doznanie, doświadczenie istnienia. Nie jest możliwe doznanie istoty Boga. Jeżeli się pojmie poznanie jako ujmowanie wyłącznie istot, wyrażanych w pojęciach powszechnych, to doświadczenie mistyczne jest nam niedostępne, gdyż poznajemy poprzez władze zmysłowe, a Bóg jest nieujmowalny władzami zmysłowymi. Natomiast doznanie istnienia czegoś jest możliwe zgodnie z całym postępowaniem władz poznawczych.

To jest wyjaśnienie doświadczenia mistycznego w teorii, która mnie przekonuje. Nie ulega jednak wątpliwości, że doświadczenie mistyczne nie jest czymś potrzebnym do zbawienia, to nie jest coś, w co wierzymy. To jest wydarzenie - i powtórzę za księdzem Granatem - nie wywołane przez nas, nagle, powodujące wielkie przywiązanie i miłość, pewne, że w tej chwili doświadczyłem, spotkałem Boga, że właśnie doświadczam obecności w sobie Boga.

W związku z tym można powiedzieć, że mistyka czy doświadczenie mistyczne, asceza i ascetyka, pełnią wielką społeczną funkcję, wielką społeczną rolę. Asceza wymaga uzdolnień, wymaga chęci, woli, całej naszej inicjatywy, natomiast doświadczenie mistyczne, spotkanie Boga, nie jest efektem naszych działań. Jest to dar dany nam bardzo rzadko. W procesach kanonizacyjnych przecież w ogóle nie bierze się pod uwagę doświadczeń mistycznych. Rozważa się heroiczność cnót. Społecznie funkcjonuje idąca także za ascetyka świętość, ale świętość polega na klasie miłości, a nie na ilości umartwień. Cały ruch mistyczny współczesny jest interesujący i potrzebny tylko wtedy, gdy stanowi zainteresowanie Bogiem, gdy jest potrzebą Boga. Inaczej jest dowolną techniką ascetyczną, której skutkiem jest raczej zdrowie fizyczne i duchowe lub - niekiedy - choroba fizyczna czy duchowa.

### 6.3. Poświadczenie religijne a doświadczenie mistyczne

Chciałbym zapytać, od strony metodologicznej, w jakim jesteśmy obszarze rozważań? Mam wrażenie, że jesteśmy na obszarze teologii, dlatego, że mówimy o wydarzeniu, które jest przeżyciem mistycznym. I wolno nam badając świadectwa mistyków usiłować zrozumieć, o czym do nas mówią. To nazywam teologią.

Zajmujemy się też mistyką i ascetyką. W tym obszarze spraw, wydaje się, mieszamy wciąż dwie perspektywy i dwa języki, to znaczy życie religijne i mistykę. Mam wrażenie, że mówimy raczej o przeżyciu religijnym, a nie o przeżyciu mistycznym.

Przeżyciem religijnym jest to wszystko, co dzieje się w naszej psychice w związku z tym, że wierzymy, że uwierzyliśmy i wiemy na podstawie wiary, że jest w nas Bóg. Co dzieje się w psychice? Otóż, dzieje się wiele rzeczy takich, które nie są znakiem kontaktu z Bogiem. Według teologii katolickiej miarodajnym znakiem naszego realnego kontaktu z Bogiem są sakramenty, nic więcej. Wszystko inne jest prywatną opinią, prywatnym przekonaniem, mylącym bardzo często. Niezależnie od tego, korzystając z doświadczenia wieków, Kościoła, świętych, umiemy opisać rozwój życia religijnego, umiemy zorientować się, jak ono przebiega w oczyszczeniu, oświeceniu, zjednoczeniu i jak kończy się na jakimś najwyższym etapie modlitwy, ale wciąż w porządku wiary. W psychice mamy też poczucie nieobecności w nas Boga. I to jest cała tragedia świętych. Jesteśmy wypełnieni w psychice przeżyciami, a nie Bogiem, gdyż Bóg nie przejawia się w przeżyciach psychicznych. Bóg jest nam dostępny tylko przez wiarę, bo nie będąc bytem fizycznym nie może się inaczej w psychice naszej przejawiać. To są bardzo trudne zagadnienia. A teza katolicka jest pocieszająca: nieomylnym znakiem obecności w nas Boga jest sakrament. Św. Jan napisał w Ewangelii, że Bóg czyni w nas mieszkanie, gdy ukochamy Chrystusa. Chodzi tu o Trójcę św., o wszystkie trzy Osoby Boskie z Chrystusem włącznie; wiąże to nas z zagadnieniem Eucharystii, z bardzo specyficzną obecnością w nas Chrystusa.

Proszę zwrócić uwagę choćby na to, że przecież św. Paweł najpierw miał przeżycie mistyczne, a dopiero później cały rozwój religijny kształtowany przez Chrystusa, życie religijne nie musi dochodzić do przeżycia mistycznego i nie kończy się przeżyciem mistycznym. Jest ono zupełnie osobną sprawą. Jesteśmy więc w obszarze problematyki religijnej.

Powtórzmy, że znakiem naszego kontaktu z Bogiem, znakiem obecności w nas łaski jest wiara, i że w znaku sakramentalnym następuje realne spotkanie z Bogiem. Inne znaki są

prywatne, niemiarodajne, mylące i niekiedy mogą pchnąć człowieka w kryzys religijny. Realnością jest Bóg sam, to znaczy Bóg dostępny w sakramentach.

Wierzę Ewangelii, magisterium Kościoła, ale magisterium Kościoła nie przejawia się w dyrektywie, że jeżeli ktoś stwierdza w sobie doświadczenie mistyczne, to rzeczywiście ma to doświadczenie. Albo, jeżeli ktoś będzie swoją emocję uważał za spotkanie Chrystusa to znaczy, że spotkanie nastąpiło.

Wizje to są objawienia. Można mleć nawet autentyczne, niekoniecznie wywołane jakimiś schorzeniami, właśnie autentyczne widzenie, jakie mieli na przykład święci, widzenie Chrystusa, Matki Boskiej. To jest po prostu zupełnie co innego, to nie jest wcale przeżycie mistyczne. Referuję tu myśli Garrigou-Lagrange'a. Trzy drogi życia wewnętrznego, jego najmodniejszą książkę mistyczną. To samo mówią św. Jan czy św. Teresa.

Otóż nie można zbyt szeroko pojąć mistyki, czy przeżycia mistycznego. Dla mnie doświadczenie mistyczne dotyczy wyłącznie Boga, wszystko inne jest pseudomistyką. Nie ma mistycznego doświadczenia rzeczy. To prawda, że Bóg nie zawsze daje się poznać bezpośrednio, że musimy uwierzyć, iż w nas jest. Nie mamy innej drogi do uznania, że Bóg jest we mnie. Jest tylko droga wiary.

Nie kwestionuję, że zagadnienie doświadczeń mistycznych występuje w różnych kulturach czy w różnych teologiach. Chodzi tylko o to, -że jeżeli to nie jest spotkanie osób, Boga i człowieka, to takie doświadczenie musi się skończyć albo przeakcentowaniem całej analizy aż do psychoanalizy wnętrza ludzkiego, albo zagubieniem się w koncepcjach Boga. Owszem, człowiek wzbogaci się o nowe doznania lub koncepcje, ale w porządku psychicznym, nawet w porządku przeżyć religijnych, religijnej postawy wobec świata, lecz to jest zupełnie co innego. Akceptuję religijną postawę wobec świata. Sądzę tylko, że jeżeli przez mistykę rozumiemy zetknięcie z Bogiem, to zetknięcie z Bogiem nie jest identyczne z zetknięciem z rzeczami. Gdy stykamy się z drzewem, nie stykamy się z Bogiem. Tam Bóg nie przebywa w taki sposób, żebyśmy kontemplując drzewo kontemplowali zarazem Boga.

Obracamy się w dziedzinie życia religijnego, życie religijne św. Pawła zastało wyprzedzone przeżyciem mistycznym. Jest ono więc niezależne od całego rozwoju religijnego, jakkolwiek w nas bez tego rozwoju w ogóle nie jest możliwe.

W związku z tym zauważmy, że świętość wyraża się w utrwalaniu miłości, podczas gdy przeżycie mistyczne jest bezpośrednim poznaniem obecności w nas Boga. I to jest cecha istotna doświadczenia mistycznego: bezpośrednie doświadczenie Boga. Pośredniczenie jest tu relacją religijną i stanowi zupełnie inny porządek.



Dodajmy, że świętość nie polega na myśleniu o Bogu, na ciągłym poczuciu obecności Boga, na poczuciu, że jesteśmy wypełnieni Bogiem. Na przykład lekarz czy pielęgniarka, którzy muszą wciąż myśleć o chorym i nie zapomnieć, żeby podać lekarstwa, nie myślą wtedy o Bogu. Mogą jednak wtedy mieć bardzo bliski kontakt z Bogiem. I może się zdarzyć, że teolog dzień i noc rozważający problemy Boga może nie mieć żadnego z Nim kontaktu. To samo dotyczy ascetyki. Mam wrażenie, że asceza, która polega na wyciszeniu aktywności człowieka, jest zbudowana na teorii neoplatońskiej. Nie chodzi o pochwałę aktywności lub o negowanie bierności. Chodzi o pogląd, że można zbudować ascezę pozytywnie na maksymalizacji dobra w człowieku, na uzyskaniu jedności w związku z innym rozumieniem człowieka. To rozumienie człowieka wskazuje, że jesteśmy bardzo zależni mimo wszystko od koncepcji filozoficznych człowieka, świata, rzeczywistości. Wyłowienie w dyskusji tych podtekstów mogłoby wiele wyjaśnić.

## ROZDZIAŁ VII.

# DOKTRYNA MISTYCZNA ŚW. TOMASZA I JEJ ZNACZENIE DLA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

### 7.1. Dwie wersje doktryny mistycznej św. Tomasza

Najpierw musimy sobie uświadomić, że doktryna mistyczna św. Tomasza jest nam prezentowana przez teoretyków mistyki w dwu różnych wersjach.

1. W pierwszej wersji, zresztą najdawniejszej, przez mistykę rozumie się życie duchowe człowieka, w tym także jego życie religijne od momentu kontemplacji wlanej. Nazywa się więc mistyką zarówno kontemplację jako odmianę modlitwy, jak i pogłębione życie duchowe i religijne w etapie funkcjonowania darów Ducha Świętego. Znaczy to, że przez mistykę rozumie się tu cały proces kształtowania się religijnej osobowości człowieka. Mówi się wprawdzie w tej wersji o ascetyce i mistyce, lecz nie podaje się wyraźnej między nimi różnicy. A najgorsze jest to, że sam człowiek, w którym dokonuje się przemiany religijne, jest tak ujmowany, jakby także był nieustannym procesem tych przemian.

Naszą wątpliwość budzi właśnie potraktowanie człowieka jako procesu przemian.<sup>7</sup> Człowiek jest bowiem podmiotem przemian, a nie ich procesem. Budzi także wątpliwość zgubienie różnicy między jego życiem duchowym, to znaczy intelektualnym i wolitywnym, przyczynowanym przez człowieka, a jego życiem religijnym, całkowicie sprawianym w nas przez Boga. Kolejną wątpliwość budzi zagubienie różnicy między modlitwą, kontemplacją i doświadczeniem mistycznym.

2. W drugiej wersji, głównie od czasów Jacquesa Maritaina, mistykę Tomasza prezentuje się jako doświadczenie mistyczne. To doświadczenie, owszem, wymaga życia religijnego. Różni się jednak od niego, różni się też od kontemplacji, od modlitwy i ascezy. Te różnice wynikają z tego, że przede wszystkim człowieka pojmuje się tu jako właśnie podmiot procesu przemian religijnych. Człowiek nie jest sumą tych przemian. Jest ich podmiotem, kimś, kto je w sobie przyjmuje. Te przemiany są więc wtórne, są procesami, a inaczej mówiąc relacjami, opartymi na człowieku i wiążącymi nas z Bogiem. Relacja, która jest doświadczeniem mistycznym, należy do grupy poznawania, która ma za zadanie wspieranie w trwaniu relacji osobowych, wśród których sytuuje się religia.

Religia więc to żywe więzi z Bogiem, właśnie zespół relacji osobowych.

Doświadczenie mistyczne nie jest wobec tego etapem rozwoju religijnego jako relacji osobowych, wynikających z istnienia człowieka, lecz jest doświadczeniem poznawczym, które Bóg sprawia w tym celu, co wynika z natury czynności poznawania, by nim wspierać w trwaniu życie religijne człowieka, więzi osobowe, takie jak miłość, wiara, nadzieja, łączące człowieka z Bogiem.

Używa się tu także terminu mistyka na oznaczenie więzi człowieka z Bogiem w etapie modlitwy zjednoczenia przemieniającego.

W tych rozważaniach będę więc używał terminu mistyka na oznaczenie w relacjach osobowych z Bogiem stanu zjednoczenia, wyprzedzonego stanem oświecenia i oczyszczenia. Według L. Bouyera oczyszczenie to uwolnienie się od wad moralnych, oświecenie to nabywanie cnót, a zjednoczenie jest pełną przyjaźnią z Bogiem. Natomiast termin doświadczenie mistyczne będzie oznaczał wyjątkowe, intelektualne doznanie istnienia Boga, wspierające nas w procesie zjednoczenia.

## 7.2. Wyjaśnienie filozoficzne tych dwu wersji

Z tej krótkiej prezentacji dwu wersji wykładu doktryny mistycznej św. Tomasza, powinniśmy zapamiętać najpierw to, że ponieważ Bóg jest samym w sobie Istnieniem, Jego rzeczywiste kontakty z człowiekiem, gdy chcemy je zrozumieć, muszą być wyjaśniane w filozofii bytów jako istniejących, a nie w filozofii myśli, kultury, materii, przyrody, kosmosu. Św. Tomasz akcentował właśnie filozofię bytu jako obszar problemowy zagadnienia Boga.

Gdy już umiemy filozoficznie ujmować rzeczywiste byty, a nie tylko myśli o nich lub kulturę jako zespół ujęć utrwalonych, bo materia, przyroda, kosmos, to za wąski teren istnienia, to jeszcze możemy swoje analizy zacząć albo od procesów, albo od podmiotu tych procesów.

Gdy rozpoczniemy analizę filozoficzną od procesów czyli relacji, gdy uczynimy je punktem wyjścia analiz, co zdarza się często, a dziś jest dominującym sposobem filozofowania, wtedy jesteśmy zmuszeni do pojmowania także człowieka jako zespołu procesów. Znaczy to przecież, że tę analizę filozoficzną rozpoczęliśmy od błędu, który polega na tym, że proces, przebiegający między jakimiś kresami, traktujemy jako coś samodzielne, osobnego. Ten proces, który jest czymś niesamodzielnym w bytowaniu, gdyż wyznaczonym przez swe źródła lub podmioty, ujmujemy jako coś samodzielne, osobnego. Jest on więc

dla nas zarazem niesamodzielny i samodzielny. Jest ujmowany poza zasadą niesprzeczności, która wyraża to, że jakiś byt nie jest zarazem drugim bytem.

Przestrzegając tej zasady bytowania, ujmujemy więc proces jako podmiotowany wtórny, niesamodzielny, a jego podmioty jako wobec procesu pierwotne, samodzielne. To, co niesamodzielne, trzeba wyjaśnić jego podmiotem. Zaczynam więc analizę filozoficzną od podmiotu przemian religijnych, od człowieka. Wiedząc, kim jest człowiek w jego bytowej zawartości, możemy zidentyfikować procesy, które podmiotuje i którymi wiąże się z innymi bytami. W wypadku mistyki tym bytem, z którym wiążą człowieka relacje, jest Bóg. W świetle także rozumienia Boga wyjaśniamy więź człowieka z Bogiem.

Wiemy na przykład, że człowiek ma własności istnieniowe i istotowe. Własności istnieniowe, takie jak realność, prawda, dobro, są bezpośrednimi podmiotami relacji osobowych, które powodują współobecność dwu bytów. Inaczej mówiąc, obecność polega na miłości, wierze i nadziei, gdyż te relacje wyznacza realność, prawda i dobro. Własności istotowe człowieka, takie jak w poziomie duszy intelekt i wola, podmiotują poznanie i decyzje. Poznanie nie sprawia obecności, lecz wiedzę. Tej obecności nie sprawia też wola. Sprawia ona wyćwiczenie w działaniu. Poznanie i decyzje pełnią jednak ważną rolę podtrzymywania w trwaniu relacji osobowych. Poznanie powoduje, gdy zdecyduje to wola, że tworzymy architekturę, żywność, lekarstwa chroniące istnienie, które poprzez swą własność realności podmiotuje miłość. Gdy intelekt zatrzyma swą uwagę na tych wytworach, na teoriach, architekturze, dochodach, wola nie uczyni ich sposobem chronienia człowieka, lecz celem dla siebie, wtedy miłość, wiara, nadzieja przestają być dla nas ważne. Przestaje być ważny nasz kontakt z osobami; z ludźmi w humanizmie i z Bogiem w religii. Nazywamy wtedy miłość emocją, czymś drugorzędnym. Tymczasem podstawowym środowiskiem człowieka są osoby; ludzie i Bóg, powiązani właśnie miłością, wiarą i nadzieją, które są odmianami obecności. Współobecność z ludźmi przez miłość, wiarę i nadzieję to humanizm. Współobecność z Bogiem przez miłość, wiarę i nadzieję to religia. A utrwalenie tej współobecności przez Boga to zbawienie. Wtórnyim środowiskiem człowieka jest kosmos, przyroda, kultura. Są na to, aby trwało nasze istnienie. Ale istnienie człowieka to tylko początek jego losu. Z racji swego intelektu i woli, rozumu i wolności, człowiek potrzebuje osób i powiązań u nimi, co spełnia się w relacjach osobowych.

Właściwym środowiskiem człowieka - powtórzmy - są osoby i powiązania ich przez miłość, wiarę i nadzieję, a wtórnie kosmos, przyroda, kultura, która może nas zamknąć w sobie, oddzielić od rzeczywistości, od ludzi i od Boga, gdy metafizyka bytu nie nauczy nas dystansowania kultury.

W świetle tych ustaleń, obok humanizmu jako powiązań z ludźmi, podstawowe dla człowieka jest życie religijne jako miłość, wiara i nadzieja, łączące nas z Bogiem. To życie jest wspierane działaniami intelektu i woli.

Wspiera je najpierw nasza działalność. Wyraża się ona w uzyskiwaniu cnót i w oczyszczeniu czynnym, a rozwój na tym etapie wyraża i sprawia modlitwa ustna, myślna, afektywna, prostego wejrzenia.

Podjmując nasz wysiłek, od dawna możliwy dzięki łasce uświęcającej i wspierany łaskami uczynkowymi. Bóg zaczyna poprawiać nasze do Niego odniesienia, co nazywamy oczyszczeniem biernym, którego wyniki przejawiają się w modlitwie zjednoczenia bolesnego, ekstatycznego, przemieniającego.

Cały etap oczyszczenia czynnego my sami realizujemy z pomocą Boga. Etap oczyszczenia biernego realizuje w nas Bóg przy naszej nieudolnej współpracy.

W obu tych etapach chodzi o uzyskanie i utrwalenie relacji osobowych z Bogiem i z ludźmi o takiej zawartości, by faktycznie były miłością, wiarą i nadzieją.

Relacje poznania w etapie oczyszczenia czynnego to wiedza religijna i kontemplacja, która polega na tym, że nasz intelekt z zachwytem świadczy o trwaniu relacji miłości, wiary i nadziei. Relacje decyzji to metanoia, przystosowująca wolę i zarazem intelekt do prawdy, dobra i istnienia.

Relacje poznania w etapie oczyszczenia biernego to kontemplacja wlna jako świadczenie intelektu i woli, oświeconych darami Ducha Świętego, że trwa współobecność człowieka z Osobami Trójcy Świętej, współobecność jako miłość, wiara i nadzieja. Te relacje poznania to niekiedy także doświadczenie mistyczne-, które Bóg sprawia dając się przez chwilę doznać intelektowi jako w nim obecny, aby tym umocniony chronił nadprzyrodzoną w nas obecność Boga.

Podstawowe jest więc - każdemu dostępne - życie religijne, które jest zespołem relacji osobowych, inicjowanych przez Boga i podmiotowanych przez człowieka w jego rzeczywistości, prawdzie i dobru. Ponieważ Bóg, według św. Tomasza, jest samym Istnieniem i Jego działanie nie różni się od Jego istnienia, Bóg, gdy jest z nami w relacjach osobowych, po prostu przebywa w istocie naszej osoby. Niekiedy, z tej Istoty przechodzi w obszar władz i wtedy intelekt, zgodnie ze swą naturą, natychmiast doświadcza tej obecności. I to jest doświadczeniem mistycznym. Jest więc ono wtórne, dodatkowe, niekonieczne do zbawienia, czasem tylko potrzebne do podtrzymywania w trwaniu naszego życia religijnego. Ważniejszy jest dla intelektu dar rozumu, tak jak dla miłości ważny jest dar mądrości.

Przypomnijmy, że gdy człowieka pojmie się jako proces, wtedy kontemplacja i doświadczenie mistyczne są postulowane jako wyższe etapy życia religijnego. Według tej koncepcji człowieka powinno się ich szukać. A gdy ich nie ma, powinniśmy się martwić. Błędem tu jednak jest mylenie człowieka z jego relacjami.

Gdy ujmie się człowieka jako podmiot relacji, jako byt, -który nawiązuje religijne więzi z Bogiem, wtedy doświadczenie mistyczne trzeba usytuować w relacjach poznawczych, a religię w relacjach osobowych jako miłość, wiarę i nadzieję. One stanowią zasadnicze powiązania z Bogiem. Ich trzeba strzec i bronić. Doświadczenie mistyczne staje się niekonieczne, wtórne. Nie jest znakiem rozwoju religijnego. Tym znakiem są sakramenty, pogłębiające miłość.

Działania intelektu i woli strzegą i bronią humanizmu jako relacji osobowych, wiążących ludzi.

Te działania strzegą też i bronią wiążących nas z Bogiem relacji miłości, wiary i nadziei, stanowiących religię. Owszem, przede wszystkim Bóg chroni łaskami uczynkowymi naszą kierowaną do Niego miłość, wiarę i nadzieję. Wnosi w nie przez Ducha Świętego dary mądrości i rozumu, sytuując w nas wcześniej łaskę uświęcającą. Dzięki łasce uświęcającej Bóg przebywa w istocie naszej duszy. Przebywa jako odrębny od nas podmiot relacji. Aby jednak trwały te relacje, my także jako drugi ich podmiot musimy aktywizować Intelekt i wolę współpracując z Bogiem dzięki darom Ducha świętego. Bóg czasem wspomaga nasz intelekt doświadczeniem mistycznym, często kontemplacją wlaną, gdyż trwanie w relacjach osobowych jest narażone na wiele niebezpieczeństw. Podstawowym zagrożeniem jest wprost samo oczyszczenie bierne.

### 7.3. Prawidłowe zastosowanie doktryny mistycznej św. Tomasza w życiu religijnym człowieka

Zwolennicy pierwszej wersji wykładu doktryny mistycznej św. Tomasza wydobywają z jego tekstów teorię kontemplacji i działania, teorię doświadczenia mistycznego, teorię modlitwy i nakładają je na teorię człowieka jako procesu przekształceń religijnych. Wtedy właśnie kontemplację i doświadczenie mistyczne uważa się za wyższe etapy życia religijnego.

Tymczasem św. Tomasz ujmuje człowieka jako osobę, która jest bytem rozumnym i wolnym, autorem swych działań i współautorem relacji. Człowiek jest współautorem życia religijnego w tym sensie, że jest podmiotem relacji miłości, wiary i nadziei, które wyzwala Bóg oddziałując swym istnieniem, prawdą i dobrem na realność, prawdę i dobro,

przejawiające istnienie człowieka. Jest także człowiek tym współautorem przez podtrzymywanie relacji osobowych działaniami intelektu i woli. Zarazem Bóg chroni te relacje łaską, cnotami teologicznymi i darami Ducha Świętego. Chroni, pogłębia i przekształca je tak, by faktycznie wiązały człowieka z Bogiem. To działanie Boga ze względu na skutek nazywamy oczyszczeniem biernym. Ze względu na nasze przeżycia tego oczyszczenia biernego nazywamy je ciemną nocą miłości. Znaczy to, że pogłębiania przez Boga' nasza miłość staje się inna niż to, co proponujemy. Nie ma jej w naszej wersji. Wydaje się nam więc, że ją straciliśmy. Ogarnia nas przerażenie, ciemna noc. Co robić?

Aby zrozumieć i wyjaśnić, co dzieje się w człowieku i jak obronić jego miłość do Boga, zwolennicy drugiej wersji wykładu doktryny mistycznej św. Tomasza wiedzą, że należy z jego tekstów wydobyć przede wszystkim teorię miłości i związać ją z jego rozważaniami o obecności, a nie o kontemplacji i doświadczeniu mistycznym. A w związku z kontemplacją i mistyką należy pogłębić wiedzę o samym poznaniu. Podstawą rozważań i pogłębień jest teoria osoby jako podmiotu przekształceń religijnych, które polegają na umocnieniu obecności, a nie na nadzwyczajnych doznaniach.

Otóż, gdy trwają relacje osobowe miłości, wiary i nadziei, łączące człowieka z Bogiem, gdy więc spełnia się współobecność, następuje w sposób zupełnie, zwyczajny właśnie jej pogłębienie. Bóg dokładniej przystosowuje nas do siebie i przystosowuje swą Boskość do człowieka. Jest to przystosowanie według „projektu” Boga, a nie według naszego projektu. Człowiek nie rozumie tych przemian i uważa, że utracił miłość. W porządku przeżyć doznaje przerażenia, które często przybiera postać rozpacz. I wtedy Bóg wzmacnia człowieka albo kontemplacją, albo doświadczeniem mistycznym, albo zwykłymi widzeniami osób świętych. Bóg jednak oczekuje, że człowiek sam przejdzie przez oczyszczanie bierne bez rozpacz, gdyż ufa, że przeprowadzi człowieka przez ten okres jego kierownik duchowy. Ten kierownik duchowy musi jednak posiadać wiedzę o przebiegu życia religijnego. Musi więc najpierw wiedzieć, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Musi znać metafizykę człowieka i Boga jako bytów, metafizykę relacji, teorię obecności, teologię dogmatyczną, ascetykę i mistykę. Wtedy będzie mógł pomóc człowiekowi, który przypuszcza, że utracił miłość do Boga.

Rozważmy propozycje pomocy w aspekcie przeżywania przez człowieka ciemnej nocy i w aspekcie bytowej struktury miłości, gdyż obydwie te aspekty liczą się w ratowaniu religijnego życia człowieka.

### *7.3.1 Aspekt przeżyciowy i porządek ascetyczny*

Oczyszczenie bierno, normalny etap pogłębiania się życia religijnego człowieka, jest przekształceniem miłości, wiążącej człowieka z Bogiem. Sprawia to Bóg. Nasz intelekt - powtórzmy - nie chwyta tych przemian, gdyż przywykł do własnej wersji miłości do Boga. Intelekt, zamiast dążyć do spokojnego zidentyfikowania tych przemian, uparcie trzyma się swojej wersji i stwierdzając, że się ona nie realizuje, formułuje sąd, że człowiek utracił miłość, gdyż Bóg nie podejmuje tej miłości. Człowiek, który kocha Boga, wpada w popłoch, przerażenie, w rozpacz. Ciemna noc duszy jako przeżywanie utraty miłości ma właśnie postać rozpacz. Można jednak wtedy jeszcze bronić człowieka. Najgorzej, gdy intelekt tę pozorną utratę miłości uzna za utratę wiary. Formułuje wtedy sąd, że człowiek odszedł od Boga lub że Bóg nie istnieje, skoro nie osiąga go nasza miłość. Wprowadza człowieka w sytuację ateizmu.

Rozpacz i ateizm to w porządku przeżyć ludzkich dwa sposoby zareagowania na utratę miłości. W etapie rozpacz jest to pozorna utrata. W etapie ateizmu jest to zaprzestanie przez intelekt i wolę chronienia miłości i podtrzymywania jej w trwaniu.

#### **7.3.1.1. Ciemna noc miłości w postaci rozpacz**

Gdy trwa w człowieku religijne powiązanie z Bogiem, wspierane sakramentami i modlitwą, jego udziałem staje się ciemna noc duszy. Ta ciemna noc jest więc powszechnym udziałem osób wierzących. Powszechny też, a przynajmniej częsty jest stan rozpacz. Polega on na tym, że intelekt, przywiązany do swojej koncepcji rozwijania miłości do Boga, stwierdza załamanie się tej koncepcji. Intelekt informuje wolę, że miłość nie wiąże człowieka z Bogiem. Wola przestaje podejmować decyzje, chroniące miłość do Boga. Emocje, dotychczas związane przez intelekt i wolę ze służbą Bogu, nie są teraz motywowane i scalane. Obserwujemy załamanie się jedności działań intelektu, woli i emocji. Obserwujemy ich rozproszenie. Z kolei pozostawione sobie emocje kierują się do siebie właściwych celów i rozpraszają się. To rozbicie więzi między intelektem, wolą, emocjami i rozproszenie się emocji jest stanem rozpacz.

Trzeba wtedy najpierw ratować emocje broniąc ich przed rozproszeniem. Trzeba je scalać przez poddanie ich oddziaływaniu silnych bodźców piękna. Piękno, sztuka, integrują emocje. Może dlatego klasztory były zawsze budowane w pięknych okolicach i wypełniane dziełami sztuki, aby zakonnicy przetrwali ciemną noc emocji. I trzeba zarazem ratować intelekt ucząc go wiedzy o człowieku, o przebiegu życia religijnego, o czynnym i biernym



oczyszczeniu, o naturze miłości. Ta wiedza powinna pomóc intelektowi w wycofywaniu się z jego diagnozy, w odczytywaniu ciemnej nocy jako przekształcania się i pogłębiania miłości. A w woli i w jej decyzjach trzeba wzmacniać tęsknotę do Boga, gdyż ta tęsknota jest znakiem, że człowiek nie utracił swej więzi z Bogiem, lecz że dokonuje się tylko oczyszczenie bierne. Gdy intelekt dojrzeje do rozumienia nowej sytuacji, poinformuje o niej wolę ukazując jej tęsknocie cel, którym jest Bóg. Wola wtedy skieruje się do Boga i zarazem zmobilizuje emocje do służby Bogu.

W ciemnej nocy miłości ratuje więc nasze emocje piękno i sztuka, nasz intelekt ratuje wiedza o tym, czym coś jest, czyli dobra metafizyka bytów, które są autorami swych relacji, a wolę ratuje tęsknota.

Bóg ze swej strony także nas ratuje. Emocje chroni udzieleniem pociechy w modlitwie, intelekt darem rozumu, który pomaga zrozumieć prawdziwy sens Objawienia i głębokie treści prawd wiary, a wolę wzmacnia cierpieniem. Cierpienie bowiem jest zrozumieniem bólu, przerażenia, lęku, nawet emocjonalnej rozpacz i zarazem jest akceptacją naszego losu, naszej męki. Jest przejawem zgody na wolę Bożą. Ból jest racją męki, lecz cierpienie jest już akceptacją losu i oczekiwaniem na przyjście Boga, gdyż tylko Bóg, gdy pozwoli się doznawać, wyprowadza z cierpienia tęsknoty, która przybrała postać rozpacz.

Dla spowiednika lub kierownika duchowego najważniejszy powinien być wtedy poziom tęsknoty. Słuchając naszego oskarżania się z grzechów winien śledzić właśnie poziom tęsknoty do Boga. Im większa tęsknota, tym ostrzejsze oskarżanie się z grzechów. Nie powinien kierować uwagi penitenta na grzechy, na niewierność wobec Boga, na zaniedbanie modlitwy, sakramentów, na to właśnie zaniedbanie. Powinien wzmacniać tęsknotę, wspierać ją wyznaczeniem odpowiednich ćwiczeń duchowych. Dopóki żyje tęsknota, nie ma odejścia od Boga, nie ma ateizmu. Jest ciemna noc miłości w postaci rozpacz.

### **7.3.1.2. Ciemna noc miłości w postaci ateizmu**

Stwierdźmy najpierw, że w Polsce ateizm ma dwa główne źródła.

Pierwsze to wynoszona z rodzin racjonalistycznych obojętność religijna, brak w ogóle w rodzinie tematu Boga. Są bowiem takie rodziny, w których dziedziczy się pełną niewiedzę o Bogu, brak wrażliwości na pełną rzeczywistość. Myślenie i reagowanie są zawężone do pewnych nurtów kultury, uzasadniane dowolną aksjologią, według której niepoznawanie Boga uważa się za ochronę wolności człowieka. Tymczasem jest to tylko niepełna wiedza o kulturze, o rzeczywistości, o międzyosobowych powiązaniach. To źródło ateizmu powoduje skutek, którym jest brak zainteresowania Bogiem, to znaczy odziedziczona aksjologią, z góry

założone wykluczenie Boga z naszej refleksji, z decyzji i z życia. To źródło zaopatruje Polskę w ateistów. Jest to na ogół słabe źródło.

Drugim źródłem ateizmu jest załamanie się życia religijnego wtedy, gdy właśnie ono się pogłębia, gdy wchodzi w etap biernego oczyszczenia. Intellect, który nie ufa Objawieniu i którego w pełni nie rozumie, nie znajduje oparcia w swej wiedzy. Nie umie identyfikować bytów i relacji, wiążących te byty, nie umie rozpoznawać przyczyny skutków, które doświadczą, takich jak ciemna noc miłości, czyli przerażenia, że miłość człowieka nie dosięga Boga. Intellect ludzki nie został przygotowany do dokonywania samodzielnych identyfikacji, gdyż uczy ich metafizyka bytu, której nikt na ogół nie studiuje i uczy ich teologia dogmatyczna, której też prawie nikt nie zna. I co gorsza, często nie umieją tego dobrze nasi spowiednicy. Intellect człowieka, tak jak umie, swą pozorną utratę miłości, którą przecież w oczyszczeniu biernym Bóg tylko przekształca, nazywa niemożnością osiągnięcia Boga. A pamiętając całe swe religijne zaangażowanie i stwierdzając teraz brak więzi z Bogiem, formułuje wniosek, że albo Bóg nie chce naszej miłości, albo Go w ogóle nie można osiągnąć, albo że nie istnieje, skoro tak oddanej Mu miłości nie chce podjąć. Bóg właśnie podjął tę” miłość i nadaje jej swój kształt i wymiar dla człowieka najkorzystniejszy, inny jednak niż nasza uboga, naiwna propozycja. My jednak przykładamy miarę swojej propozycji do przekształcającej się miłości. Nie odczytujemy tej miłości, lecz patrzymy na swój projekt. Nie nauczono nas rozpoznawania bytów, lecz rozpoznawania własnych pojęć. I przyzwyczajono nas do wierności tym pojęciom, a nie bytom. Ta błędna, wprost obłądana wierność temu, co wymyślił człowiek, a nie temu, co ujawnia nam Bóg, powoli wprowadza w ateizm, to znaczy w wyciszenie tęsknoty do Boga. Ciemna” noc miłości owocuje wtedy odejściem od miłości do Boga.

Tego ateizmu, jako postaci ciemnej nocy duszy, jako wyciszenia w sobie tęsknoty do Boga, jest w Polsce najwięcej. Można jednak jeszcze wyjść z tego ateizmu, gdyż może nas z niego wyprowadzić tęsknota. Trzeba tylko scalać emocje bodźcem piękna. Trzeba intellect wrywać z jego nawyku ufania tylko sobie, a nie bytom, które poznaje. I trzeba ożywiać tęsknotę. Ożywia ją poszukiwanie przez intellect prawdy i poszukiwanie przez wolę dobra. Prawda i dobro, jakiegokolwiek, sytuują nas w zasięgu Boga. Tak uczył Jan XXIII. A Bóg właśnie, gdy przychodzi, wydobywa nas i z rozpacz i z ateizmu.

I my wszyscy powinniśmy pomagać tym, których Bóg wprowadził w ciemną noc miłości. Pomoc ta polega na przywracaniu w kulturze nastawienia na prawdę i dobro. Powinniśmy przeciwstawiać się panoszącemu się kryterium użyteczności, mody, tak zwanego postępu. To są mylące kryteria. Użyteczna, modna i postępową jest’ tylko prawda, tylko

dobro i tylko miłość, wiążące osoby przyjaźnią, wierzeniem sobie, zaufaniem, które nie zawiedzie żadnej ze stron. Podtrzymując w trwaniu takie odniesienia, tworzymy humanizm. Powinniśmy przywracać w kulturze humanizm, który jest spełnianiem prawdy, dobra, obroną istnienia, miłości, wiary i nadziei. Prawda, dobro, realność są własnościami istniejących bytów, a wśród nich osób i są podstawami wiary, nadziei i miłości. Najważniejsze są więc osoby. Przebywanie wśród osób powiązanych miłością, wiarą i nadzieją to właśnie środowisko człowieka. A ponieważ prawda i wsparta na niej relacja wiary są otwartością na siebie osób, na Ich rzeczywistość, są otwartością także na rzeczywistość osoby Boga. Ogarnięcie miłością, wiarą i nadzieją także Boga to pełny kontekst osób, potrzebnych człowiekowi do normalnego, ludzkiego życia. Jest mu więc także bezwzględnie potrzebna religia jako więź miłości, wiary i nadziei, łączących z Bogiem.

Wiedza o tej więzi, o jej rozwoju, o sposobach podtrzymywania jej w trwaniu, o zmianach, które wywołują w niej obie związane miłością osoby; człowiek i Bóg, wiedza o przekształceniach miłości, powodowanych przez Boga, które w naszym przeżyciu wywołują ciemną noc, zaniepokojenie, lęk, ból, rozpacz, odejście nazywane ateizmem, ta wiedza powinna być udostępniona, studiowana, przynajmniej powinni ją znać wychowawcy życia religijnego.

Tymczasem nie jest uprawiana. Gdzie w Polsce można znaleźć wykłady o ciemnej nocy miłości? Gdzie można nauczyć się wspaniałej mistyki chrześcijańskiej, wspartej na identyfikacji osób jako podmiotów współ-obecności z ludźmi i z Bogiem? Młodzież szuka tej mistyki w filozofii Wschodu, w tekstach filozoficznych i gnostyckich, tam więc, gdzie znajduje się propozycja tylko mechanicznych ćwiczeń, podobno kontaktujących z Bogiem. Czy mechaniczne ćwiczenia, czy gimnastyka ciała zapewniają przyjaźń? Czy przyjaźń uzyskuje się dzięki organizowaniu instytucji, społeczeństw, harmonijności swego ciała? Przyjaźń i miłość mają źródło w istnieniu, gdy intelekt i wola, poznanie i decyzje będą broniły prawdy i dobra. To jest droga właściwa.

Nie jest ona drogą ogólnie dostępną, gdyż nie zmieniło się jeszcze nasze rozumienie Kościoła.

Wciąż ujmujemy Kościół jako instytucję. A instytucja wyznacza uprawianie socjologii religii, statystyki obliczającej ilość osób należących do Kościoła, ilość przyjętych komunii świętych, wyznacza uprawianie tematów katechumenalnych; że Bóg istnieje, że trzeba mieć nadzieję zbawienia, i tylko takie dziedziny oraz perspektywy wciąż rozwijamy. Są to za ubogie, za wąskie dziedziny i perspektywy.

Tymczasem zgodnie z Soborem Watykańskim II Kościół trzeba ujmować jako wspólnotę charyzmatyczną, jako więc zespół osób, którym Duch święty wyznaczył różne zadania, różne posługi duchowe, jak nazywał to Paweł VI. Podstawową posługą duchową wobec człowieka jest ukochanie go, wierzenie mu i pokładanie w nim nadziei, a zarazem uwierzenie Bogu, kochanie Go i wiązanie z Nim nadziei, to znaczy trwania w relacjach miłości i wiary, które już tu są początkiem zbawienia. Kościół ujęty jako wspólnota wyznacza inne tematy, np. jak nasz intelekt i wola oraz nasza kultura mają wspomagać i chronić miłość, kiedy pełniej i głębiej kochamy ludzi i Boga, że zbawienie już się zaczęło, że nie tylko dążymy do Boga, lecz także i raczej już przez miłość jesteśmy z Nim powiązani. Naszą perspektywą jest więc teologia osobistej przyjaźni z Bogiem, teologia miłości, a nie teologia tylko pragnienia, aby to się stało. Naszą perspektywą jest teologia i metafizyka osób, zarazem wiążących osoby relacji jako darów, które wyznacza istnienie, prawda i dobro. Takie dziedziny i perspektywy powinniśmy uprawiać, gdyż najpilniejszą dla nas sprawą jest przetrwanie ciemnej nocy miłości.

Ten fakt ciemnej nocy miłości, wiązania się z Bogiem pełniej i głębiej aż do nieutralności tych powiązań, to najbardziej bieżący problem życia chrześcijańskiego w Polsce, gdyż wszystko teraz sprzyja temu, aby ciemna noc przybrała postać ateizmu i aby ten ateizm się utrwalił, aby utrwaliło się zrywanie więzi miłości z Bogiem. Ateizm więc, jako wynik nieprzerwania ciemnej nocy miłości, jest formułą intelektualną i zaleceniem dla woli nie podtrzymywania w trwaniu relacji miłości do Boga.

Ciemna noc miłości, nie rozpoznana w porę, nie przetrwana, zagraża nam i Kościołowi w tym sensie, że może oddzielić nas od osób; od Boga i od ludzi. Mniej zagraża nam ateizm dziedziczny w racjonalistycznych rodzinach, a najmniej myślenie filozoficzne. Ateizm bowiem nie rodzi się z przemyśleń. Przemyślenia, orientowane prawdą, raczej chronią przed ateizmem, gdyż ukazują pełną rzeczywistość, a w niej rzeczywistego Boga. Ateizm, jako postać nieprzerwania ciemnej nocy miłości, rodzi się w nas, gdy nie umiemy do końca rozpoznać rzeczywistości i praw rozwoju religijnego, praw pogłębiania miłości.

Dotyczy to także miłości wiążącej ludzi. Obie osoby, powiązane miłością, wnoszą w istotę tej miłości swój wkład. Gdy tego nie wiemy, rozpadają się małżeństwa i rodziny. Rozpadają się, gdy za kryterium miłości przyjmujemy pogląd jednej ze stron, pogląd mylący, że miłość polega na przykład tylko na ofiarowywaniu sobie kwiatów lub miłych słów. Gdy nie ma kwiatów i słów, uważamy niekiedy, że miłość się skończyła.

Podobnie zachowujemy się wobec Boga. Podobnym nieporozumieniem podlega ciemna noc w biernym oczyszczeniu miłości. Ratunkiem jest ochrona miłości, podtrzymywanie jej w trwaniu działaniami Intelktu i woli, wybronięcie tęsknoty do Boga.

### 7.3.2. *Aspekt strukturalny i porządek religijny*

Relacja miłości ma swą bytową strukturę, a nasze zachowania, uwzględniające tę strukturę, właśnie ją chronią.

Jest miłość relacją, to znaczy jest więzią, łączącą dwie osoby, gdy te osoby oddziałują na siebie swą własnością realności, manifestującą istnienie tych osób.

Według św. Tomasza miłość jest w swej naturze podstawową życzliwością, odpowiedniością, upodobnieniem, wprost wzajemnością osób (*complacentia*). Jej źródłem nie jest więc poznanie ludzkie, i nasza decyzja. Tym źródłem jest wprost nasze istnienie. Poznanie i decyzje tylko chronią to, co nawiązuje się między osobami na mocy tego, że są w zasięgu siebie. Osoby więc jako osoby są przez swe istnienie autorami lub przyczynami relacji miłości. Ten poziom św. Tomasz nazywa odpowiedniością natur (*connaturalitas*). Gdy włączymy w te odniesienia emocje, wywołane fascynacją pięknem, podtrzymujemy w trwaniu miłość do wszystkiego, co fascynuje. Naprawdę więc w tym wypadku chronimy miłość z motywu piękna, dla piękna, a nie z tego powodu, że to jest osoba. - Miłość na tym poziomie (*concupiscibilitas*) jednakowo odnosi nas do dzieł sztuki, ludzi, Boga, przyrody. Człowiek musi uruchomić coś więcej niż emocje i fascynacje. Musi uruchomić także myślenie. Powoduje ono, że chronię miłość dlatego, że wiąże mnie z osobą; z osobą ludzką lub właśnie z osobą Boga. Chcę, aby to powiązanie trwało, gdyż wiem, że właśnie miłość dla osób (*dilectio*) jest proporcjonalna dla mnie jako osoby i że tylko ona zapewnia wzajemność tak nam potrzebą, tak wytęsknioną, wzajemną miłość, wiążącą ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem. Taka miłość jest godną człowieka miłością osobową. Ma ona postać przyjaźni (*amicitia*), gdy spotkanie raduje obie osoby, a rozstanie nie smuci. Ma postać *amor*, miłości, której towarzyszy cierpienie, gdy spotkanie raduje, a rozstanie przeraża i wywołuje bolesną tęsknotę. Dodajmy, że z Bogiem wiąże nas zawsze *amor*, miłość pełna tęsknoty, naszej bezradności, potrzeby przebywania „twarzą w twarz”, gdyż tylko obecność ukochanej osoby, tylko obecność Boga ostatecznie uwalnia od bolesnej tęsknoty, od ciemnej nocy miłości. Może ta potrzeba budzi w nas pragnienie doświadczeń mistycznych, tej pociechy, której miłość wciąż wypatruje, pociechy w nieutralnym spotkaniu. Bóg jednak woli udostępniać nam swe wewnętrzne życie, swoją miłość, współobecność, bardziej to niż mistyczne

poznanie, które jako poznanie nie sprawia obecności. Bóg da nam to poznanie, lecz raczej wtedy, gdy nie zachwyci nas ODO bardziej niż miłość, uobecniająca Boga, miłość, która ze strony Boga jest *caritas* i *agape*. Człowiek w swą osobową miłość powinien włączyć także emocje i fascynacje, by nimi kierować. Powinien nimi kierować. Wtedy dominuje człowiek, a nie zespoły jego zachowań.

Gdy odczytuję miłość z pozycji osób a nie oderwaną od nich relację, umiem odróżnić istotę miłości, wiążącej ludzi, od istoty miłości, wiążącej człowieka z Bogiem. Nie mylę wtedy humanizmu z religią. Wiem, że miłość jest odmianą obecności, że poznanie nie sprawia tej obecności, że tylko ją chroni poprzez decyzję woli. Miłość jest odmianą bytowania. Poznanie daje tylko ujęcie tego bytowania i jest motywem prawidłowych zachowań.

Jednym z tych zachowań jest kontemplacja. Jest ona świadczeniem ze strony intelektu, akceptowanym przez wolę, zatrzymującą intelekt w zachwycie, że trwa współobecność osób, gdyż wiąże je miłość, wiara i nadzieja.

Takie świadczenie dotyczy też współobecności człowieka i Boga, powiązanych miłością, wiarą i nadzieją. Ta współobecność dzieje się w istocie osoby ludzkiej, gdyż tam przebywa Trójca Święta, gdy ukochamy Chrystusa.

Tego intelekt wprost nie rozpoznaje, gdyż jest przystosowany do czerpania swych treści z procesu zmysłowo-umysłowego. Bóg nie poddaje się takiemu procesowi. To, że Bóg istnieje, musi odkryć i uzasadnić w rozumowaniu metafizyk bytu. Musimy też usłyszeć Objawienie, że Bóg jest, poznać Pismo Święte i to doświadczenie chrześcijan, które nazywamy Tradycją. Intelekt, jak już wiemy, nie ufa temu, co uzyskuje z zewnątrz. Ufa sobie. Ale nie rozpoznaje w człowieku obecnego tam Boga. Wątpi więc w to, czego uczy Objawienie i nie ufa rozumowaniem, ujawniającym mu obecność Boga w istocie osób ludzkich, gdy ukochają Chrystusa. Tak funkcjonujący intelekt kwituje naszą miłość do Boga jej wykluczeniem i formułą ateistyczną. Wiemy, że tak reaguje, gdyż każdego z nas dopada ciemna noc miłości w postaci rozpacz lub właśnie ateizmu jako pokusy uwolnienia się od tęsknoty do Boga.

I gdy nie ma innej drogi, Bóg czasem daje się doznać intelektowi bezpośrednio. Jest to doznanie niespodziewane, nagłe, krótkotrwałe, wewnątrz intelektu, nie wypracowane przez nas. Jest to doświadczenie mistyczne. Mistyk wie, że doświadczył w sobie realnie istnienia Boga. To nie jest rozumowanie, utworzenie nowego pojęcia. Jest to doświadczenie o naturze rozumienia, bezpojęciowe, ale faktyczne i pewne. Intelekt już nie stawia oporów, już wie, że

Bóg istnieje, gdyż doświadczył Go w sobie. Bóg dał się doznać w swym istnieniu, gdyż nie mógł dać się doznać w swej istocie.

Istotę Boga będziemy oglądali bezpośrednio kiedyś, w wizji uszczęśliwiającej, obdarzeni potrzebą do tego poznania nową władzą poznawczą. To oglądanie Boga „twarz w twarz” w Jego istocie będzie trwaniem kontemplacji jako już wieczystego świadczenia, że spełnia się nieutralnie współobecność osób; Boga i człowieka, uszczęśliwionych trwaniem miłości. Intelkt ludzki ponadto spotka najciekawszy przedmiot swego rozumienia: samo w sobie Istnienie, a wola odnajdzie swe najpełniejsze Dobro. Człowiek w tej sytuacji, po zmartwychwstaniu ciał, uszczęśliwi także swe emocje, na które oddziała piękno Boga. Wewnętrzne życie Trójcy Osób Boskich będzie udziałem i nieskończoną perspektywą człowieka, jego domem, środowiskiem, współobecnością. Są to oszałamiające perspektywy, budzące zachwyt.

Tę zachwycającą perspektywę ukazuje nam Bóg w Objawieniu chrześcijańskim. Bliżej nam ją wyjaśnia teologia dogmatyczna. Sposób nawiązania kontaktów z Bogiem proponuje teologia ascetyczna i mistyczna. Dowiadujemy się, że nasz udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej to rzeczywistość współobecności z Bogiem. Nasz intelekt rozpoznaje tę współobecność w rzeczywistości osób. Tę rzeczywistość osób i ich relacji pozwala mu ująć i zrozumieć metafizyka realnych bytów. Św. Tomasz ku tej metafizyce kieruje naszą uwagę, gdyż w niej można obronić odpowiedzi prawdziwe.

Św. Tomasz w metafizyce osoby szuka wytłumaczenia naszych relacji z ludźmi i z Bogiem, a więc wytłumaczenia humanizmu i religii, która nie jest częścią kultury, lecz zespołem realnych więzi miłości, wiary i nadziei, łączących nas z Bogiem.

Te relacje, narażone na ciemną noc, musimy wybronić i ochronić. Chronią nas także rozumienia i idące za nimi decyzje, gdy pozostaniemy wierni prawdzie, dobru i istnieniu.

Wypracowana przez św. Tomasza prawda o miłości, wiążącej ludzi z Bogiem, prawda o życiu religijnym jako współobecności z Bogiem i o utrwaleniu tej współobecności, stanowiącej wtedy zbawienie, kierowanie uwagi i decyzji człowieka na miłość i obecność, odnoszenie się do Boga z miłością, wiarą i nadzieją, to bezwzględnie nam potrzebne sposoby przetrwania ciemnej nocy miłości, „zawsze zdarzającej się ludziom, gdy rozwijają swe więzi z Bogiem, i z ludźmi. Te propozycje, tak odczytana doktryna mistyczna św. Tomasza ma więc doniosłe znaczenie dla naszego życia chrześcijańskiego.

Bez tej doktryny poszukiwalibyśmy powiązań z Bogiem tylko poznawczych, gdyż do dziedziny poznania należy kontemplacja i doświadczenie mistyczne. A poznanie nie sprawia

współobecności, sprawia tylko wiedzę. Wiedzieć to za mało w odniesieniu do Boga. Boga trzeba kochać. Wiedza nie stanowi życia religijnego, to życie tylko wspomaga.

#### 7.4. Rola Chrystusa w doktrynie mistycznej św. Tomasza i w życiu chrześcijańskim

Wiemy, że poznanie i decyzje są czynnościami istotowymi człowieka i że miłość, wiara, nadzieja są relacjami istnieniowymi. Najpełniejszym znakiem i argumentem, że miłość, wiara i nadzieja są realnymi relacjami istnieniowymi, a nie wynikiem poznania i decyzji, jest Chrystus.

Chrystus nie wprowadził nas tylko w wiedzę o Bogu i w sprawność kierowania się ku Bogu. Chrystus przez swe Wcielenie realnie związał w sobie miłość Boga do człowieka. Stał się bowiem osobą o naturze Boskiej i ludzkiej. Jako Bóg-Człowiek właśnie przystosował w sobie nieskończoną miłość Boga do pojemności człowieka. W Chrystusie Bóg wniósł swoją miłość w życie człowieka. A przez Odkupienie Chrystus naszą miłość połączył z Bogiem.

Ten związek tworzy w nas i rozwija Duch Święty. Jest to niezwykle związek, więź, relacja. W Chrystusie miłość Boga została przystosowana do pojemności człowieka. Dosłownie więc przez Chrystusa kontaktujemy się z Bogiem. Nie tylko przez wiedzę o tym, lecz przez Jego Osobę. Jak to się dzieje? Jest to tak niezwykle sposób, że musi to w nas realizować Duch Święty. Duch święty więc nas uświęca, to znaczy naszą miłość jako relację z Osobami Trójcy świętej swoście przeprowadza przez Osobę Chrystusa, by w Chrystusie nasza miłość odebrała przystosowaną do nas miłość. Jakże potrzebny nam jest Duch Święty teraz, wciąż, gdy Chrystus dokonał Odkupienia i przywrócił Bogu Ojcu naszą miłość, która bez Chrystusa nie mogła przejąć wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Wcielenie i Odkupienie to właśnie w Chrystusie przystosowanie Boga do nas i nas do Boga.

I że to wszystko się stało, Chrystus jako człowiek dał nam znak cierpienia w swej męce i ukrzyżowaniu, a jako Bóg dał nam znak swego zmartwychwstania.

Czyż możemy nie uwierzyć cierpieniu, gdy nie umiemy zaufać zmartwychwstaniu? Czyż możemy nie uwierzyć ciemnej nocy miłości? Widocznie za mało cierpimy, albo nie umiemy cierpieć, jeżeli nie przekonuje nas męka Chrystusa. A może nie wytrzymujemy cierpienia i dlatego tak łatwo wycofujemy się w rozpacz i w ateizm, gdy dotknie nas ciemna noc miłości.



Przetrwajmy cierpienie ciemnej nocy. Niech nas Bóg uchroni przed rozpaczą i ateizmem. Zaufajmy tęsknocie do Boga. Jest ona światłem w ciemnej nocy, nadzieją utrwalenia miłości.

A całe życie religijne człowieka i doktryna mistyczna św. Tomasza dają się streścić w dwu imionach Boga; Imię „Ten, który jest” zamieniamy na imię „Ten, którego kocham”. To najprostsza formuła religijnego rozwoju człowieka.

Zapamiętajmy; Bóg w Trójcy Osób, „Ten, który jest”, to zarazem „Ten, którego kocham”.

## ROZDZIAŁ VIII.

### ASCETYCZNE PROPOZYCJE PRZEZWYCIĘŻENIA CIEMNEJ

#### NOCY MIŁOŚCI

##### 8.1. Ciemna noc miłości i oczyszczenie bierne

Propozycje ascetyczne to tyle, co refleksja nad sposobami ochrony w człowieku jego życia religijnego.

Życie religijne to tyle, co żywe więzi łączące człowieka z Bogiem.

Te więzi mają swój aspekt bytowy i przeżyciowy. Aspekt bytowy wymaga refleksji metafizycznej j. teologicznej. Aspekt przeżyciowy kieruje do rozważań psychologicznych i pedagogicznych. Obydwa te poziomy wymagają naszej opieki, właśnie propozycji ich ochrony, by korzystając z nich człowiek bronił w sobie miłość do Boga, wiarę i nadzieję, które są podstawowymi relacjami wiążącymi osoby.

Aby jednak skutecznie chronić przeżyciową warstwę relacji osobowych, trzeba wiedzieć najpierw, czym są te relacje i które z nich stanowią życie religijne. Trzeba też wiedzieć, kim jest człowiek, gdyż jego natura jest podstawą relacji i ich przeżywania.

W metafizyce ustala się, czym są więzi łączące nas z osobami, a więc także z osobą Boga. W teologii uwyrażnia się to, co Bóg wnosi w te więzi. Wiedza metafizyczna staje się podstawą rozpoznania, a z kolei stosowania sposobów ochrony w człowieku jego życia religijnego zgodnie z tym, czym jest życie religijne. Wiedza teologiczna staje się podstawą uświadomienia sobie sposobów, które Bóg stosuje, by nasze z Nim więzi były zgodne z Jego życzeniami.

Wybrane przez nas i stosowane sposoby ochrony życia religijnego w człowieku oraz liczenie się z tym, co Bóg w nas przekształca, kieruje do aspektu przeżyciowego, do samego więc przeżywania życia religijnego!. Chodzi tu o to, aby człowiek wiedząc, jak sam może chronić swe więzi z Bogiem i jak chroni je w nas Bóg, aby właśnie człowiek swym myśleniem i swymi decyzjami bronił właściwej proporcji między tym, co sam wnosi w związki z Bogiem i tym co Bóg w nie wnosi, gdyż człowiek może niszczyć to, czego nie umie rozpoznać i wybrać. Na terenie psychiki, a więc myślenia, decyzji i emocji, dzieje się dramat

przeżycia spotkania z Bogiem, mimo że to spotkanie jest pozapsychiczne, wprost bytowe. Stanowi bowiem realne relacje miłości, wiary i nadziei.

To, co wnosimy w proces naszego powiązania się z Bogiem, staje się w nas oczyszczeniem czynnym. To, co Bóg wnosi, jest oczyszczeniem biernym.

Dopowiedzmy także, że ascetyka, czyli metafizycznoteologiczna psychologia i pedagogika życia religijnego, polega na takiej ochronie człowieka, że zgodnie z metafizyką bytu i z Objawieniem, psychologią i pedagogiką skłania się człowieka, aby utrwał w sobie relacje, które stanowią obecność wśród osób, także więc współobecność z Bogiem.

Najpierw jednak, podejmując aspekt bytowy życia religijnego, powtórzmy dla całości ujęcia kilka uwag o bytowej strukturze relacji, łączących człowieka z Bogiem.

Człowiek jest realnie istniejącą osobą, która w swej istocie zawiera rozumną duszę i materialne ciało. Podstawowymi wobec tego elementami bytowymi, sprawiającymi realność i tożsamość człowieka jako osoby, są istnienie i rozumna istota. Istnienie człowieka jest w nim podstawą własności transcendentalnych, takich jak realność, prawda, dobro. Rozumna istota człowieka jest podstawą własności kategoryalnych, takich jak intelekt i wola w poziomie duszy oraz jak rozciągłość i jakości w poziomie ciała. Relacje, które człowiek nawiązuje z innymi bytami, wspierają się bezpośrednio na własnościach bytów. Własność realności w dwu osobach wyzwała relację miłości jako podstawową współ-zyczliwość, która z poziomu odpowiedniości natur (*connaturalitas*) przechodzi na poziom zafascynowań pięknem osoby (*concupiscibilitas*), by stać się z kolei umiłowaniem osoby (*dilectio*), gdy człowiek rozpozna i wybierze osobę jako swoje podstawowe środowisko, w którym przebywa, gdy trwa miłość. Własność prawdy wybranej osoby wyzwała relację wiary, ufania sobie, otwarcia się na siebie dwu osób. Własność dobra wyzwała relację nadziei jako nieustannego oczekiwania, by przebywać w powiązaniach przez miłość i wiarę. To oczekiwanie ma w przeżywaniu postać tęsknoty do współobecności.

Gdy ta współobecność się spełnia, nasze umiłowanie osób (*dilectio*) ma postać *caritas*, a więc miłości, która trwa, uspokaja, pociesza, cierpliwie nas akceptuje, nie zawodzi. Gdy nie ma aktualnej współobecności, gdy nie ma przy nas osoby kochanej, gdy nie widzimy jej bezpośrednio, nie doznajemy jej czułości, jej łagodnego odbioru naszej tęsknoty, nasze umiłowanie ma postać *amor*, miłości, przenikniętej cierpieniem. Czymś swoście pośrednim między pełną współobecnością (*caritas*), a nieobecnością osób kochanych (*amor*), czymś pomagającym przetrwać tęsknotę i cierpienie jest *amicitia*, to znaczy przyjaźń, która zawsze raduje przy spotkaniu, lecz nie smuci przy rozstaniu. Pociesza, lecz nie uwalnia od tęsknoty i cierpienia.

Aby przetrwać tęsknotę i cierpienie, aby też miłość, którą obejmujemy ludzi i Boga podnieść do poziomu *dilectio* i na tym poziomie podtrzymać ją w trwaniu, potrzebne nam są działania Intelaktu, woli i emocji.

Poznanie, decyzje i emocje są działaniami, wspartymi na własnościach kategoryalnych istotowych, na intelekcie, woli i współdziałaniu duszy z ciałem. Są na to, aby chroniły miłość, wiarę i religię. Gdy chronią wiarę, nadzieję i miłość do człowieka, trwamy w humanizmie, w powiązaniach z osobami ludzkimi. Gdy chronią wiarę, nadzieję i miłość do Boga, trwamy w religii, która jest zespołem tych więzi, łączących nas z osobą Boga.

W relacjach osobowych z Bogiem nasza miłość do Boga zawsze ma postać *amor*, gdyż nie widzimy Boga bezpośrednio, „twarzą w twarz”, nie doznajemy w psychice Jego reagowań, jego obecności. Wiemy o Bogu i wierzymy w Boga. Ale jest nam potrzebne doznanie Boga. Nasza miłość do Boga musi więc wywoływać tęsknotę i cierpienie, musi budzić w nas niezbywalną potrzebę właśnie bezpośredniej współobecności, co w języku teologii nazywa się zbawieniem.

Jeżeli podstawowym środowiskiem człowieka są osoby,- to wobec tego podstawową potrzebą człowieka jest humanizm jako więzi osobowe z ludźmi i taką potrzebą jest zbawienie, które zaczęło się w religii, w naszym powiązaniu z Bogiem przez miłość.

Życie religijne człowieka, to znaczy więzi osobowe łączące nas z osobą Boga, a więc wywołana w nas przez realność Boga relacja miłości, a przez prawdę, którą Bóg jest i przez dobro, które Bóg stanowi, relacja wiary i nadziei, są tak podstawową potrzebą człowieka, że bez jej podjęcia nie można rozwiązać problemu człowieka i nie można człowiekowi pomóc.

Aby więc chronić człowieka i z czcią mu służyć, podejmujemy, ascetyczną refleksję nad jego życiem religijnym, głównie nad relacją miłości, gdyż prawdziwe dzieje i los człowieka są dziejami i losem jego i miłości.

Podejmując teraz aspekt przeżyciowy życia religijnego zajmijmy się już wprost tym, co w życiu religijnym centralne, a mianowicie właśnie miłością człowieka do Boga.

Jeżeli tej miłości, którą w odniesieniu do Boga jest *amor*, z konieczności towarzyszy tęsknota i cierpienie, to stajemy wobec problemu lęku, który jest postacią poczucia zagrożenia miłości. Boimy się jej utraty, chcemy ją ochronić i często tego nie umiemy. Często nie umiemy dlatego, że nie pamiętamy o naturze miłości, o jej bytowej strukturze.

Współczesna kultura przyzwyczaiła nas do ujmowania miłości jako wydarzenia, jako jakiejś rzeczy, którą się spotyka lub na którą się nie trafia. Uczył nas tego Buber, także Fromm, a romantyzm, wciąż obecny, skłania, by naturę miłości, jako rzeczy, upatrywać w fascynacji i emocji. Tymczasem one tylko towarzyszą miłości.

Sama miłość jest relacją, wiążącą dwie osoby. W Istotę tej relacji osoby wnoszą to, kim są. Jeżeli miłość wiąże człowieka z Bogiem, to w jej Istocie znajduje się to, co wnosi człowiek i to, co wnosi Bóg. I te dwie treści muszą się połączyć, uzgodnić.

Bóg dokonuje połączenia swej miłości z miłością ludzką. Nazywa się to - powtórzmy - oczyszczeniem biernym, czyli sprawianym przez Boga dostosowywaniem miłości Bożej do miłości człowieka. Proces odbyłby się spokojnie, gdyby nasz intelekt i wola oraz aktywizowane ich działaniem emocje służyły temu procesowi.

Tymczasem jest inaczej, najpierw człowiek rozpoznaje swoją miłość, kieruje ją do Boga i w pewnej chwili spostrzega, że ta miłość, a 'raczej nasze jej rozumienie nie odpowiada temu, co w nas się dzieje. Intelekt formułuje tę sytuację w przekonaniu, że nasza miłość ginie. Trzyma się uparcie swojej wersji miłości. Nie rozpoznaje nowych w niej treści, które wnosi Bóg. Zabrakło mu wiedzy religijnej. To, co się pojawia, nie spełnia modelu, bronionego przez intelekt. Wola wstrzymuje decyzje lub uparcie broni miłości, którą Bóg przekształca. Nie może powstrzymać tych przekształceń i nie może wybronić dotychczasowej wersji miłości. Zdezorientowana przestaje działać. Decyzje wtedy nie scalają emocji. Narasta lęk, przestrasz, panika. Zaczęła się w naszej warstwie przeżyć ciemna noc miłości.

Ciemną nocą miłości nazywa się właśnie przeżywanie oczyszczenia biernego.

Ciemna noc miłości jest naturalnym sposobem przeżywania oczyszczenia biernego, które Bóg musi w nas przeprowadzić, by spotkanie przez miłość i w miłości faktycznie się spełniło. Gdy nie wiemy o tym, ciemna noc miłości może wywołać w nas lęk, wprowadzić w rozpacz, gdy kochamy Boga, a niekiedy w ateizm, który polega na niepodjęciu przemian, dokonywanych w nas przez Boga. Wycofujemy się w obojętność o kształcie ateizmu.

Zanim to nastąpi, i oby to nigdy nie nastąpiło, umęcza nas ciemna noc.

Ma ona najpierw postać poczucia zagrożenia. Coś dzieje się z nami, z naszą miłością. Jest inna, nie ta sama. Może więc wygasa. Rzeczywiście wygasa w wersji, której bronię, którą uważam za słuszną. Budzi to lęk, który mobilizuje do działania, do ratowania tego, co tracimy. Nie możemy jednak utrzymać miłości na poziomie, który jej wyznaczamy. Wywołuje to zawstydzenie. Zawstydzenie każe nam wycofać się z życia religijnego. Ta ucieczka nie polepsza sytuacji, raczej wnosi dotkliwy ból. Ból zamyka nas w smutku, a smutek izoluje. Pojawia się poczucie utraty celu życia. Zaczynają wygasać motywy samoobrony. Rezygnujemy z działań. Wycofujemy się w obojętność, w ateizm. Gdy bronimy się przed obojętnością, ciemna noc miłości, stanowiąca w warstwie przeżyć przejaw oczyszczenia biernego, ma postać rozpacz.

Może nie nastąpić obojętność i ateizm, gdy rozpoznamy w sobie lub gdy ktoś w nas rozpozna tylko ciemną noc miłości, tylko działanie Boga, przekształcające naszą miłość w więzi, faktycznie łączące nas z Bogiem według pomysłu Boga, według Jego życzeń jako Osoby, której obecności tak głęboko pragniemy. Trzeba więc pogłębić i poszerzyć wiedzę, podtrzymywać w woli tęsknotę, a emocje ochronić przed rozproszeniem. Trzeba przetrwać lęk i rozpacz.

Sposoby przetrwania ciemnej nocy miłości, sposoby ochrony w człowieku jego życia religijnego przez oddziaływanie na warstwę przeżyć, jest właśnie skomplikowanym problemem, gdyż bardziej wierzymy tym przeżyciom, swemu rozeznaniu, swym decyzjom, bardziej niż Bogu, Objawieniu, odpowiedziom metafizyki człowieka, bardziej sobie. I wtedy dopada nas lęk o napięciu właściwym rozpaczy.

Ascetyka z troską pochyła się nad przeżywaniem przez człowieka jego więzi z Bogiem. Można i w tych przeżyciach znaleźć wyjście, ratunek, dotarcie do uszczęśliwiającej nas współobecności z Bogiem. Prześledźmy tę drogę,

## 8.2. Przejawy rozwoju życia religijnego

### 8.2.1. Pierwsze nawrócenia (*droga oczyszczenia*)

Skłonieni miłością do Chrystusa, a w Nim do Boga, gdyż jest Bogiem i człowiekiem, podejmujemy oczyszczenie czynne, którego znakiem jest to, że kierując się wiarą staramy się współpracować z łaską. Jest to okres wysiłku utrzymania w sobie stanu łaski. Staramy się więc przełamywać w sobie obojętność na Boga, wiązać z Bogiem przez wiarę nasz intelekt i wolę, kierować do Boga myślenie i trwać przy Bogu decyzją. Staramy się też opanować uczuciowość, scalać ją przez fascynowanie jej pięknem Boga.

Znakami szczegółowymi, że te starania owocują, jest trwanie wiary, modlitwy, opanowanie ciała.

Znakiem bardzo ważnym i trudnym jest także narastająca obojętność wobec rzeczy. Nie pociągają nas dobra ani materialne, ani duchowe. Zarazem pojawia się w nas oschłość. Znaczy to, że gaśnie wewnętrzna radość z powodu szczęścia wiary i żarliwości modlitwy, że ogarnia nas ciemność i zimno.

Musimy wtedy starannie sprawdzić, czy nasza obojętność wobec rzeczy nie przekształciła się w brak wszelkich zainteresowań. Jeżeli trwa zainteresowanie Bogiem, to wszystko jest dobrze. Musimy też sprawdzić, czy Utrata radości jako oschłość nie stała się oziębłością. Jeżeli tęsknimy do Boga, to nie należy się martwić. Musimy ponadto ustalić, czy

nasze opanowanie ciała jest wspomaganie emocjami dążenia do prawdy i dobra, czy też może jest ich pominięciem, zablokowaniem, uwięzieniem. Uwięzienie emocji jest błędem i zagrożeniem. Nie włączone w naszą służbę prawdzie i dobru, odcięte, oddalone, pominięte, mogą kiedyś przerwać blokadę i porwać nas w nieokreślonym kierunku.

Nie zawsze umiemy wszystko to sprawdzić i ustalić. Potrzebna jest rada roztropnego wychowawcy i spowiednika. Potrzebna jest nam wciąż spowiedź i nieustanny, sakramentalny kontakt z Chrystusem, aby sam Chrystus przez Ducha Świętego tworzył w nas nasze z Nim powiązania na chwałę Ojca.

Przeżywając obojętność, oschłość, spokój emocji, wchodzimy powoli w oczyszczenie bierno, które wprowadza nas w drugie nawrócenie i trwa podczas drogi oświecenia.

### *8.2.2. Drugie nawrócenie (droga oświecenia)*

Pogłębia się nasza wiara, utrwala się łaska, umacniają się cnoty nabyte i wlane, wyrażnia się działanie darów Ducha Świętego. Bóg tworzy nasze życie religijne.

Dar mądrości doskonali w nas miłość, dar rozumu - wiarę, dar umiejętności - nadzieję, dar rady - roztropność, dar pobożności - religię, dar męstwa - męstwo, dar bojaźni Bożej - umiarkowanie.

Dodajmy, że umiarkowanie jako cnota moralna, wspomagana darem bojaźni Bożej, wiąże z sobą łagodność, pokorę, czystość. Męstwo, wspomagane darem męstwa, doskonali cierpliwość. Dar pobożności obok religii, pokuty i posłuszeństwa, doskonali sprawiedliwość. Dar rady pogłębia roztropność. Te cnoty moralne, wspomagane darami, dotyczą nadprzyrodzonych środków dojścia do Boga.

Samego Boga dosiegamy miłością, wiarą i nadzieją, gdy przenika je dar mądrości, rozumu, umiejętności.

A dzięki darom Ducha świętego nas dosięga Bóg i obecny w nas wywołuje przystosowanie do siebie, które jest oczyszczeniem biernym, wprowadzającym w etap oświecenia, przeżywanego jako ciemna noc duszy.

Jest to najpierw, na początku drogi oświecenia, ciemna noc zmysłów i emocji. Pod koniec drogi oświecenia staje się ciemną nocą umysłu: intelektu i woli.

Znaki początkowego biernego oczyszczenia; obojętność w postaci braku zainteresowania rzeczami materialnymi i duchowymi, oschłość jako niemożność rozmyślania i kierowania do Boga modlitewnych aktów strzelistych, poczucie grzeszności i opuszczenia przez Boga, ciągła pamięć o Bogu i żywe pragnienie Boga.

Dar umiejętności wywołuje w nas pomijanie rzeczy i uwyrażnienie Boga. Dar rozumu pogłębia w nas modlitwę ustną, myślą i prostego wejrzenia wyzwalając kontemplację czynną, by ją przekształcić z czasem w kontemplację bierną. Dar bojaźni Bożej ożywia w nas pamięć o Bogu i pragnienie Boga wzmagając zarazem poczucie grzeszności i opuszczenia przez Boga.

Uwyrażniające się w nas działanie darów to zarazem uwyrażnianie się dokonywanych w nas przez Boga oczyszczeń. Następuje przebudowanie i pogłębienie naszych więzi z Bogiem, odsunięcie nas od nas i zbliżenie do Boga. Bóg wiąże nas mocniej z sobą, a oddala od nas nas samych. To właśnie jest źródłem poczucia zagrożenia. Tymczasem jest to tylko uwalnianie nas od próżności i umacnianie pokory.

Właśnie dar bojaźni Bożej doskonali w nas umiarkowanie, która jest cnotą równowagi, swoistej prawdy o wszystkim, doskonali zarazem związaną z umiarkowaniem pokorę, jako zaakceptowaną przez nas prawdę o Bogu i o nas. Bóg jawi się w swej niezwykłej świętości. My patrząc na siebie rozpoznajemy zgodnie z prawdą naszą grzeszność. Uznajemy to uzyskując pokorę, właściwy i prawdziwy wynik naszego, dobrze odebranego zetknięcia z Bogiem. Dar bojaźni Bożej doskonali naszą pokorę, zarazem zresztą czystość i łagodność, chroniącą przed przerażeniem się naszą grzesznością, musi zarazem wywołać i pamięć o Bogu i poczucie grzeszności, pragnienie Boga i niepokój, że Bóg nas opuści z powodu naszych grzechów.

Dar rozumu zaczyna doskonalić w nas wiarę, dzięki czemu głębiej rozumiemy Boga i pełniej Go odbieramy. Powinniśmy więc także zrozumieć, że nasza modlitwa ustna, myślą, prostego wejrzenia musi ulec pogłębieniu. Dar rozumu wyzwala nas z tych etapów modlitwy. Jednak przyzwyczajeni do takich postaci modlitwy, nie nadążający za dokonywanymi w nas przez Boga przemianami, przeżywamy właśnie poczucie zagrożenia, lęk, że Bóg nas porzuca, opuszcza. Jeszcze nie dość mocno funkcjonuje w nas pokora, łagodność zachowań, umiarkowanie w decyzjach. Jeszcze jesteśmy przywiązani do siebie, jeszcze nie jesteśmy całkowicie skierowani do Boga, jeszcze nie ma w nas tego obdarowania Boga swą osobą i w takiej wyłączności i wierności, które są pełną czystością. Jeszcze chcielibyśmy zachować sobie samych siebie i chcielibyśmy obdarować sobą Boga. Jeszcze jest w nas to rozdwojenie; próżność i łagodność, pycha i pokora, łakomstwo i umiarkowanie, już wierność Bogu, lecz i wiązanie się z innymi celami, co nazywa się nieczystością, jest zazdrość, wywołana poczuciem opuszczenia przez Boga i niecierpliwie pragnienie Boga, połowicznie przyznające Bogu wolność 'w podjęciu naszej tęsknoty, jest już obojętność na rzeczy, lecz i wypatrywanie pociech, także gniew, także lenistwo, pozostałości siedmiu grzechów głównych.



Oczyszczenie bierno duszy to miłosierne oczyszczenie nas przez Boga z pozostałości właśnie siedmiu grzechów głównych, z przywiązań, które wpływają na myślenie, decyzje i emocje. Gdy Bóg nas wyzwoli z tych pozostałości, z przywiązania do rzeczy i pełniej skieruje do siebie, zmieni się nasze myślenie, uwyraźnią decyzje, zajaśnieją emocje.

Dar umiejętności uczy nas prawidłowego odniesienia do rzeczy, a więc ustawienia ich na drugim miejscu i przyznania w nas pierwszego miejsca Bogu. Uczy tym samym wiązania z Bogiem nadziei, która chroni przed doznaniem przerażenia i rozpacz. Rozpacz bowiem to zachowanie wobec nieobecnego dobra, które wydaje się nieosiągalne, utracone. Nasze poczucie grzeszności skłania nas do poczucia utraty i wejścia na drogę rozpacz, lecz chroni nas nadzieja, że Bóg jednak nas nie odrzuci. Nadzieja to zachowanie wobec nieobecnego dobra, które wydaje się osiągalne. Jest to prawidłowe zachowanie wobec Boga; oczekiwanie, akceptowanie wolności Boga i tęsknota, która wyzwala płacz. Nadzieja bowiem, doskonalona darem umiejętności, który uzdalnia intelekt do właściwej oceny rzeczy, wiąże się z zapowiedzią Chrystusa, że płaczący będą pocieszeni. W nadziei jest więc skierowanie do Boga, pragnienie Boga mimo naszego poczucia grzeszności i odrzucenia. Jest punkt oparcia, pozwalający przetrwać oczyszczenie na drodze oświecenia, tak potrzebnej, wychowującej i tak trudnej.

Wspomaga nas na tej drodze w początkach biernego oczyszczenia głównie dar „bojaźni Bożej, dar umiejętności i dar pobożności. Dar rozumu, który już także działa, stanie się naszym ratunkiem o wiele pełniej w końcowym etapie oczyszczenia ostatecznie ukierunkowując intelekt. Teraz zaczyna go oczyszczać. Pilniejsza jednak jest dla nas pokora, nadzieja i pokuta, które powinny towarzyszyć poczuciu grzeszności.

Dar pobożności, który doskonalą naszą więź z Bogiem, stanowiącą religię, ożywia właśnie pokutę, posłuszeństwo i sprawiedliwość. Kieruje nas do Boga skłaniając do czci i zadośćuczynienia za grzechy. Poczucie sprawiedliwości sprzyja podjęciu pokuty, a posłuszeństwo życzeniom Boga, wyrażonym w przykazaniach, zabezpiecza przed ucieczką z powodu wywołującej lęk świętości Boga. Nie uciekamy, trwamy w bólu biernych oczyszczeń.

Pod koniec drogi oświecenia oczyszczenie pogłębia się i poszerza. Boleśniesz w związku z tym staje się ciemna noc duszy, już pełna, ogarniająca wszystko w człowieku, teraz głównie jego intelekt i wolę.

Znaki tego końcowego biernego oczyszczenia; utrata przywiązania do rzeczy materialnych i duchowych w wyniku działania daru umiejętności, jeszcze pełniejsza oschłość w modlitwie, doskonalonej darem rozumu, sumienie nie wyrzuca nam grzechu ciężkiego po

etapie pokuty, podjętej przez nas dzięki darowi pobożności, lecz męczy nas dojmujące poczucie opuszczenia przez Boga, wyzwalane przez dar bojaźni Bożej, doskonalącej zarazem pokorę i trwa w nas nienasycone pragnienie Boga.

Znaki początkowego i końcowego oczyszczenia są te same, lecz teraz dotkliwsze. Mniej tylko dokuczają nam poczucie grzeszności. Mniej już po prostu myślimy o sobie, a zarazem prawdziwiej i sprawiedliwiej. Bardziej myślimy o Bogu, z większą ufnością i zgodnie z obietnicą, że grzechów odpuszczonych Bóg nie pamięta. Jesteśmy spokojniejsi, mimo że pełni „ból, cierpienia i tęsknoty.

Wspomaga nas teraz dar męstwa, dar rady i Intensywniej dar rozumu.

Dar męstwa uzdalnia naszą cnotę męstwa do przewyciężenia lęku, groźnej postaci poczucia zagrożenia, które zjawilo się w nas, wywołane tym wszystkim, co Bóg w nas sprawia. Doskonali też wyznaczoną męstwem cierpliwość, tak potrzebną, by lęk i ból przekształciły się w cierpienie, które, gdy wspomaga je żal za grzechy i pokuta, wyzwala tęsknotę, w tym wypadku dotkliwie, jak głód, pragnienie Boga. Dar męstwa usuwa przerażenie, umacnia sprawiedliwość. Zabezpiecza przed rozpaczą i wprowadza w pokutę tak potrzebną, gdyż leczącą rany, zadane grzechem. Wyzwala z niemocy, lenistwa, małoduszności, oczyszcza i jednoczy emocje gniewliwe.

Dar rady wnika w roztropność, która kieruje działaniami Intelaktu. Wnika więc także w Intelakt, aktywizując go do poznawania i chroniąc przed Ignorancją. Skłania do działań miłosiernych, do motywowania czynów dobrocią, do postępowania, zgodnego z darami Ducha świętego. Jest zdolnością do podejmowania czynności, zapewniających osiągnięcie celu ostatecznego i szczęścia oglądania Boga „twarzą w twarz” w życiu wiecznym.

Dodajmy, że tak, jak dar rady ratuje intelekt wiążąc go przez poznanie z ostatecznym celem życia, tak dar pobożności doskonali wolę. Dar męstwa chroni emocje gniewliwe, a dar bojaźni Bożej emocje pożądliwe.

Dar rozumu doskonali naszą wiarę poddając ją wpływowi Ducha Świętego, co pozwala nam pełniej i trafniej rozumieć Objawienie. Rozświetla nam przedmiot wiary: Boga. Informowana o Bogu wola skłania nas do uznania objawionych o Bogu prawd wiary. Dar rozumu przygotowuje też nasz intelekt do odbierania kiedyś bezpośrednio Boga w życiu wiecznym, gdy wspomagani darem rady podejmiemy działania, zapewniające utrwalenie zbawienia. Dar rozumu wiąże nas więc z błogosławieństwem oglądania Boga, dostępnego tym, którzy są czystego serca.

Dar rozumu oczyścił wiarę. Wiara oczyściła Intelkt i wolę, które pragną bezpośredniego widzenia i doznawania Boga. Nie jest to jednak dostępne w tym życiu. Wzmaga się więc cierpienie tęsknoty. Spotkaniem z Bogiem jest modlitwa.

Trwanie w modlitwie jest znakiem, że kończy się bierna noc duszy i miłości.

### *8.2.3. Trzecie nawrócenie (droga zjednoczenia).*

Już dominują w człowieku dary Ducha świętego, głównie dar mądrości, doskonalący miłość. Trwa pełna miłość do Boga i pełna tęsknota.

Dar mądrości już teraz do końca oczyszcza miłość. Człowiek jest w stanie pojąć wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Jest także w stanie je cenić, wybrać, kochać, brać w nim udział. Dar mądrości wyznacza miarę miłości. Stworzyła go zresztą miłość Boża. Owocuje pokojem, wprowadza ład, uwyrażnia nasze synostwo względem Boga: pełną czci miłość i pogłębia wiarę łącząc w niej rozumienie z umiłowaniem.

Znaki trwania w nas drogi zjednoczenia: miłość do Boga, heroiczna wiara, pełna nadzieja, rozumienie krzyża, udział w cierpieniu Chrystusa w Ogrójcu, nieustanna modlitwa, wytrwałość w cierpieniu, poddanie się działaniu Ducha Świętego.

Znaki zamieszkania w nas Trójcy Świętej: poczucie, że nie mamy grzechu ciężkiego, radosne słuchanie mówiących o Bogu, umiłowanie czytania Ewangelii, potrzeba nieustannej modlitwy, zupełne zaufanie Bogu, panowanie nad namiętnościami, mówienie o Bogu.

Wyraża nas teraz modlitwa. Po etapie kontemplacji biernej ma ona trzy kolejne postacie: jest to modlitwa oschłego i bolesnego zjednoczenia, modlitwa zjednoczenia ekstatycznego i modlitwa zjednoczenia przemieniającego.

‘Modlitwie oschłego i bolesnego zjednoczenia towarzyszy brak pociech, poczucie odrzucenia, tęsknota do Boga, niemożność modlenia się, pokusy, trwanie przy Bogu. Raz jeszcze jak gdyby powtarza się cała ciemna noc duszy lub może jest to tylko ślad tej nocy w psychice do czasu, gdy człowiek uzyska etap modlitwy zjednoczenia ekstatycznego.

Modlitwa zjednoczenia ekstatycznego to światło Boże w intelekcie i miłość w woli, lecz zarazem mała rola intelektu, woli, emocji, oderwanie od stworzeń, zajmowanie się tylko Bogiem, cierpienie z powodu dawnych grzechów i grzechów świata, żal, pokuta, rozumienie ceny męki Chrystusa i Matki Bożej, cierpliwość płynąca z modlitwy, samotność, tęsknota i ból, że nie doznaję bezpośrednio Boga „twarzą w twarz”.

Modlitwa zjednoczenia przemieniającego: aktualne i stałe powiązanie z Bogiem, jedność z Bogiem, pełna zgodność naszej woli z wolą Boga i pełny udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Brak już tylko uszczęśliwiającego widzenia Boga „twarzą w twarz”.

### 8.3. Zagrożenia wywołane naszą interwencją w powodowane przez Boga oczyszczenie

Podstawowym zagrożeniem naszego życia religijnego jesteśmy my sami, przywiązani do swego projektu kontaktów z Bogiem, do decydowania o sposobach rozwoju miłości, do motywowania emocji swoim myśleniem i wyborami. Przyjmujemy do wiadomości prośbę Boga o powiązanie z Nim przez miłość, wiarę i nadzieję, wyrażamy zgodę i budujemy kontakty z Bogiem. Nie bierzemy pod uwagę tego, że skoro są to kontakty z kimś drugim, właśnie z Bogiem, to i Bóg ma coś do powiedzenia w tej sprawie. Bóg staje się w nas obecny. Gościmy Go w duszy, wyznaczamy Mu miejsce i określone zadania, podejmujemy oczyszczenie czynne; nasze przystosowanie do Boga. Bóg jednak widzi, że otaczamy go rzeczami, że przystosowujemy się do jakiejś idei Boga, do wyobrażenia o Nim, nie do Niego. Dużo mówimy, nie słuchamy, co Bóg mówi. Nie nawiązują się kontakty z realnym Bogiem. Bóg usiłuje dotrzeć do nas. Usuwa trochę rzeczy, usiłuje zmienić nasze o Nim wyobrażenie. Przyjmujemy to spokojnie, zgadzamy się. Bóg więc wskazuje dalej na sposoby zaprzyjaźnienia. Kwestionuje nasze projekty kontaktów, odsuwa nas od naszego myślenia i decyzji, ukazuje swoje, pełniejsze, prawdziwsze i lepsze. I wtedy niepokoiśmy się, czujemy się zagrożeni.

Z kolei pozornym zagrożeniem naszego życia religijnego staje się teraz Bóg. Jest to pozorne zagrożenie w porządku celu i skutków naszego przystosowania do Boga. W porządku przeżycia jest to faktyczne poczucie zagrożenia. Wydaje się nam, że rozpada się nasze życie religijne, gdyż rozpadł się nasz model kontaktów z Bogiem. Posługując się swym myśleniem i swymi decyzjami sądzymy, że utraciliśmy Boga i miłość. A naprawdę utraciliśmy tylko swoje projekty. Nie wiemy jednak o tym i nie zawsze umie to rozpoznać nasz spowiednik. Przeżywamy więc lęk, ból, zawstydzenie, smutek, utratę celu życia, wprost rozpacz. Ogarnia nas ona i pewnie by nas zniszczyła, gdyby nie tęsknota do Boga i- cierpienie, wywołane tylko przypuszczeniem, że tracimy Boga.

Spowiednik i wychowawca powinni w naszym lęku i bólu poszukiwać tej tęsknoty i cierpienia. Gdy tęsknimy, gdy cierpimy, to znak, że nie utraciliśmy Boga,, że Bóg doskonały i święty jest w nas obecny mimo naszych grzechów, które z ostrością widzimy.

Spowiednik często skupia uwagę na tych grzechach i ostro nas gromi pogłębiając lęk i ból, a powinien patrzeć na stopień żalu, na nasze zmartwienie tym, że grzeszyliśmy. Gdy ten żal i zmartwienie w nas wykryje, powinien kierować naszą uwagę na Boga, na Jego świętość, którą Bóg chce z nami dzielić. Powinien zakazać nam rozważania grzechów. Spotkanie jednak ze świętością Boga znowu uwyrażnia nasze grzechy. Pełni żalu i zmartwienia ponownie przystępujemy do spowiedzi. Znowu ukazujemy naszą grzeszność. Spowiednik najczęściej kwestionuje te grzechy wywołując w nas przekonanie, że one, te grzechy, zupełnie nas dyskwalifikują. Zaczyna nam się wydawać, że nie ma co marzyć o kontaktach z Bogiem. Tęsknimy jednak do Boga, chcemy przemóc w sobie stan grzechu. Przychodzimy do spowiedzi, wciąż przychodzimy, rysujemy ostro i dokładnie swoje winy. Spowiednik je atakuje, przyzwyczajają nas do myślenia o grzechach. Myślimy o nich, wyznajemy je, że zgrozą opowiadamy to, co się powtórzyło, zamartwiamy się swoją grzesznością i powoli nasze umęczone sumienie wypełnia się jeszcze bardziej lękiem i bólem, a my wciąż rozważając grzechy stajemy się skrupulantami.

Nie ożywiono w nas żalu i zmartwienia. Nie ożywiliśmy w sobie żalu i zmartwienia. Nie związaliśmy ich z tęsknotą do Boga i z cierpieniem. Pozostaliśmy w myśleniu o grzechach.

Skrupuły to kolejne zagrożenie naszego życia religijnego, skutek naszego myślenia o sobie, a nie o Bogu, myślenia o grzechach. Jeszcze bowiem grzeszymy. W wąskich ramach naszego życia codziennego znowu popadamy w grzechy, w te same grzechy. Wyznajemy je. Niedoświadczony spowiednik, nie śledzący w nas stopnia żalu i tęsknoty, lecz zmartwiony naszą grzesznością, szuka w pamięci zaleceń podręcznikowych i uruchamiając rozstrzygnięcia prawnicze, nie widząc ponadto, że penitent jest już w etapie skrupułów, odmawia rozgrzeszenia z powodu braku poprawy. Nie zawsze ten ktoś spowiadający się, ktoś z poczuciem opuszczenia przez Boga, odepchnięty teraz od konfesjonału, wróci z prośbą o rozgrzeszenie. Odejdzie z poczuciem, że przegrał, że utracił życie religijne, że nie wyzwolił się z grzechów. Może się zdarzyć, że przerwie życie religijne, że właśnie je utraci.

Osoby, dotknięte chorobą skrupułów trzeba zawsze rozgrzeszać. Trzeba zabronić im mówienia o grzechach, nakazać mówienie na spowiedzi o Bogu, by odwrócić ich myślenie od rozważania stanu duszy, stopnia jej grzeszności. Aby ich bronić przed niszczącym ich poczuciem grzeszności i przyzwyczajając do skupienia uwagi na osobie Boga, trzeba zarazem nakazać im częstą spowiedź, której zresztą szukają, gdyż szukają pocieszenia, uwolnienia od lęku i bólu, których nie umieją przekroczyć. Pozostawieni w tych postaciach poczucia zagrożenia i odepchnięci, przeżywają zawstydzienie i smutek, zaawansowane etapy rozpacz.

Wyobrażenia wyolbrzymia grzechy, szatan wzmaga to wyolbrzymienie. A przecież grzechy, z których nas rozgrzeszono, nie istnieją.

Pierwszy skutek naszego kontaktu z Bogiem, poczucie grzeszności wyraźniejszej w świetle świętości Boga, może nas zgubić. Możemy nie przetrwać początku oczyszczeń.

Ratunkiem jest nadzieja, wsparta na tęsknocie i cierpieniu, żalu i zmartwieniu. Trzeba zaufać Bogu i swej tęsknocie, wbrew, jak nam się wydaje, szansom i nadziei. Trzeba właśnie trwać w nadziei, nawet gdy nie mamy nadziei. Znaczy to, że nie należy ufać przeżyciu nadziei, lecz że należy ufać nadziei jako danej przez Boga obietnicy zbawienia.

Ta obietnica sygnalizuje miłość, -którą Bóg zawsze nas obdarowuje. Trzeba więc wspomagać nadzieję obietnicą miłości. I trzeba zarazem podtrzymywać w człowieku jego miłość przy pomocy pogłębiania poznania przez kontakt z prawdą oraz aktywizowania decyzji najpełniejszym dobrem. Dzięki temu miłość oprze się na prawdzie i dobru.

Zarazem trzeba ratować emocje przez fascynowanie ich pięknem oraz budzić łagodność i wdzięczność. Łagodność chroni przed wyolbrzymieniem poczucia zagrożenia, a wdzięczność kieruje do osób, także więc do osoby Boga.

### *8.3.1. Wydobywanie z zagrożeń w pierwszym nawróceniu (w drodze oczyszczenia)*

W większości wypadków nie ulegamy chorobie skrupułów, kierujemy się ku Bogu pełni żalu i zmartwienia, podejmujemy pokutę przez u- martwienie i modlitwę. Ogarnia nas jednak zarazem obojętność, oschłość, zaniedbanie emocji.

Skrupulantów poznajemy po tym, że dokładnie, zbyt dokładnie opisują grzechy. W tej dokładności powinniśmy jednak podejrzewać zarazem znak zaawansowania nawrócenia i początek drogi oświecenia. Ta dokładność może być przecież wynikiem zetknięcia się ze świętością Boga, uwyrażniającą naszą grzeszność. Sposobem sprawdzenia, czy są to skrupuły, czy nawrócenie, jest dopytanie się o zainteresowanie rzeczami, o radość w modlitwie, o emocjonalne fascynacje. Jeżeli stwierdzimy obojętność, oschłość, ciszę emocji, i zarazem trwanie modlitwy, tęsknotę i cierpienie, żal i zmartwienie, to znak, że pogłębia się pierwsze nawrócenie, w którym występuje właśnie poczucie grzeszności. Te same znaki powtarzają się w końcowych etapach drogi oświecenia, lecz nie występuje wśród nich poczucie grzechu. Wtedy sumienie nie wyrzuca nam grzechu ciężkiego i penitent z niego się nie spowiada. Dokładność w opisywaniu grzechów wskazuje więc albo na skrupuły, albo na pogłębianie się nawrócenia, gdy wyznawaniu grzechów towarzyszy obojętność i oschłość.

Jeżeli jest to nawrócenie, to czeka nas trud przetrwania obojętności, oschłości i uwięzienia emocji.

Obojętność to zmiana celów, a nie niszczenie zainteresowań. Ważniejszy staje się dla nas Bóg. Mniej ważne stają się dobra materialne i duchowe. Stają się mniej ważne dla mnie, co nie znaczy, że przestaję o nie się troszczyć. Często w etapie obojętności grozi nam rezygnowanie z uczenia się, kontynuowania studiów, z pracy, którą służyliśmy innym. Grozi nam wtedy, gdy z obojętnością połączy się lenistwo. Słusznie więc wychowawcy przestrzegają przed lenistwem, zachęcają do pracy, do podejmowania trudu, który broni przed utratą zainteresowań, gdyż przekształcenie obojętności w brak zainteresowań grozi odwróceniem się także od Boga. Sami możemy się bronić uznając studia i każdą pracę za umartwienie i pokutę, podejmowane w celu przybliżenia się do Boga, do którego tęsknimy. Wspomaga nas tu dar pobożności, który przenikając wolę skłania do pokuty, zarazem do posłuszeństwa i Bogu, i spowiednikowi, i wychowawcy. Ratuje nas posłuszeństwo wartościowym zadaniom, potrzebie prawdziwej wiedzy i potrzebie trafnych decyzji zgodnie z ożywianą przez dar pobożności sprawiedliwością, która nie pozwala niszczyć swego intelektu i swej woli, lecz je doskonalić.

Oschłość to utrata pociechy, płynącej z modlitwy, utrata zadowolenia z życia religijnego, utrata z radości, że Bóg nas kocha. Nasza modlitwa jest zimna, rozmyślanie jest krzyżową drogą myśli, przerywanej roztargnieniami. Przeraża nas ta sytuacja. Prawie boimy się modlitwy. Jakże przydaje się tu umiejętność podejmowania trudu. Jakże ważne jest podjęcie modlitwy z poczucia sprawiedliwości, aby oddać Bogu to, co Boskie i z poczucia posłuszeństwa Chrystusowi, aby nie ustawać w modlitwie. Powoli uczymy się, że modlitwa to trwanie z Bogiem. Jesteśmy razem. Czy warto więc przejmować się roztargnieniami? Niech sobie szaleją. Czy ma znaczenie pociecha, nastrój, radość? Przecież nie chodzi tu o te ozdoby spotkania, lecz o miłość, która wiąże nas z Bogiem. Dar umiejętności uwyrażnia nam istotę modlitwy, jej doskonalsze postaci. I budzi nadzieję, wprowadza w nadzieję, która stanowi oparcie w okresie lęku, zawstydzenia, bólu, smutku, przemiany celów życia. Uczy nas także przez oschłość rozpoznawania i wyboru tego, co istotne, ważne, podstawowe, pierwsze, naprawdę prawdziwe, dobre i piękne.

Uwięzienie emocji to ich izolacja, pominięcie, zablokowanie, odsunięcie od intelektu i woli, od ważnych spraw naszego życia religijnego. Opanowanie ciała wywołuje tę izolację, wyciszenie emocji. Często ten pierwszy skutek opanowania ciała, regulowany umiarkowaniem, staje się programem wychowawczym. Jest to pozornie dobry program. Gdy bowiem pogłębi się oczyszczenie bierne i ustali się nasze ukierunkowanie na Boga,

motywowanie Bogiem działań intelektu i woli, wyznaczenie Bogu pierwszego miejsca wśród celów życia, obdarowanie Boga naszą osobą wyłącznie i wierne, stanowiące czystość, wtedy nasze emocje, psychika, ciało znajdują się poza tymi celami. Nie mogą Go doznawać, gdyż Bóg jest duchem. Pozbawione więc celu, izolowane, pominięte, zablokowane, odsunięte, kapryszą, kierują się do swych bezpośrednich fascynacji, wywołują emocjonalny chaos, nazywany pokusą nieczystości, to znaczy nie skierowania ku Bogu. Tradycyjna ascetyka, oparta na teorii konfliktu między duszą i ciałem, zaleca tu ascezę wyniszczenia ciała, emocji, psychiki, zatarcia wrażliwości na wzruszenie, fascynację tym, co fizyczne, cielesne, materialne, rozumiejąc przez umartwienie ograniczenie pola naszego życia. Nowsza ascetyka, uwzględniająca jedność duszy i ciała, zaleca ascezę wspierania emocjami działań Intelaktu i woli, traktowania wzruszeń i zafascynowania tym, co fizyczne, cielesne, materialne, bez pruderii i zakłamania, jako wezwania do służenia prawdą i dobrem, a nie do zabierania sobie pocieszeń, nastrojów, radości, wzruszeń i zafascynowań. To zabieranie ich sobie jest nieczystością. Nie musimy jednak ich sobie zabierać. Mogą być one wezwaniem, tak jak wezwaniem do pomagania ludziom, jest ich choroba, lęk, ból, bieda, głód, zagubienie, uwięzienie, bezdomność, smutek, przerażenie. Mamy przecież leczyć ludzi, dzielić się z biednymi i głodnymi chlebem, odwiedzać uwięzionych, pocieszać smutnych, chronić ich, udzielać gościny, pomagać. Wzywa nas czyjaś choroba, głód, smutek. Może podobnie wzywać nas wzruszenie, fascynacja. W kierunku takiego posługiwania się emocjami, ciałem, psychiką, ma prowadzić nas umartwienie. Nie będzie ono wtedy ograniczeniem pola naszego życia, lecz ofiarowaniem Bogu całego obszaru człowieka. Emocje, wprowadzone w służbę ludziom i Bogu, nie będą kapryśnie realizowały dla siebie swych osobowych celów. To „dla siebie” jest właśnie nieczystością. Jako motyw, mobilizacja, poddanie intelektowi i woli, są sposobem służby i pełnienia powołania. Dar bojaźni Bożej wzmacniając umiarkowanie, łagodność, czystość, pokorę, pomaga nam w uzyskiwaniu wewnętrznej równowagi, w unikaniu skrajności w zachowaniach i umartwieniu, w posłużeniu się emocjami dla dobra człowieka, gdyż jest darem chroniącym i wychowującym emocje pożądania. Wzruszenie i fascynacja nie muszą nas niszczyć. Poczucie grzeszności i oddalania się od nas Boga, nie muszą wywoływać w nas przerażenia, prowadzącego do rozpacz. Mogą nas właśnie skłaniać do służby ludziom, do żalu za grzechy i do pokuty, do wierności Bogu.

Zaniedbanie emocji, niedopuszczenie ich do udziału w naszej służbie ludziom i Bogu, prawdzie i dobru, może przekształcić oschłość w oziębłość. Oschłość jest brakiem pociechy i zadowolenia z pracy, lecz zarazem jest wiernym wypełnieniem obowiązków. Oziębłość jest zaniedbaniem obowiązków, które nie przynoszą zadowolenia i pociechy. Z oschłości



wyprowadza nas wypełnianie obowiązków. Zaniedbanie ich może doprowadzić do tego, że nie przetrwamy biernego oczyszczenia. To oczyszczenie polega na osłabieniu dominacji emocji, nie na ich wyniszczeniu, polega na podaniu ich intelektowi. To tylko my, bojąc się dominacji emocji, nastroju, wzruszeń, fascynacji, całkowicie je izolujemy i w ten sposób niszczymy cel oczyszczenia: emocje mają nam służyć, mają służyć ludziom i Bogu, a nie nami władać przez spełnianie swych osobnych fascynacji. Mają fascynować się tym, co ukaże im intelekt, wspomagany darem rady.

Na tym etapie początkowego oczyszczenia biernego dary Ducha Świętego jeszcze nie działają w całej pełni. Jeszcze nie umiemy odbierać tego, co Bóg w nas wnosi. Jeszcze wciąż dominuje w nas kierowanie się do Boga na miarę naszych rozumień i decyzji. Jeszcze na swój ludzki sposób przeżywamy oczyszczenie bierne jako utratę Boga, miłości, wiary i bojąc się cierpienia tęsknoty, które w nas trwa zadając ból, uciekamy właśnie w lęk, ból, zawstydzenie, smutek, w typowe etapy rozpacz. Chroni nas przed nią trwająca tęsknota, chroni w ten sposób, że nie realizują się skutki rozpacz. Nie chroni jednak przed przeżywaniem rozpacz. Psychika bowiem, zresztą także intelekt i wola, nie doznają bezpośrednio Boga. A myślenie jest często za słabe, by zdominowało wolę, psychikę, emocje i wyznaczyło im ich rolę w służbie Bogu. To myślenie jest raczej zdeorientowane.

Należy wtedy bronić człowieka tym wszystkim, czym ratujemy go przed rozpaczą. Trzeba najpierw ratować emocje. Słusznie wychowawcy życia religijnego zalecają opanowanie ciała. Jak je opanować? Czym scalić emocje, pożądania, wzruszenia, gdyż scalanie jest ich opanowaniem, jest opanowaniem tak zwanych pokus. Pokusa to dopominanie się emocji o jej osobny cel. Nie można spełniać celu każdej osobnej emocji, gdyż wprowadza to chaos, który rozbija psychikę i ją niszczy. Trzeba scalać emocje, co można nazwać przewyciężeniem pokus, teraz nasilonych, gdyż psychiki, emocji i ciała jeszcze nie włączyliśmy w służbę ludziom i Bogu. Jeżeli zakonodawcy zalecali przebywanie w pięknych krajobrazach, to scalajmy emocje pięknem. Odwracajmy je od ich osobnych celów. Wszystkie poddajmy zniewalającej sile piękna. Odwróćmy przy okazji uwagę intelektu od naszych grzechów i poprzez piękno zainteresujmy go pięknem Boga, skąd blisko do Boga samego w sobie. Merton radzi nawet, aby w rachunkach sumienia nie rozpamiętywać grzechów, lecz wzbudzać żal z motywu piękna i świętości Boga. Żal powinien wzmacniać naszą tęsknotę do Boga, a nie nasze poczucie grzeszności. Piękno osłabi też lęk, uchroni przed zazdrością o 'Boga, przed wywołanym zazdrością niecierpliwym i bezładnym stosowaniem umartwień, by nimi zatrzymać przy nas Boga. Dodajmy, że nie mają one siły, „by to sprawić. Mechaniczne, fizyczne, nawet duchowe umartwienia nie umacniają miłości.

One tylko wyrażają miłość. A Bóg reaguje na nią swoją wolnością. Nie podlega naszym mechanicznym sposobom przymuszenia Go do spotkania z nami. Nie uzyskując tego spotkania na miarę, którą sobie wyobraziliśmy, przeżywamy zawstydzenie, i zamykamy się w bólu. Z zawstydzenia wyciąga pocieszenie, radość. Bóg czasem wtedy zsyła w naszą modlitwę pociechę, zadowolenie, radość, albo ustawia na naszej drodze człowieka, który uspokoi, poradzi, podtrzyma na duchu, zsyła nam spowiednika, wychowawcę, mistrza. Ból leczy się pośrednio przez budzenie myślenia, by ujęty-refleksją został przeniesiony w duszę i stał się cierpieniem.

Gdy przerodzi się w smutek, trzeba w tym smutku wzmacniać aspekt cierpliwości i oczekiwania. Trzeba więc rozmawiać z chorym na smutek, by pobudzić jego myślenie. Trzeba zlecać mu zadania, które wymagają jego inicjatywy, aktywizującej wolę. Trzeba intelekt i wolę wiązać z jego emocjami przez piękno, które scala nie tylko emocje, lecz także całą osobowość. Nie można oczyszczenia biernego przekształcić w oczyszczenie czynne ingerujące w ten sposób, że oschłość, wywołującą emocje, pogłębiamy w kierunku uczynienia jej, sposobem izolacji uczuć, odrywania ich od intelektu. Ta izolacja nie powoduje oziębłości, staje się tylko zagrożeniem, drogą do rozbicia psychiki, do zniszczenia jej jedności. Piękno scala naszą osobowość. Poddaje ją jednemu celowi i przyzwyczajają emocje do współpracy z intelektem, z czasem do wspólnego poszukiwania Boga.

Przed poczuciem zagrożenia utratą Boga ratujemy więc ludzi tak, jak ratuje się zrozpaczonych.

Gdy przeżywają lęk, uczmy ich życzliwego i ufego myślenia o Bogu, wprost zaufania do Boga pokazując „zalety” Boga i wartość naszych z Nim powiązań. Uczmy zarazem akceptowania wolności Boga i właśnie zaufania tej wolności, której Bóg nie użyje przeciw nam, nie odrzuci naszej miłości, lecz ją ‘podejmie, gdyż pragnie naszego szczęścia i stałych z nami powiązań przez miłość.

Gdy przeżywają zawstydzenie, uczmy umiejętności zwierzania się ze swych niepokojów. Uczmy korzystania ze spowiedzi, z wyjaśnień kierownika duchowego. Uczmy też spowiedników, aby nasze przygnębiające nas wszystkie „nie” przekształcali w „tak”. Uczmy korzystania z pomocy, którą jest rodzina własna lub zakonna, rozmowy z przyjaciółmi. To właśnie wyrывa z zawstydzenia i nie pozwala zamknąć się w izolującym nas bólu i smutku. Trzeba też uczyć bezinteresowności, to znaczy nie oczekiwania rewanżu za świadczoną dobroć, nie oczekiwania nawet wzajemnej miłości: będę kochał Boga nawet wtedy, gdyby Bóg mnie nie kochał, Trzeba ukształtować w sobie aż taką zgodę. Łatwo tej postawy nauczyć matki, które kochają dzieci nawet nie kochające. Trudniej nauczyć tego

młodych, którzy miłość wiążą ze szczęściem, polegającym na odwzajemnionej miłości. Trzeba więc nauczyć oddzielenia miłości od szczęścia ukazując miłość jako służbę.

Gdy przeżywają ból, trzeba skłaniać do pokuty, by ożywione nią myślenie i decyzje, pogłębiły tęsknotę i cierpienie, które zahartują duszę. Przystaniemy wtedy bać się bólu i zaczniemy kierować się do Boga mimo bólu w tęsknocie i cierpieniu.

A gdy przeżywają smutek, „trzeba z całym wysiłkiem „budzić cierpliwość”, oczekiwanie. Trzeba z nimi rozmawiać, rozważać prawdę o Bogu, leczyć ich pięknem treści filozofii, teologii, Ewangelii. To piękno może scalić emocje, myślenie i decyzje, co na tym etapie jest właśnie ratunkiem; przewyciężeniem w przeżyciach pierwszego etapu rozpacz.

### *8.3.2. Wydobywanie z zagrożeń w drugim nawróceniu (w drodze oświecenia)*

Omawiając zaczynające się w pierwszym „nawróceniu skutki obecności w nas Boga, przejawiające się w przeżyciach jako obojętność, oschłość, opanowanie emocji, już charakteryzujemy początki drugiego nawrócenia i „biernego oczyszczenia duszy od strony, wiążących się z nią w człowieku zmysłów, wzruszeń, uczuć. To „biernie oczyszczenie pogłębia się. Pojawiają się znaki końcowego etapu oczyszczeń. Są one cały czas te same. Jest to wciąż obojętność, oschłość, wyciszenie emocji, ale i złagodzenie poczucia grzeszności. Już sumienie nie wyrzuca nam grzechu ciężkiego, poczucie jednak oddalenia się od-nas Boga wciąż jest dotkliwe. Nie osłabia ono tęsknoty. Niszczy ją w zwykłej rozpacz. Teraz to oddalenie wzmaga i pogłębia cierpienie, normalny stan w biernym oczyszczeniu duszy, który w końcowych etapach jest oczyszczeniem intelektu i woli.

Tęsknota i cierpienie to wiodące znaki biernego oczyszczenia, przeżywanego podobnie jak rozpacz. Nie jest to jednak rozpacz, gdyż w rozpacz, jako procesie zagłady życia osobowego człowieka, nie ma tęsknoty i cierpienia. Są one tylko w biernym oczyszczeniu duszy, gdy dotyczą Boga, i są w przewyciężeniu utraty celów życia, w zgodzie na los niekochanych, gdy dotyczą człowieka.

Zmiana celów życia, przeżywana jako utrata tych celów, dominuje w drugim nawróceniu. Jest obojętnością na wszystko, co nie jest Bogiem. Jest wynikiem tego przystosowania do Boga, które wymaga przebudowy osobowości. W oczyszczeniu biernym stanowi rozwój wewnętrzny człowieka. W procesie rozpacz jako zagłady życia, gdy nie uratuje nas nadzieja, stanowi przejście do wygasania motywów samoobrony. W rozpacz jest tragedią. W oczyszczeniu biernym jest drogą do szczęścia.

Spowiednik lub kierownik duchowy muszą dokładnie ustalić, czy ktoś zwierający nam swoje wewnętrzne życie doznaje rozpacz czy biernego oczyszczenia. Powtórzmy, że w oczyszczeniu biernym zawsze dominuje tęsknota do Boga i lęk, że Bóg od nas odszedł. I wciąż ta tęsknota i ten lęk każą nam mówić o Bogu. W rozpacz nie ma tęsknoty. Jest ból i smutek oraz niechęć do mówienia o utraconej osobie.

W oczyszczeniu biernym zmiana celów życia jest wyrzeczeniem dla wybronienia i uwyrażnienia jednego celu, którym jest kontakt z Bogiem. Nie wygasają zainteresowania tymi innymi celami. Te cele stają się tylko czymś drugorzędnym, zespołem sposobów osiągnięcia Boga, stosowanym i uprawianym z troską w poczuciu spełniania obowiązków dla chwały Boga.

W rozpacz utrata celu życia jest wygasaniem zainteresowań. Ponieważ już nic nas nie cieszy, nie raduje, to nie podejmujemy żadnego wysiłku, żadnej pracy. Przechodzimy na pozycję lenistwa. Nie jest to jednak lenistwo, gdyż lenistwo poznajemy po niedokładności i zaniedbywaniu wykonywanej pracy mimo ambicji, by mieć dobre wyniki. Lenistwu towarzyszy ta ambicja. W rozpacz nie mobilizuje nas ambicja, potrzeba spełnienia obowiązku, uzyskania dobrych wyników. Jest cisza odejścia, izolacja, ucieczka od pracy, od poznawania, od decyzji, od wzruszeń. Nie przejmuje nas, nie porusza czyjaś bieda, choroba, głód, uwięzienie, bezdomność. Nie zaradzamy biedzie, chorobie, nie podajemy chleba, nie bronimy ludzi.

W oczyszczeniu biernym reagujemy na biedę ludzi, ich chorobę, głód, uwięzienie, bezdomność, samotność. I tylko martwimy się, że reagujemy za mało, bez pasji, bez przejęcia, że naprawdę pociąga nas tylko temat Boga, czytanie Ewangelii, ciągle myślenie o Bogu, modlitwa mimo braku pociech, nastroju, pełna roztargnień i niepokoju, że jest niedoskonała, nie na miarę czci i świętości Boga.

Tę modlitwę właśnie Bóg przekształca, pogłębia, czyni sposobem wyrażania aktualnego stopnia miłości. Teraz jesteśmy w stanie tylko trwać przed Bogiem, przed Hostią, bez słów, bez myślenia, być razem. Uważamy to za brak modlitwy. Nie zawsze spowiednik akceptuje nam ten sposób modlenia się. Nie wie dokładnie, czy są to przejawy rozwoju duchowego, czy lenistwo. Nakazuje używanie słów, rozmyślanie aktów strzelistych. Nam nie kojarzą się słowa, myśli, nawet nie możemy skierować do Boga żywszej emocji, gdyż trwa w nas wewnętrzne spotkanie żywe i głębokie, przekraczające słowa, myśli i treść aktu strzelistego. Spowiednik po prostu nie wierzy, że w kimś pogłębia się życie religijne. Jest zresztą przyzwyczajony do traktowania penitentów w poziomie katechumenatu i grzeszności. Pozostajemy więc sam na sam z Bogiem w swej niepewności i tęsknocie.

Nie ufamy sposobom naszej modlitwy. Nie wystarcza nam nadzieja, gdyż pragniemy miłości, którą przywykliśmy mierzyć pasją, nastrojem, pociechą, radością. Nie ma pasji, nastroju, pociechy, radości. Jest tęsknota i bolesne cierpienie poczucia nieobecności Boga. Nie umiemy jeszcze oczekiwać, cierpliwie czekać. Ufamy bardziej niecierpliwości, której nie umiemy poddać umiarkowaniu i łagodności. Trudno nam wyznać swój stan w pełni pokory i prawdy. Pozwalamy emocjom sięgać po ich bezpośrednie cele i czynimy z tych działań sposób przyspieszenia dochodzenia do Boga. Nie wiemy, że wolność Boga rozstrzyga o spotkaniu. Jeszcze swymi działaniami przynaglamy Boga, gdyż nie mamy wprawy w znoszeniu tęsknoty i cierpienia. Zarazem martwimy się, że jesteśmy niecierpliwi, nie umiarkowani, niewierni, a tym samym za mało czysti. Chcemy ten stan poprawić. Wprowadzamy ascetyczny rygor i niekiedy krzywdzimy ludzi odmawiając Im swęj obecności, swęgo zainteresowania, potrzebnej Im troski i czułości. Jeszcze bowiem nie umiemy tych zachowań czynić sposobem wyrażania miłości ludziom i Bogu, boimy się, że czynimy je celem, który oddala od Boga.

To umęczenie wprowadza nas w niebezpieczeństwo zaniechania działań, wycofania się z walki o wytęsknioną miłość Boga. Wspiera nas jednak dar męstwa, dar rady i dar rozumu, które zarazem wyzwalają w przeżyciach swoje odwrotności.

Męstwo to wytrwałość w trudach, tęsknocie, cierpieniu, w wierności prawdzie, dobru i Bogu. Często jednak mylimy męstwo z odwagą. Decydujemy się na działania odważne, szybko realizowane, nie przemyślane, nie sprawdzone w tym, czy są skuteczne. Odwaga jest odwrotnością tchórzostwa, a nie znakiem męstwa. Męstwo jest związane z cierpliwością, sprawiedliwością, pokutą i wspomagane darem męstwa właśnie opanowuje emocje gwałtowne, chroni przed nieprzemyślanym działaniem. Potrzebna nam jest teraz dobra wiedza, umiejętność trafnych identyfikacji, wprost metafizyka bytu i teologia podstawowych prawd wiary. Dostarczają one pewności, gdy nikt nas nie wspomaga radą, gdy nie wiemy, jak chronić swą potrzebę Boga. To zdezorientowanie pogłębia w nas poczucie zagrożenia, które wyzwala niecierpliwość, bezradność, wprost niemoc, podczas gdy powinna w nas pogłębiać się pokuta i cierpliwość mimo nasilającego się głodu Boga. Głód zagraża życiu. Czasem Bóg ratuje to życie wspomagając ludzi doznaniem widzeń Boga lub doświadczeniem mistycznym, aby stały się one w tym zagubieniu i zdezorientowaniu oparciem dla pewności, że jest, że otacza nas opieką. Ratuja nas, wspomagając naszą naturalną pewność, zwykle doznania i myślenie, chroniące decyzję i emocje przed zachowaniami niszczącymi życie religijne. A powinniśmy umieć kierować się wiarą.

Roztropność, wspomagana darem rady, mobilizuje intelekt do pracy, do nabywania wiedzy o Bogu, o człowieku, o jego powiązaniach z Bogiem i z ludźmi, do wiedzy o humanizmie i o życiu religijnym. Tej wiedzy właśnie nam brakuje, skoro poddajemy się temu, co nam zagraża. Wiedza nie powoduje rozwoju religijnego, pomaga jednak w rozpoznaniu i wyborze środków, które kierują do celu ostatecznego i do zbawienia. Często, umiając korzystać z wiedzy filozoficznej i teologicznej, popełniamy błąd utożsamienia tej wiedzy z życiem religijnym. Na tym etapie, pod koniec biernych oczyszczeń, wprowadzających na drogę zjednoczenia, zagraża nam ta subtelna pomyłka, tak zresztą zrozumiała. Ceniąc rozważanie, jako modlitwę myślną, tak do tego przywykamy, że w ogóle rozwijające się myślenie teologiczne, pełniejsze rozumienie Objawienia, uznajemy za rozwój naszych kontaktów z Bogiem. Tymczasem te kontakty to miłość, wiara i nadzieja, żywe więzi z Bogiem, gdy kochamy, wierzymy i oczekujemy tego, co Bóg w nas wnosi przez dary Ducha Świętego. Te kontakty są tym, co Bóg w nas utworzy, nie to, co my wypracujemy, wymyślimy i zdecydujemy. Pomylenie życia umysłowego z żydem religijnym to niszczenie skutku biernych oczyszczeń, znowu powrót do oczyszczenia czynnego, ujęcie Boga w nasz projekt i dostosowanie siebie do tego projektu. Jeszcze więc pod koniec drogi biernego oczyszczenia grozi nam jej zniszczenie tym niedopatrzaniem, które jest właśnie uznaniem życia umysłowego za życie religijne. To życie umysłowe funkcjonuje teraz tak jak ignorancja, która jest typowym przejawem rozpaczki w jej etapie utraty celu życia. Znowu jest nam potrzebny mistrz, nauczyciel, kierownik duchowy, ten, który umie dobrze identyfikować, nie pomylić rzeczywistości z myśleniem o niej. Potrzebna nam jest wiara jako trwanie przez prawdę w rzeczywistości Boga.

Wiarę wspomaga dar rozumu. Dzięki niemu lepiej i trafniej rozumiemy Boga. Umiemy nie pomylić Go z naszym ujęciem, z ideą, modelem. Ale w etapie biernych oczyszczeń jeszcze ingerujemy w działania Boga nie akceptując ich, nie nawiązując do nich naszą działalnością. Jeszcze nie stało się pełne uzgodnienie woli Boga z naszą wolą. Jeszcze zagrażają nam ślady grzechów głównych, a najbardziej pycha, ta nie-/ wierność prawdzie i umiejętność pominięcia siebie. Wciąż my, ja. Wciąż chcemy mieć własne zdanie na temat kontaktów z Bogiem. A powinien je mieć Bóg, gdyż On tworzy nasze z Nim 'powiązania. On jest autorem i przyczyną swej w nas obecności. Boga się nie, zdobywa, lecz przyjmuje, jak każdy dar. Bóg wiąże się z nami w pozycjach daru swej obecności i Osoby. Dar wymaga wolności i miłości, życie religijne jest z tego względu miłością, stanowiącą sposób obecności z nas Boga.

Przed utratą celu życia, którym jest Bóg, ratujemy ludzi wywołując także zgodę na samotność miłości. Dopuszczamy agonię potrzeby szczęścia, daru wzajemności, uznania wyników naszej pracy, naszego czynnego oczyszczenia. Uczymy tym samym uwalniania się od próżności i Pychy, a powoli miłowania prawdy i dobra. To miłowanie wprowadzi radość pełną jeszcze cierpienia, lecz i tęsknoty, która wyzwala zwierzenie, pracę, modlitwę i tym samym wyrażanie miłości, zawsze zbliżającej do Boga.

### *8.3.3. Wydobywanie z zagrożeń w trzecim nawrócenia (w drodze zjednoczenia)*

Już jednoczymy się z Bogiem, już trwa miłość. Nie ma jednak bezpośredniego spotkania, widzenia Boga „twarzą w twarz”, doznawania Jego obecności. Jest tylko tęsknota. Jest nieobecność Boga w psychice, emocjach, w intelekcie, woli, gdyż Bóg przebywa nie w tych władzach, lecz w istocie naszej duszy. Trwa także w nas wiara i nadzieja, sposoby kontaktu z Bogiem, dostępne na ziemi, wspaniałe, lecz oddzielające.

Zjednoczenie z Bogiem musi więc mieć jeszcze postać modlitwy oschłej i bolesnej. Odsunęliśmy siebie, bliżej nas jest Bóg niż my. Spełniamy jeden cel. Inne cele są na drugim miejscu. Nie pocieszają, nie radują. Bóg obdarowuje nas swej osobą, nie pociechami i radością. Wiemy to, lecz psychika jest głodna i Boga, i pociech, i radości. Znow więc dokuczają nam poczucie niespełnienia, odrzucenia i dokuczają nam tęsknota. Trwamy przy Bogu i całą wierność wyraża nasza modlitwa, stała, nieustanna, jako dostępna teraz postać współobecności. Męczą nas też pokusy, lecz już wiemy, że są dziecinną propozycją, naiwną. Umiemy im nie ulec. Pomaga nam w tym wierność, fascynująca miłość. Intelpekt skłania jednak do wybrania swych propozycji, wola ma ochotę ujawnić się w swych wyborach, emocje pragną swych bezpośrednich celów.

Już jednak nic złego się nie stanie. Już miłość łączy nas z Bogiem. Pokusy są tylko pokusami. Są nawet sposobami starcia z nas śladu grzechów głównych.

Te ślady to skłonności, wsparte na tym, co nas stanowi: na jedności duszy i ciała, lecz ukierunkowujące nas na nas. Tymczasem rozwój wewnętrzny człowieka w poziomie humanizmu i życia religijnego to skierowanie ku innym osobom, ku ludziom i Bogu, spełniane w powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję, pogłębiane darami Ducha Świętego. Pełne zjednoczenie wymaga oczyszczenia także z tych skłonności. Pokusy przypominają nam te skłonności i może także dzięki temu podejmujemy trud ich usunięcia.

Nie jest to likwidacja wszystkiego, co nasze. Jest to nabycie prawidłowych odniesień do ludzi i Boga, wreszcie znalezienie się w pełnej wolności, w dobrych rozpoznaniach i

wyborach, trwanie w miłości, podtrzymywane darami Ducha świętego i zarazem naszym myśleniem, decyzjami i siłą emocji, włączonych w troskę o miłość.

‘ Dobre rozumienie i słuszne decyzje, rozjaśnianie myślenia światłem Bożym i wypełnienie woli miłością to już postać modlitwy ekstazy, otwierającej nas na ludzi i Boga, uwalniającej od ograniczającego nas skierowania się do siebie i do celów drugorzędnych. Jesteśmy skierowani do Boga. Rozumiemy wcielenie, mękę i odkupienie Chrystusa. Modlimy się. I tylko boli nas w dalszym ciągu oddzielenie od Boga wiarą i nadzieją, poczucie samotności.

To oddzielenie, sprawiające mękę, cierpienie, bolesną tęsknotę, są tak wielkie, że przypominają umieranie. Myślę, że na tym etapie modlitwy można właśnie umrzeć z tęsknoty. Święci wciąż wtedy wyrażali Bogu zgodę na trwanie w tej męce. Pomagało im to uspokoić przeżycia.

Zagrożeniem życia religijnego jest w tym wypadku ewentualność śmierci, przerwanie rozwoju życia religijnego, które powinno osiągnąć stan modlitwy zjednoczenia przemieniającego, pełną jedność z Bogiem w miłości. Ten bowiem stan Bóg chce utrwalić na zawsze w zbawieniu.

Wspomaga nas i chroni dar mądrości, który oczyszcza i doskonali miłość. Chroni nas miłość, wywołująca postawę czci i służby, wspomagająca zgodę na przyjęcie wszystkiego, co Bóg zdecyduje, gdyż dana nam jest także jedność naszej woli z wolą Boga, najpełniejsza postać pokory.

W okresie biernego oczyszczenia duszy, w głównie zjednoczenia z Bogiem, nie przeżywamy tego, co dzieje się w trzecim etapie rozpacz. Przeżywamy jednak modlitwę oschłego i bolesnego zjednoczenia. Aby ją przetrwać, święci stosowali surowe umartwienia, ciężką pokutę. Zadawano im ból kwestionując ich przywiązanie do Boga, szczerść i prawość ich życia religijnego. Zgadali się na ten ból, leczyli się tym bólem, umacniali, gdyż już nic, nawet ból, nie mogły oddzielić ich od Boga. Chodziło o zdystansowanie przeżyć, a nie powiązań z Bogiem. Te przeżycia atakowali rozważaniem brzydoty grzechu, grozy piekła, by mleć siłę, wspartą emocjami, do zaufania miłosierdziu Boga. Trzeba im pomagać przez obdarowywanie się zaufaniem, które przecież jest odwrotnością zagrożenia.

A potem, zresztą zawsze, trzeba wzmacniać duchowe i fizyczne siły do przetrwania tęsknoty. Te siły to motywy życia, wśród których główny jest pokorą i cierpliwą zgodą na kierujące nami życzenia Boga.



## ROZDZIAŁ IX.

### DROGA ŚWIECKICH DO ŚWIĘTOŚCI

#### 9.1. Próba określenia świętości

Chciałbym od razu podać tezę lub wnioski rozdziału, aby w ten sposób poprosić o śledzenie przebiegu dokonanych przeze mnie analiz i podawanych argumentów, swoiście wciągnąć w swoje myślenie, wywołać - jak „by powiedział swoim językiem św. Bonawentura - współmyślenie nad tym rzeczywiście ważnym tematem: droga świeckich do świętości. Wnioski bowiem, stanowiące rozwiązanie tematu, całą swą siłą czerpią właśnie z wyznaczającej je argumentacji.

Proponuję więc współpracę myślową, podobną do mojego sposobu czytania powieści kryminalnej: gdy zna się już rozwiązanie, można wtedy spokojniej, cierpliwie i uważniej rozpoznawać powody, które naprawdę wyznaczają rozwiązanie. Chciałbym ponadto wywołać nie tylko współmyślenie nad tematem, lecz także przekonać do budowanej w tym rozdziale propozycji.

Tezę lub wnioski rozdziału można wyrazić najkrócej w trzech grupach stwierdzeń:

1. Naszym czasom potrzebna jest przede wszystkim uzyskiwana siłami naturalnymi mądrość i budowana w nas przez Boga nasza świętość. Aby jaśniał w nas Bóg, aby stał się czytelny i dostępny dla wszystkich w naszej świętości, gdyż nasze czasy są poszukiwaniem Boga, upartym, bolesnym, często poza instytucjami, Kościołami, sakramentami, nawet poza Chrystusem, co uniemożliwia spotkanie Boga.

Tylko w Chrystusie, z Nim i przez Niego zetkniemy się z Bogiem i dostąpimy udziału w wewnętrznym życiu Boga, gdyż Chrystus będąc zarazem Bogiem i człowiekiem przystosował w sobie, jako człowieku, nieskończone życie Boga do miary ludzkiej pojemności. Jest z tego względu drogą i sposobem naszego udziału w wewnętrznym życiu Boga. Nie ma innej drogi i innego sposobu. Nie można poza Chrystusem realnie spotkać się z Bogiem.

Nasza świętość to nie mglisty, odległy, pojęciowy Ideał, lecz jaśniejący w nas, czytelny i dostępny dla wszystkich, realnie obecny w nas Chrystus razem z całą Trójcą Świętą, gdyż Bóg Ojciec dzięki odkupieniu nas przez Chrystusa i na Jego miarę realizuje - uświęcającą nas

działalnością Ducha Świętego - zamieszkanie w nas Trójcy Świętej i nasz udział w swym wewnętrznym życiu.

Myli się Kierkegaard twierdząc, że nieskończoność Boga nie pomieści się w skończoności człowieka. Byłoby tak bez Chrystusa. Chrystus jednak - powtórzmy - w swej bosko-ludzkiej osobie uzgodnił nieskończone życie Boga ze skończonymi możliwościami człowieka. I dosłownie, gdy umiłowemy Chrystusa, „Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać” (J 14,23).

Mylą się także teologowie hinduscy, myli się hippizująca młodzież, gdy chcą doświadczać Boga poza chrześcijaństwem.

2. Świętość więc to tyle, co sprawiana w nas przez Boga, darowana nam, realna i trwała obecność w nas Trójcy Świętej.

Jest to określenie świętości ze względu na jej przyczyny, oczywiście świętości ludzi, a więc świętości uzyskanej, stąd przypadłościowej wobec istoty osoby ludzkiej, świętości polegającej na stałej łączności człowieka z Bogiem.

Świętość Boga jest Jego atrybutem, polegającym na wyniesieniu Boga ponad wszystkie stworzenia z racji Jego samoistnienia. Świętość Chrystusa, v; przeciwieństwo do przypadłościowej świętości ludzi, teologowie nazywają świętością substancjalną. Oznacza to, że jedność osobowa w Chrystusie natury ludzkiej z naturą Boską stała się czynnikiem nieutralnego uświęcenia w Chrystusie Jego natury ludzkiej.

Naszą ludzką świętość możemy utracić, gdy Bóg nie utwali w nas swej z nami łączności. Świętość Chrystusa jest więc konsekwencją Jego bytowej struktury, gdy Bóstwo z człowieczeństwem stało się z woli Boga jedną osobą. Świętość ludzi jest zawsze tylko obdarowaniem nas przez Boga przyjaźnią na sposób realnego przebywania w nas Boga.

Oprócz określenia świętości ze względu na, jej przyczyny, można podać także określenie świętości ze względu na skutki, którymi w nas jest przemiana duchowa, wywołana i pogłębiana w nas realną obecnością Boga.

Świętość więc, jako przemiana duchowa człowieka, to tyle co pogłębianie się miłości między człowiekiem i Bogiem w wyniku jednoczenia woli ludzkiej z wolą Boga, a w związku z tym rozwój tak zwanego organizmu nadprzyrodzonego w człowieku. Organizm ten to łaska uświęcająca, cnoty wlane i dary Ducha Świętego. Chodzi o to, że Bóg realnie obecny w istocie osoby ludzkiej, co nazywamy łaską, wnosi zarazem we władze duchowe człowieka sprawność naszego kierowania się do Boga i realnego dosięgania Go jako osoby, a nie tylko jako pojęcia, co jest dostępne sprawnościom naturalnym. Te sprawności nadprzyrodzone nazywamy wlanymi, cnotami moralnymi i teologicznymi. Bóg wnosi też zarazem dary Ducha

Świętego, które są daną nam do dyspozycji umiejętnością odbioru wszystkich dokonywanych w nas przez Boga przekształceń i natchnień, ujawniających nam cele działań. Chcemy tych celów i tych działań, gdyż właśnie jest już w nas jedność naszych życzeń z życzeniami Boga, jedność naszej woli i woli Boga. Cnoty wlane są więc danym nam do dyspozycji, lecz wniesionym w nas przez Boga sposobem nawiązania z Nim kontaktu, a dary Ducha Świętego są sposobem przyjmowania oddziaływań obecnego w nas Boga. Dary Ducha Świętego owocują w nas swoistymi postawami i działaniami, wśród których najdonioślejsze Ewangelia nazywa błogosławieństwami.

Określenie świętości przez wskazywanie na jej przyczyny oraz przez wskazanie na skutek działania tych przyczyn możemy nazwać teologiczno-strukturalnym aspektem świętości.

Aby jednak Bóg, jako przyczyna naszej świętości, mógł wywołać skutek, którym jest przemiana duchowa człowieka, musi dokonać się w nas proces tej przemiany. W realnie istniejącym człowieku ta przemiana to tyle, co trwałość realnych i coraz głębszych relacji z Bogiem, powodowanych przez Boga Jego w nas obecnością, a zarazem przez nas przyjmowanych, wybranych, akceptowanych. Trwanie relacji, wiążących Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem, wymaga właśnie procesu, współpracy, uzgadniania życzeń człowieka z życzeniami Boga. Wymaga zarazem sposobów lub środków powodujących, że te uzdolnienia i utrwalanie się powiązań faktycznie się dzieją, realnie, a nie tylko w marzeniu, myśleniu, projektowaniu. Stosowanie tych środków, powodujących duchową przemianę człowieka to pedagogiczno-ascetyczny aspekt świętości.

Uzyskujemy trzecie określenie świętości ze względu nie na jej przyczyny lub skutek działania tych przyczyn, lecz ze względu na sposoby lub środki' pogłębiania się w nas realnych powiązań z Bogiem. W temacie, który podejmuję, chodzi o te sposoby lub środki, które realizują lub mogą realizować świeccy. Chodzi wprost o świecką drogę świętości.

3. Chciałbym wyraźnie podkreślić, że stosowane wobec nas przez Boga środki sakramentalne, przekazane nam przykazania i rady ewangeliczne, są te same dla wszystkich chrześcijan. W tej grupie środków nie ma różnic między drogą do Boga osób świeckich i duchownych. Różnice zachodzą w dziedzinie środków ascetycznych, wyznaczonych charyzmatami, to znaczy powołaniem do określonych posług duchownych, „mających na ‘celu odnowę i dalszą rozbudowę Kościoła’”, jak określa to „Konstytucja dogmatyczna w Kościele” 12,32. Świecka droga świętości to tyle więc, co odrębność posług duchownych i związany z nimi typ umartwienia, stanowiących właśnie środki ascetyczne.

W świetle podanych wyjaśnień temat rozdziału da się wyczerpać w trzech zagadnieniach: Świeccy w Kościele, droga świeckich do Boga ze względu na posługi duchowe, droga świeckich do Boga ze względu na właściwe tej drodze środki ascetyczne.

## 9.2. Świeccy w Kościele

Kim są świeccy? Jaka jest ich rola i pozycja w Kościele?

Nazwa „świeccy” pochodzi od nazwy „świat”. W Ewangelii „świat” oznacza tych ludzi, którzy organizują swoje życie poza Bogiem, często w walce z Bogiem. Oto znamienne wypowiedzi; „Na świecie było (Słowo), lecz świat Go nie poznał” (J 1,10), „Jeśli was świat nienawidzi, wiedźcie, że Mnie pierwej znienawidził” (J 15,18). Taki świat trzeba odrzucić. W ujęciu św. Pawła świat to natura skalana grzechem i zarazem natura potrzebująca uświęcenia. Gilson w książce „Chryścianizm a filozofia” dodaje, że świat to „uchylenie się od uczestnictwa w łasce”. A współczesny teolog Metz uważa, że świat to wszystko to, co nie jest sakramentem. Myśl Ewangelii staje się jaśniejsza; jesteśmy w świecie, który możemy uświęcić. Mamy wносить w świat łaskę, powodować, aby świat poznał Chrystusa, aby zamiast nienawiści skierował do Chrystusa miłość.

Ale literatura ascetyczna, przybliżająca te myśli i sposoby ich realizacji, wciąż akcentuje, że świętość polega na oderwaniu się od świata, na realizowaniu rad ewangelicznych, co wymaga życia zakonnego. Tych, którzy nie są zakonnikami, Merton pociesza tym, że pozostanie w świecie jest też powołaniem, że służąc przez małżeństwo rodzinie przełamujemy egoizm. Bouyer doda, że małżeństwo zakorzenia nas raczej w świecie. Wynika z tego wszystkiego, że życie zakonne pozwala w pełni udoskonalić miłość do Boga i bliźniego i że życie w świecie nie pozwala osobom świeckim uzyskać pełnej doskonałości. Mówi się nawet, jak np. Guiliy z Georgetown w Gujanie Brytyjskiej, że mężczyźni i kobiety w zgromadzeniach religijnych powinni, „żyć całkowicie i bez reszty w swoim samopoświęceniu ku chwale Pana naszego”, a od świeckich „należy wymagać tylko, żeby prowadzili życie według słów Ewangelii”. Dodajmy, że przecież wszystkich ludzi na mocy odkupienia i powołania, abyśmy byli doskonali, „jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5., 48), obowiązuje i Ewangelia, i przykazania, i rady ewangeliczne, w ogóle pełna świętość.

Porządkując te akcenty „Konstytucja dogmatyczna o Kościele; (31) ustala, że świeccy to ci ludzie, którzy nie są kapłanami czy zakonnikami, którzy są wcieleni przez Chrztost w Chrystusa, którzy na mocy chrztu i bierzmowania, a szczególnie dzięki Eucharystii,

udzielającej i podtrzymującej miłość do Boga i ludzi, są „uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa”, wreszcie ci, którzy „pośród... spraw i obowiązków świata w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego zajmują się sprawami świeckimi po myśli Bożej”.

Zbierając wszystkie pozytywne akcenty, możemy przyjąć zgodnie z Ewangelią i „Konstytucją dogmatyczną o Kościele”, że świeccy to ci ludzie, którzy kochają Chrystusa, który na mocy wszczęcia w Chrystusa przez chrzest, łaskę i miłość są kapłanami w kapłaństwie wspólnym bez charyzmatu kapłaństwa hierarchicznego i bez oficjalnej, wyznaczonej ślubami zakonnymi, funkcji publicznego świadczenia, że Bóg jest najgodniejszy miłości, którzy jednak, jako kapłani w kapłaństwie wspólnym, ukazują Boga innym ludziom przykładem swego życia, ożywionego wiarą, nadzieją, miłością, darami i owocami darów Ducha Świętego, którzy tym samym sprawiają, że Ewangelia jest realizowana w świecie.

Jest więc świat uchylający się od powiązań z Bogiem i jest świat kochający Boga. Świat osób powiązanych z Bogiem przez Chrystusa ukazuje Boga innym ludziom, przez co kieruje do Boga ich miłość. To jest właśnie pełnienie kapłaństwa wspólnego.

Ta rola i pozycja świeckich w Kościele, czyli we wspólnocie wszystkich osób rozumnych z Chrystusem, kieruje już do zadań i posług duchowych, czyli do życia wyznaczonego tymi posługami, do realizowania przez świeckich drogi do świętości.

### 9.3. Droga świeckich do Boga ze względu na posługi duchowe

Wiedząc, kim jesteśmy, my świeccy w Kościele, rozumni ludzie kochający Boga i przez Boga kochani, a dzięki tej miłości wszczęcia w Chrystusa, latorośle w krzew winny, i przez to wszczęcie uczynieni wspólnotą kapłanów, gdyż Chrystus substancjalnie jest kapłanem, swą bytową strukturą spotykający człowieka z Bogiem, wiedząc to wszystko znajdujemy właśnie w tej naszej pozycji skalę naszych zadań.

Uwyraźnijmy te zadania, aby w następnym punkcie rozważań zobaczyć, jak je realizować, gdyż to „jak” wyznacza ascetyczny aspekt naszej drogi do Boga.

W „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” czytamy najpierw, że „jeden tedy jest Lud Boży wybrany... wspólna jest godność, wynikająca z odrodzenia się w Chrystusie, wspólna jest łaska, wspólne jest powołanie do doskonałości, jedno jest zbawienie, jedna nadzieja i miłość niepodzielna” (32). Ale jest w Kościele „rozmaitość łask, posług duchowych i działalności” (32). „Duch Święty nie tylko przez sakramenty uświęca, ale udzielając darów..., przez które czyni... (wiernych) zdatnymi... do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji

mających na celu odnowę i dalszą rozbudowę Kościoła... Te charyzmaty są pożyteczne dla potrzeb Kościoła” (12).

Powtórzmy więc, że dla wszystkich chrześcijan Bóg obmyślił te same sakramenty, przykazania, rady ewangeliczne, tę samą godność synów, to samo powołanie do świętości, tę samą miłość darowaną przez Boga, jedno zbawienie. Różne są tylko posługi duchowe, które spełniając w posłuszeństwie Bogu i w miłości do Boga pozwalamy Duchowi Świętemu pełnić w nas Jego dzieło uświęcenia.

„Konstytucja dogmatyczna o Kościele” wymienia te nasze zadania, którymi służymy wspólnocie Kościoła. Są one naszą posługą duchową w Kościele, naszą rolą wobec wspólnoty wiernych.

Według „Konstytucji dogmatycznej” (31 i 32) zadania świeckich są następujące:

1 „A ty promieniując wiarą, nadzieją i miłością ukazywali innym Chrystusa”  
2 Ewangelią „rozświecać wszystkie sprawy doczesne... i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”.

3 „Ludzie świeccy... powołani do tego, aby... przyczynili się do wzrostu Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania”.

4 „Aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi”.

Nasza więc droga do Boga od strony zadań, czyli posług duchowych polega po prostu na budzeniu w ludziach miłości do Boga siłą i przykładem naszej wiary, nadziei i miłości. Swoim wewnętrznym wyposażeniem, które jest pełnieniem Ewangelii i przyjściem Boga w nasze wewnętrzne środowisko miłości, mamy rozświecać wszystkie sprawy. Powodujemy w ten sposób wzrost uświęcenia Kościoła i świata wprowadzając Kościół, to znaczy związki ludzi z Bogiem, tam, gdzie uda się nam dotrzeć. Rozszerzamy w ten sposób Boski plan zbawienia, to znaczy plan wspólnego przebywania ludzi z Bogiem.

Zadania i posługi duchowe, skutecznie przez nas realizowane, wskazują na to, że uzyskaliśmy uzdalniający nas do ich wykonania dar Ducha świętego, charyzmat, „pożyteczny dla potrzeb Kościoła”.

Ks. A. Zuberbier w książce „Wierzę” (Katowice 1969, s. 36) wyjaśnia, że charyzmat to dar Ducha Świętego dany osobie dla jej służby w społeczeństwie. Dar ten jest zarazem wezwaniem i uzdolnieniem do odpowiedzi na wezwanie. Każdy człowiek społeczności chrześcijańskiej posiada własne wezwanie i własne dary, uzdalniające go „do podejmowania rozmaitych dzieł i funkcji, mających na celu odnowę i dalszą rozbudowę Kościoła”.

Każdy człowiek na swój sposób i na miarę ożywiającej go miłości do Boga pełni zadania chrześcijanina jako posługi duchowe wobec innych. To prawda. Może jednak nie odróżnić zadań wspólnoty od własnych zadań jako jednostki realizując zresztą zadania wspólnoty. Brak tego odróżnienia przejawia się w pomyleniu tak zwanej duchowości grupowej (ogólnej) z duchowością osobistą (jednostkową). Powinniśmy uzyskiwać duchowość osobistą, gdyż nasze spotkanie z Chrystusem jest osobiste, mimo że dzieje się we wspólnocie, w Kościele. Często jednak kształtujemy w sobie duchowość anonimową, ogólną, modelową. Tymczasem nigdy nie zrealizujemy modelu. Zresztą chodzi nie o model, lecz o realne spotkanie z Chrystusem.

Duchowości grupowej grozi kilka niebezpieczeństw:

a) Mitologizacja. Znaczy to, że wspólny dla wszystkich model realizacji zadań chrześcijanina może stać się ważniejszy niż Chrystus. I będziemy sprawdzali stopień realizacji zadań modelem posług duchowych, a nie życzeniami Chrystusa. To subtelna różnica, lecz jakże ważna)

b) Tworzenie pedagogiki schematycznej. Siebie będziemy dostosowywali do modelu, a więc do idei, do pojęć, a nie do osoby żywego Chrystusa,

c) Pomylenie życia umysłowego z życiem religijnym. Może się zdarzyć i często się zdarza, że w naszym myśleniu jesteśmy przepelnieni problematyką Boga, a na codzien nie spotykamy się z realnym Chrystusem, który staje się obecny w nas i wśród nas przy każdym łamaniu chleba: gdy dzielimy się chlebem eucharystycznym, gdy dzielimy się z głodnymi każdym chlebem: naszymi dochodami, naszą wiedzą, czasem, dobrocią, miłością, gdy pocieszamy smutnych, leczymy chorych, odwiedzamy i bronimy oskarżonych, skrzywdzonych, uwięzionych, gdy podtrzymujemy wąpiących, gdy wspomagamy wszystkich potrzebujących.

Duchowość grupowa ma też swoje, zalety: Jest programem i zachętą do głębszego poznawania prawdy Objawionej, do modlitwy o dar mądrości, do poznawania natury całego stworzenia, jego wartości dla chwały Bożej, do przekształcania urzędzeń i warunków, aby nie skłaniały do grzechu, lecz sprzyjały praktykowaniu cnót, do wyróżnienia praw i obowiązków chrześcijanina i obywatela, do uzgodnienia celów tych dwóch społeczności.

Duchowość osobista, jednostkowa, to realnie spotykać Chrystusa, pogłębiać w sobie miłość do Boga i ludzi, kontaktować tego oto człowieka z Ewangelią, Eucharystią, Chrystusem, wspomagać określonych ludzi według ich potrzeb, a nie według teoretycznej koncepcji ich potrzeb, dopuszczać wobec tego wielorakość realizacji Ewangelii, nie pilnować

zgodności z modelem życia religijnego, lecz zostawić miejsce działaniu Ducha Świętego, co oznacza uszanowanie wolności człowieka i wolności Boga.

Wypośrodkowanie między duchowością grupową nawet tak czcigodną jak duchowość benedyktyńska, karmelitańska, franciszkańska, dominikańska, a duchowością osobistą, uzyskaną w ramach duchowości grupowej przez kontakt nie z ideą, lecz z Chrystusem, jest trudne. Pomaga w tym problem drogi.

W „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” (32) występuje termin droga: „A jeżeli nie wszyscy w Kościele idą tą samą drogą, wszyscy jednak powołani są do świętości i ta sama przypada im w udziale wiara dzięki sprawiedliwości Pańskiej”. Wszystkim więc dostępna jest wiara i świętość, mimo, że droga do wiary i świętości jest różna z racji „rozmaitych posług duchowych”. Jest różna co do zadań wobec osób i wspólnot. Jest ta sama, wspólna i osobista w dziedzinie realnego spotkania Boga. W Ewangelii bowiem znajdujemy także termin droga. Tu Chrystus mówi: „Ja jestem drogą” (J 14,5). Chrystus jest drogą. W Nim rozwiązuje się dylemat dwu duchowości. Wykonać bowiem swoje chrześcijańskie zadania, to ukochać nade wszystko Boga i ludzi. Miłość zawsze jest uniknięciem błędów, pomyłek, grzechów.

#### 9.4. Droga świeckich do Boga ze względu na właściwe tej drodze środki ascetyczne

Jak realizować zadania, posługi duchowe, aby służąc nimi wspólnocie ludzi zarazem służyć każdemu, konkretnemu człowiekowi i uzyskiwać w nim i w sobie pogłębienie wiary, nadziei, miłości, całą powodowaną w nas' przez Ducha świętego przemianę duchową, wewnętrzną doskonałość, „jak doskonały jest Ojciec nasz niebieski” (Mt 5,48), zgodnie z życzeniami Boga, podanymi nam w „Księdze Kapłańskiej”: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Jahwe, Bóg wasz” (Kap 19,2). Jak realizować?

To „jak” wyznacza ascetyczny aspekt naszej drogi do Boga, to znaczy zespół sposobów i środków umożliwiających pełnienie zadań chrześcijanina, które tworzą i wyrażają naszą świętość w sensie przemiany duchowej, jako skutku obecności w nas Boga, będącego przyczyną naszej świętości, zadanie lub posługi duchowe już znamy. Sposoby i środki pełnienia tych posług, dzięki wyznaczającym je charyzmatom, musimy wymienić. Nie chodzi jednak o receptę psychologiczną i sytuacyjną. Ten psychologiczny i sytuacyjny sposób wyznaczy nasza miłość, nasza dobroć i życzliwość wobec ludzi, nasz ludzki takt, rozsądek i rozumność, pozwalające znaleźć właściwe słowo, skuteczne ukazanie Boga. Chodzi raczej o ukształtowanie podstaw skutecznego apostołowania, pełnienia posług duchowych, w tym



samym sensie, jak charyzmaty są uzdolnieniem do realizowania zadań chrześcijanina. Ascetyka ma uzdolnić do odbioru charyzmatów, do przyjęcia łaski, obecności w nas Boga. Ma usunąć nasze opory i uwrażliwić nas na to, co wnosi w nas Bóg. Ma spowodować metanole.

Raz jeszcze podkreślmy najpierw, że zachodzi podstawowa różnica między środkami sakramentalnymi, przykazaniami, radami ewangelicznymi, wnoszonymi w nas i w nasze życie przez Boga, a środkami ascetycznymi, wybieranymi przez nas dla lepszego skorzystania ze środków, udzielanych przez Boga i dla pełniejszego wykonania wyznaczonych charyzmatami zadań.

Z kolei zauważmy, że wybierane przez nas środki ascetyczne mogą być stałe i zmienne. Środki stałe są sprawdzonym przez wieki w wychowaniu chrześcijańskim sposobem motywowania i kierowania naszej miłości do Boga. Środki zmienne są zespołem działań w danej epoce i służą do wydobycia się z nastawień, rozumień, przyzwyczajień, utrudniających w danym czasie zbliżanie się do Boga. Obydwa rodzaje tych środków są kulturowe.

Dodajmy, że środki sakramentalne są także związane z momentem kulturowym, którym jest np. liturgia sakramentów, ich teologia. Jako jednak w swej Istocie nadprzyrodzone są konieczne.

Środki ascetyczne nie są konieczne. Są potrzebne. I są niekiedy niezastąpione. Z tego względu są stałe. A gdy można je zamienić, są zmienne.

Środki ascetyczne stałe to wypracowane przez nas etapy modlitwy, jak modlitwa ustna, myślna, afektywna, prostego wejrzenia. (Modlitwę kontemplacji czynnej i modlitwę kontemplacji biernej, przejawiającej się w modlitwie zjednoczenia bolesnego, ekstatycznego, przemieniającego, kształtuje w nas Bóg). Te stałe środki to w związku z tym oczyszczenie czynne duszy, gdyż oczyszczenie bierne przeprowadza w nas sam Bóg. Oczyszczenie czynne wymaga rozumienia człowieka i rozumienia Boga. Wymaga więc filozofii i teologii, ich poznania, studiowania, formułowania, poprawiania. Wymaga wiedzy, a często aż mądrości. Poprzez potrzebną nam, a głównie wychowawcom życia religijnego, filozofię i teologię, wciąż poprawianą, doskonałą, wchodzimy w zespół środków ascetycznych zmiennych.

Środki ascetyczne zmienne to np. studia, wyrabiające myślenie i wrażliwość na to, co prawdziwe, głównie studium filozofii i teologii. To reguła zakonna, a u osób świeckich styl życia godny człowieka, praca umysłowa i fizyczna, obowiązki zawodowe. I wyznaczone tym wszystkim umartwienia, to znaczy nie podejmowanie tego, co oddala od wybranych przez nas zadań.

Środki ascetyczne stałe i zmienne mają nam pomóc w poradzeniu sobie z tym, co w kulturze i naszej psychice, tworzonej przez kulturę, oddala od Boga. W naszych czasach środki te powinny nam pomagać w rozpoznaniu i uzasadnieniu właściwego celu życia, w przetrwaniu cierpienia i dokonanych w nas przez Boga oczyszczeń, w przetrwaniu pokus przeciw wierze, nadziei, miłości, w zaufaniu Bogu, w umiłowaniu Jego życzeń wyrażonych w Ewangelii, aby ukazywanie ludziom Chrystusa przykładem życia było na chwałę Bożą.

Wydaje się, że w naszych czasach środki ascetyczne zmienne, umacniające nas wobec postaw, dominujących w kulturze, ukazujące styl życia i właściwy dla każdego z nas typ umartwienia, z kolei umożliwiające pełnienie zadań chrześcijanina, powinny być następujące: przede wszystkim nabywanie umiejętności pełnienia wobec ludzi naszych funkcji kapłaństwa wspólnego, nabywanie umiejętności obdarowania dobrocią i przyjaźnią, stałe wychowanie miłości, nabywanie zdolności nieustannej modlitwy.

#### *9.4.1. Kapłaństwo wspólne*

Odróżniamy kapłaństwo wspólne od kapłaństwa służebnego. Kapłaństwo służebne (nazywane często kapłaństwem hierarchicznym) jest charyzmatem powołującym do stałej posługi sakramentalnej. Przez włożenie rąk, staje się ona sakramentem, czyli znakiem i faktyczną, zbawczą obecnością Chrystusa, spełniającą przez kapłana posługę sakramentalną. Stanowiąc Kościół, wszyscy już jesteśmy sakramentem zbawczej obecności Chrystusa w nas i w świecie. W tym Kościele Duch święty powołuje spośród nas kogoś właśnie do, służby urzędowego i nieomylnego zastępowania Chrystusa. Musimy bowiem nieomylnie wiedzieć, że ten chleb stał się ciałem Chrystusa, że grzechy zostały odpuszczone.

Kapłaństwo wspólne polega na tym, że każdy z nas przez przykład dobrego życia, ożywionego wiarą, nadzieją i miłością, ujawnia wobec ludzi, iż rodzą się w człowieku owoce darów Ducha świętego, gdy ukochaliśmy Chrystusa, oraz że każdy z nas przez udział w liturgii eucharystycznej oddaje wszystko Bogu.

Kapłaństwo wspólne zobowiązuje nas właśnie do tego i polega na tym, abyśmy nie zatrzymywali dla siebie żadnych wartości, nawet Boga, lecz abyśmy wszystkim dzielili się z ludźmi i abyśmy kierowali do Boga naszą miłością i miłością ludzi, którzy nas obdarowali miłością. Jesteśmy celem tej miłości, lecz zarazem jej drogą do Boga. Mamy prawo tę miłość podjąć, cieszyć się nią, lecz - ponieważ przenosimy swą miłość w wieczność Boga - powinniśmy darowaną nam miłość ludzi skierować także do Boga, aby trwała z nami wiecznie jako chwała Boga i znak Jego nieskończonej wobec nas miłości.

Nawet w kapłaństwie służebnym liczy się kapłaństwo wspólne, jako właśnie kontaktowanie ludzi z Bogiem przez przykład poziomu naszego życia religijnego, wyrażającego się w dobroci i miłosierdziu, wywołanych w nas darami Ducha Świętego. Ten przykład musi być dany w warunkach, które polegają nie na instytucjonalnym, lecz na osobowym podjęciu spraw i cierpien ludzkich. To osobowe podjęcie miłości nie może polegać na ustawianiu siebie jako celu czyjejś miłości. Musi być raczej otwarciem tej darowanej nam miłości na miłość Chrystusa, musi być właśnie posługą kapłańską.

Jest to trudna umiejętność. Musimy się jej uczyć i musimy modlić się, aby jej uczył nas sam Bóg.

#### *9.4.2. Obdarowywanie dobrocią i przyjaźnią*

Wszystkich nas wprost obowiązuje wobec każdego człowieka obdarowywanie go dobrocią i przyjaźnią, gdyż tak postępował Chrystus.

Znaczy to, że najpierw obowiązuje nas i czeka ogromny trud ustawienia siebie na drugim miejscu. Pierwsze dla nas mają być czyjeś sprawy i sam drugi człowiek. Moimi sprawami zajmę się później, drugi człowiek jest ważniejszy niż ja. Taka postawa jest rezygnacją z egoizmu. „Żyję ja, już nie ja”, pierwszy jest Chrystus, inna niż ja osoba, także więc drugi człowiek. I dopiero wtedy dobroć nie jest dodatkiem do spraw, różni się od uprzejmości, jest naprawdę dobrocią, czyli darem nas samych darowanych drugiemu człowiekowi w tym sensie, że na serio liczą się jego sprawy, jego zmartwienia i troski. Wzajemność takiej postawy, ktoś drugi tak samo nas traktujący poważnie, jako dla siebie najważniejszą sprawę, jest dopiero przyjaźnią.

Taką właśnie dobrocią i taką przyjaźnią powinniśmy się obdarowywać. Wtedy sprawy drugiego człowieka widzimy tak, jak on je widzi, wtedy jego cierpienie będąc naszym cierpieniem realnie nas boli.

Obdarowanie każdego człowieka dobrocią i przyjaźnią znaczy więc ponadto umiejętność wzięcia na siebie czyjegoś cierpienia.

Nie jest to łatwe. Bóg wie o tym i osobiście nam w tym pomaga.

Przyjaźń, która jest wzięciem na siebie czyjegoś cierpienia w sensie natychmiastowego zareagowania na to cierpienie, ulżenia komuś, ochronienia go, nazywa się w Ewangelii miłosierdziem. Nie jest cnotą naturalną, wypracowaną w nas przez powtarzanie. Nie można bowiem wyćwiczyć się w przyjaźni. Jako wzajemna miłość, przyjaźń jest od razu cnotą wlaną, czyli zdolnością wniesioną w nas przez Boga. Ale przyjaźń, jako wzięcie na siebie

czyjegoś cierpienia nie jest cnotą naturalną i nie jest cnotą wlaną. Jest w nas owocem darów Ducha świętego. I wśród tych owoców, wśród skutków obecności w nas Ducha Świętego, jest najwznieśliwszym owocem, nazywanym -w Ewangelii błogosławieństwem. A bez błogosławieństw nie możemy się zbawić, nie jest możliwe nasze na zawsze zjednoczenie z Bogiem.

Musimy pozwolić Bogu tak rozwijać w nas życie religijne, aż zaczną w nas funkcjonować skutki-owoce darów Ducha świętego. Wtedy staniemy się miłosierni, wtedy dopiero pochylimy się nad czymś cierpieniem z autentyczną dobrocią, która nie onieśmiela i oddala, lecz właśnie jest faktyczną wspólnotą spraw.

Lecz jeszcze na tym poziomie możemy zachować się w dwojaki sposób:

Możemy podjąć czyjeś cierpienie ze względu na jakąś kochaną osobę lub nawet ze względu na Boga. Wtedy obdarowujemy przyjaźnią i dobrocią nie tego człowieka, który cierpi, lecz osobę, która jest motywem. Wtedy działamy na sposób instytucji. Wtedy ten cierpiący człowiek nie jest dla nas ważny. Spełniamy wobec niego zlecone zadanie. Wtedy jeszcze ranimy i zadajemy ból przewijając rany i zmniejszając ból. Tak łatwo wystąpić jako instytucja miłosierdzia, instytucja dobroci, instytucja przyjaźni. Nawet przy pięknym motywie względu na Boga.

Nie obdarowujemy dobrocią i przyjaźnią jako instytucja, lecz jako ten oto współczujący człowiek wtedy, gdy motywem miłosierdzia jest to konkretne czyjeś cierpienie i ten cierpiący człowiek. On sam jako motyw, powód, ze względu na niego samego obdarowany naszą dobrocią, przyjaźnią, miłosierdziem. Wtedy dopiero odczytujemy człowieka nie w instytucji zbawienia, lecz w samym fakcie zbawienia, w dobroci i poświęceniu Chrystusa. Powtarzamy bowiem Chrystusa w Jego motywach. Chrystus zbawia człowieka' z miłości do człowieka.

#### *9.4.3. Stałe wychowywanie miłości*

Pogłębianie w sobie miłości do Boga jest właściwie łatwe, a zarazem jest ogromnie trudne. Przypatrzmy się krótko temu, co każdy z nas przeżywa, gdy kogoś kocha.

Chłopak myśli o swej dziewczynie, wciąż ma w oczach jej obraz, spaceruje myśląc o niej, budzi się i natychmiast kieruje do niej swą tęsknotę, zasypia planując na jutro spotkanie i rozmowy, przerywa pracę, gdy narastająca potrzeba obecności wybranej dziewczyny nie daje mu spokoju.

Gdyby przedmiotem takich nastawień był także Bóg, byłby to stan uświęcający miłość. Gdyby spacerujący chłopak myślał wciąż także o Bogu, gdyby miał w sobie obraz duchowej

sylwetki Chrystusa, gdyby budząc się był natychmiast porwany przez tęsknotę Boga, gdyby zasypiał planując jutrzejszy kontakt z realnym Chrystusem w Eucharystii i nieustanny, wewnętrzny dialog modlitwy, gdyby mogła go zdominować miłość do Boga, byłoby to coś, co można nazwać znakami drogi do świętości.

Nie chodzi tu o nastrój, o uniesienie, o psychiczną dominację tęsknoty za Bogiem. Chodzi o to, co można nazwać głodem Boga, jakimś najgłębszym nastawieniem duszy na przedmiot miłości. Łatwo tu wpaść w sentymentalizm, łatwo się pomylić i nastroje uznać za życie religijne.

Wiemy od klasyków życia religijnego, że świętość rodzi się w cierpieniu, w bolesnej męce nakierowywania swej miłości na Boga, w poddaniu duszy obróbce, dokonywanej przez miłość Bożą. Wiemy też, że w psalmie 41 Duch Święty wyraźnie nam nakreślił męczeńską tęsknotę za Bogiem: „jak łania pragnie wody ze strumienia, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże”. Ten obraz jest wstrząsający: łania na pustyni umierająca z pragnienia. Jest to obraz duszy, która tęskni do Boga. Miłość wywołuje cierpienie, gdyż tęsknota jest cierpieniem.

Dzisiejszy człowiek religijny musi normalnie pracować w fabryce, w biurze, budować domy, uprawiać muzykę, czytać prasę, powieści, znać matematykę, sztukę. Ale dzisiejszy człowiek także przeżywa miłość.

Miłość zawsze jest ta sama. Zawsze jest swoistym głodem duszy, potrzebą obecności osób kochanych, jest dojmującą tęsknotą. Chodzi tylko o to, aby wszystko dotyczyło także Boga.

Ten fakt, że katolicyzm to tyle, co miłość do Boga, jest źródłem wszystkich kłopotów. Tylko z tej racji katolicyzm jest trudny. Nie wystarczy znać Boga, uczestniczyć w kulturowych formach oddawania mu hołdu. Trzeba Boga kochać. Trzeba ukochać osobę, o której na ogół mało się wie, która nie staje przed naszymi oczami, nie mobilizuje władz zmysłowych, a tylko milcząco, niewidzialnie jest obok nas, czeka i zaprasza do przyjaźni.

Trzeba wielu wyrzeczeń, wielu dobrych czynów, nieustannej modlitwy aby miłość Boża zdominowała nasze życie. Trud wyrzeczeń, działań, modlitwy jest ciężki. I życie tak przebiegające jest trudne. Jest jednak łatwe, gdy kochamy: gdy kochamy Chrystusa. Realizujemy wtedy Ewangelię, drogę krzyżową, przykazania, sakramenty, mądrość Kościoła.

#### *9.4.4. Nieustanna modlitwa*

Istotą modlitwy jest wyrażanie Bogu miłości, jej utrwalenie i pogłębianie. Stopnie lub etapy modlitwy są więc także znakiem poziomu naszej miłości do Boga.

Całe życie religijne człowieka można określić jednym słowem; modlitwa, która jest wyrazem wnikania w nas Boga i naszego wnikania w Boga. To wnikanie trwa nie tylko w tym życiu. Jest ono sensem także naszego życia po śmierci,.

Modlitwa więc jest stanem, z którego człowiek wychodzi do swych zajęć. Nie powinno być tak, że po swych zajęciach znajdujemy jakieś chwile na modlitwę. Odwrotnie: wciąż trwamy w Bogu i z tego stanu wychodzimy, aby podjąć nasze zajęcia.

Jeżeli modlitwa jest stałym, wewnętrznym powiązaniem nas z Bogiem, to musi wyrażać się w sakramentalnym spotkaniu z Chrystusem. Musi więc prowadzić do Mszy św. i z niej wynikać. Musi bowiem wynikać z Chrystusa i do Niego prowadzić. Musi być związana z Chrystusem, W związku z tym musi polegać także na ukrzyżowaniu siebie, ożyli na pominięciu siebie, a wybraniu Boga w Chrystusie.

W tym wybraniu Boga na serio i całkowicie pomaga umartwienie, którym jest zespół naszych obowiązków, -studia, zadania chrześcijańskie. Pomaga realizowanie rad ewangelicznych, rozmyślanie drogi krzyżowej, przyjaźni z Matką Bożą i snutymi.

Wszystko to służy zbliżeniu nas do Mszy św., gdyż tam Chrystus uwielbia Ojca, który mieszka, w nas razem z Synem i Duchem świętym, gdy właśnie ukochemy Chrystusa.

## 9.5. Zakończenie

Ze zwykłej psychologii kontaktów wiemy, że gdy prosi nas o 006 narzeczoną czy żona, ojciec czy mąż, najbliższy przyjaciel czy matka, najczęściej spełniamy prośbę. Gdy Matka Boga prosi, aby Syn przyszedł do nas, Syn przychodzi. Gdy prosi, aby Syn obdarował łaską polecanego człowieka, Syn spełnia prośbę.

Matka Boża może najlepiej ukształtować w nas Chrystusa, urządzić Go w naszej duszy. Zna Go bowiem najlepiej. Zrealizowanie więc dobrego życia religijnego, ukształtowanie w sobie Chrystusa nie jest prawie możliwe bez porad Jego Matki. Zaufanie Jej, powierzenie Jej kierowania procesem wewnętrznego doskonalenia się człowieka jest powierzeniem się dobremu i kompetentnemu kierownictwu.

Zaufanie Matce Bożej to ważny etap naszej drogi do Boga, świeckiej drogi świętości.

Tą drogę charakteryzuje kapłaństwo wspólne, Msza św., zadania chrześcijańskie, autentyczna przyjaźń, dobroć, modlitwa, wyznaczone tym wszystkim umartwienie, dosłowne powtórzenie postaw Chrystusa, który jest drogą, a więc także drogą świeckich do świętości.

## ROZDZIAŁ X.

### APOFATYKA JAKO SPOSÓB OPISU DOŚWIADCZENIA

### MISTYCZNEGO W TEKSTACH ŚW. BONAWENTURY

#### (ROZDZIAŁ DODATKOWY)

#### 10.1. Aktualność, cel i zagadnienia wyjściowe tematu

##### *10.1.1. Aktualność problemu doświadczenia mistycznego*

Na III sesji Synodu Biskupów w październiku 1974 papież Paweł VI wśród siedmiu najważniejszych punktów uzasadniających jego pozytywną ocenę prac Synodu, wymienił to, że uświadomiono sobie i podkreślono na Synodzie wagę wychowania duchowego i potrzebę pogłębienia duchowości katolickiej. Dodajmy, że Episkopat Francuski, wśród najpilniejszych spraw w dziedzinie ewangelizacji i zarazem jako cechę charakterystyczną naszych czasów, zgłosił na Synod Biskupów zauważalną w świecie potrzebę modlitwy i powszechne, głównie wśród młodzieży, zainteresowanie mistyką. O te dość zaniedbane dziedziny w współczesnej duchowości katolickiej, o modlitwę i mistykę pyta i upomina się więc Lud Boży głównie w swej grupie osób świeckich.

Poszukiwanie przeżyć właśnie mistycznych słusznie i zgodnie z opinią Synodu należy uznać za ważny i aktualny czynnik w profilu kultury naszych czasów. Z kolei podjęcie tematu i problemu doświadczenia mistycznego należy uznać za pełnienie przez nas obowiązków kontaktowania ludzi z Chrystusem, obowiązku, który wynika z tego, że jesteśmy - według słów św. Piotra - „królestwem kapłanów” w kapłaństwie wspólnym na mocy udziału w kapłańskiej funkcji Chrystusa, i obowiązku, który wynika z ewangelijnego błogosławieństwa, abyśmy podjęli z miłością najpilniejsze ludzkie cierpienia, troski i sprawy, gdyż tylko wtedy dostąpimy miłosierdzia.

Nieoczekiwane, nie dające się wypracować doznanie przez nas bezpośredniej obecności Boga teologowie nazywają doświadczeniem mistycznym w człowieku, obdarowanym wiarą, miłością, darami Ducha Świętego, a głównie darem mądrości, który wnosi w miłość nadzieję bezpośredniego spotkania Boga i zarazem wywołuje tę miłość, będącą danym nam naszym

kierowaniem się do Boga, i poprzez dar mądrości odbiorem Boga, co w sumie nazywamy zjednoczeniem.

Ponieważ - powtórzmy - zagadnienia te stanowią aktualny i dość duży zakres spraw ludzkich, ważny czynnik w kulturze naszych czasów, a także modną dziś problematykę środowisk młodzieżowych, należy je podejmować i starannie wyjaśniać. Należy je wyraźnie podjąć przede wszystkim w teologii katolickiej, ukazując miejsce przeżyć mistycznych w życiu religijnym osób, które poszukują spotkania z Bogiem na drodze określonej Ewangelią. Młodzież katolicka nie może bowiem nie zetknąć się z problemem przeżyć mistycznych i przypuszczać, że tylko teologie Wschodu prowadzą do Boga żywego, i że nie prowadzi do Niego katolicyzm, często jeszcze utożsamiony w złej teologii z systemem nakazów i zakazów. Także popularnej teologii wciąż brakuje wymiaru, który jest ukazywaniem osobowej i żywej więzi człowieka z Bogiem, nie wykluczającej szans mistycznego doświadczenia, jeżeli Bóg zechce nim obdarzyć danego człowieka.

W okresie postulatów III Sesji Synodu Biskupów, uroczystość w 1974 jubileuszu św. Bonawentury stała się okazją do zaktualizowania i przemyślenia jego opisu doświadczenia mistycznego. Informacja św. Bonawentury o tym, na czym polega i jak przebiega doświadczenie mistyczne, jest więc także odpowiedzią na pytanie naszych czasów, odpowiedzią tym bardziej ewentualnie cenną, że Leon XIII opierając się na sądzie - jak pisze - osób kompetentnych przyznaje św. Bonawenturze tytuł „księcia teologii mistycznej”<sup>[1]</sup>.

### *10.1.2. Cel rozdziału*

Potrzeba pogłębienia duchowości katolickiej, obserwowane dziś zainteresowanie mistyką, a w związku z tym aktualność problemu doświadczenia mistycznego, zagadnienia same w sobie doniosłe, pilne, ciekawe, ważne w ideologii chrześcijańskiej, w stosunku do tematu rozdziału są uboczne, drugorzędne. Mogą mieć charakter jedynie motywu, który każe uczonemu w trakcie prowadzonych przez niego badań odpowiedzieć na aktualne pytania epoki. Badania naukowe nie są usługowe wobec pytań epoki, nie są też usługowe wobec tematyki zgłoszonej nawet przez Synod Biskupów.

Jako ludzi, uwikłanych w pytania naszych czasów, interesuje nas i raduje ewentualna aktualność przemyśleń św. Bonawentury, aktualność ujęcia pomagającego nam znaleźć trafne i prawdziwe odpowiedzi.

Jako uczonych interesuje nas samo w sobie dzieło św. Bonawentury. Analizujemy treść jego tekstów, aby je poznać, aby je zrozumieć, aby uczynić je czymś zrozumiałym dla siebie i



dla innych. Badając dzieje teorii doświadczenia mistycznego chcę poznać przemyślenia na ten temat także św. Bonawentury, uderzony klasą jego propozycji. Chce tę propozycję zrozumieć i uczynić czymś zrozumiałym, co z kolei pozwala jej być czymś dostępnym dla pytań epoki.

Zgodnie z postulatem współczesnej hermeneutyki, która - według słów K. Kerenyia - każe czynić myśli czymś zrozumiałym<sup>[2]</sup>, analizując teksty św. Bonawentury chcę zrozumieć i wyrazić, ukazać jego ujęcia doświadczenia mistycznego. Muszę więc z tekstów św. Bonawentury wydobyć jego opis tego doświadczenia, zbadać, jak zbudował ten opis, zastanowić się, czy sposób formułowania opisu gwarantował wierność temu, co dzieje się między duszą i Bogiem, który pozwala niekiedy doświadczalnie doznać swej obecności. Ponieważ ten rozdział jest informacją, którą poprzedzają przeprowadzone badania, mogę zapowiedzieć, co zresztą ujawnia tytuł rozdziału, że św. Bonawentura posłużył się w opisie doświadczenia mistycznego metodą apofatyczną, właściwą metafizyce neoplatońskiej. Zobaczymy więc, czy ta metoda pozwoliła mu w pełni opisać wydarzenie, nazywane doświadczeniem mistycznym. Te głównie zagadnienia uważam za cel wykładu.

### *10.1.3. Zespół zagadnień wyjściowych zawierających problem doświadczenia mistycznego*

Należy wyróżnić dalszy i bliższy zespół zagadnień, w których zawiera się problem doświadczenia mistycznego. Tym dalszym zespołem zagadnień wyjściowych jest całe dzieło św. Bonawentury. Bliższy zespół zagadnień wyjściowych, w których należy szukać opisu doświadczenia mistycznego, stanowi - według dość powszechnej opinii - teoria kontemplacji i teoria ekstazy.

a. Historycy myśli św. Bonawentury uważają, że całe dzieło tego autora dotyczy głównie chrześcijańskiej duchowości. W znakomitym „Dictionnaire de spiritualite” E. Longpre twierdzi, że teksty św. Bonawentury są ukazywaniem metafizycznych i dogmatycznych podstaw właśnie tej duchowości<sup>[3]</sup>. P. Pourrat w książce „La spiritualite chretienne” dodaje, że wszystko, co istotne w teorii tej duchowości, sprowadza się do zagadnienia trzech dróg życia duchowego, do poglądu na kontemplację i do rozpamiętywania męki krzyżowej Chrystusa. P. Pourrat dopowie, że ta kontemplacja jest ujęta bardziej dogmatycznie niż mistycznie, lecz że to niczego nie zmienia, gdyż teologia jest dla św. Bonawentury wiedzą nie tyle spekulatywną, ile afektywną, która powinna prowadzić do miłości. Wiedza bowiem jest tylko po to, aby czyniła nas lepszymi, aby właśnie prowadziła nas do miłości i aby jednoczyła nas z Bogiem. A wynosząc nas ku Bogu w ekstazie<sup>[4]</sup>. „Ku

pokoju ekstaty”, jak doprecyzuje to E. Longpre<sup>[5]</sup>. W sumie wynika z tego, że dzieło św. Bonawentury sprowadza się do teologii mistycznej. E. Longpre i J. de Champsecret wyjaśniają, że teologia ta obejmuje zagadnienia, które w bliższych nam czasach podzielono na teologię ascetyczną i teologię mistyczną<sup>[6]</sup>. Św. Bonawentura natomiast w jednym ujęciu rozważał zjednoczenie z Bogiem przez miłość oraz sposoby dochodzenia do tego zjednoczenia na drodze oczyszczenia, oświecenia i udoskonalenia. Łączył w jedną całość ascetykę i mistykę. W całym więc jego dziele należy szukać tych ujęć, które będą stanowiły opis doświadczenia mistycznego. I może należy czytać nie tyle „*Itinerarium mentis in Deum*”, ile raczej np. „*Breviloquium*”.

b. Teorii doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury szuka się najczęściej w obrębie zagadnienia kontemplacji i zagadnienia ekstazy. W obrębie bowiem tych zagadnień św. Bonawentura mówi w odniesieniu do Boga o „doświadczalnym poznaniu - *experimentalis cognitio*”. Tym wyrażeniem oznacza się w teoriach mistycznych właśnie mistyczne doświadczenie Boga. Ponieważ *cognitio experimentalis* jest dla św. Bonawentury odmianą kontemplacji, ponieważ jest tak zwaną kontemplacją „*per donum sapientiae* - przez dar mądrości”. J. de Champsecret powie wprost, że kontemplacja jest „doświadczalnym poznaniem Boga - *connaissance experimentale de Dieu*”<sup>[7]</sup>. Św. Bonawentura wyjaśni w „*Itinerarium mentis in Deum*”, że dusza uzyskuje to poznanie w ekstatycznym zetknięciu z Bogiem, *per ecstaticos excessus*<sup>[8]</sup>. Będzie to wyjaśniał także w „*Quaestio disputata de perfectione evangelica*”, w komentarzu do II Księgi Sentencji, w „*Sermo in dominica in albis*”. Historycy poglądów św. Bonawentury stwierdzają więc, że kontemplacja i ekstaza prowadzą do doświadczalnego poznania Boga, i że kontemplacja i ekstaza pozwalają to doświadczenie mistyczne wyjaśniać. Dodają jednak, że św. Bonawentura właściwie nigdzie wyraźnie nie zdefiniował kontemplacji i ekstazy. W związku z tym E. Longpre w „*Dictionnaire de spiritualite*” przytoczył propozycje definicji kontemplacji, wypracowane przez historyków w oparciu o teksty św. Bonawentury, a P. Pourrat stwierdzi tylko, że św. Bonawentura nie opisał ekstazy<sup>[9]</sup>.

Zagadnienie się komplikuje. Na czym więc, według św. Bonawentury, polega doświadczenie mistyczne? Jak je opisał w swych tekstach? Czy doświadczenie mistyczne, właśnie *experimentalis cognitio*, jest odmianą kontemplacji lub ekstazy, czy może jest wymienianym przez św. Bonawenturę poznaniem *per raptum*? Aby to ustalić, musimy rozważyć te trzy sposoby mistycznego poznania Boga.

## 10.2. Poszukiwanie w tekstach św. Bonawentury opisu doświadczenia mistycznego

### 10.2.1. Droga człowieka do Boga.

J. de Champsecret zwraca uwagę, że według św. Bonawentury każdy chrześcijanin jest powołany do życia mistycznego <sup>[10]</sup>. Zobaczmy więc najpierw, jak to życie przebiega, aby się zorientować, które momenty tego życia mistycznego są tak zwanym doświadczeniem mistycznym.

Życie mistyczne polega na zjednoczeniu człowieka z Bogiem przez miłość. Do tego zjednoczenia prowadzi długa droga rozwoju duchowego, który jest możliwy dzięki łasce chrztu i bierzmowania. Kolejnymi etapami rozwoju duchowego są trzy drogi: właśnie droga oczyszczenia, oświecenia i udoskonalenia.

P. Pourrat twierdzi, że pełne omówienie tych dróg po raz pierwszy przedstawił św. Bonawentura rozwijając rozróżnienia wprowadzone przez Pseudo-Dionizego Areopagitę <sup>[11]</sup>.

Św. Bonawentura uważa, że w etapie drogi oczyszczenia dusza uwalnia się od grzechów, w etapie drogi oświecenia głębiej poznaje Boga, Chrystusa i samą siebie, w etapie drogi udoskonalenia jednoczy się z Bogiem przez miłość. Oczyszczenie daje w wyniku wewnętrzną pokój, oświecenie prowadzi do prawdy, udoskonalenie - do miłości. Do uzyskania postępu na każdej z tych dróg służą trzy środki; rozmyślanie, modlitwa i kontemplacja.

Zauważmy też, że według św. Bonawentury zanim człowiek dojdzie do życia mistycznego, rozwijającego się na trzech wymienionych drogach, przechodzi wcześniej dwa etapy poznania, doprowadzające do trzeciego którym jest właśnie życie mistyczne, to - według ujęcia E. Gilsona <sup>[12]</sup>- odnalezienie „cieni i śladów Boga w świecie zmysłowym”, oraz poszukiwanie obrazu Boga we własnej duszy. Bóg stworzył świat w tym celu, aby przejawiać siebie. Rzeczy więc są znakami Boga. Dusza natomiast nie jest tylko znakiem, lecz także obrazem Boga, gdyż Bóg jest nie tylko przyczyną duszy, lecz także przedmiotem jej wyboru. Trzeba by być szalonym, aby nie kierować się do Boga, o którym mówi cała księga świata i napływające do duszy światło Boże. Wybierając Boga, człowiek wkracza na drogę życia mistycznego.

E. Longpre w swym pięknym studium, opublikowanym w „Dictionnaire de spiritualite”, pomijając zagadnienia, które przytoczyłem za E. Gilsonem, mówi o tym, że zanim człowiek - dzięki łasce chrztu i bierzmowania - wkroczy na mistyczną drogę oczyszczenia, oświecenia i

udoskonalenia, zanim więc już bezpośrednio zaczniesz iść tymi drogami w kierunku ekstazy, Bóg tworzy cały jego „nadprzyrodzony organizm”, który umożliwi duszy jej duchowy rozwój. Bóg więc swą łaską uświęcającą na nowo stwarza duszę na obraz Trójcy Świętej wydobywając duszę z unicestwienia moralnego, spowodowanego grzechem pierworodnym. Bóg wzmacnia jej władze cnotami, ogranicza jej złe dążenia łaską sakramentalną, przynagla do zdobycia doskonałości darami Ducha Świętego, utrwała w dobru błogosławieństwami, kieruje we wszystkich działaniach swymi przykazaniami. Dzięki kontaktowi z Bogiem dusza odzyskuje zdolność kontemplacji, którą zatarł grzech pierworodny. Odzyskuje też zmysł religijny, który pozwala jej należeć do Chrystusa w pokoju ekstazy. Wszystko to umożliwia jej zdążenie do Boga trzema mistycznymi drogami <sup>[13]</sup>.

Pomijam wzruszającą swym mistycznym wymiarem, wypracowaną przez św. Bonawenturę teologię łaski uświęcającej, teologię cnót wlaných, teologię sakramentów, przejrzystą teologię darów Ducha Świętego i odważną teologię błogosławieństw. Interesują nas głównie te trzy drogi życia mistycznego: oczyszczająca, oświecająca i udoskonalająca, „które prowadzą do spotkania z Bogiem w ekstazie”.

Dodajmy, że trzy drogi nie są wyłącznie odmianami ćwiczeń ascetycznych, lecz że są one raczej sposobami uzyskiwania trzech elementów konstytuujących doskonałość: pokoju, prawdy i miłości.

Św. Bonawentura nazywa te elementy aktami hierarchicznymi, gdy a duszę, posiadającą dar łaski uświęcającej, te akty hierarchiczne praktycznie kształtują na obraz Boga i hierarchii niebieskiej. Te akty są tak zhierarchizowane, gdyż droga udoskonalenia lub zjednoczenia wymaga wcześniejszego oświecenia, do którego przygotowuje oczyszczenie.

a. Na drodze oczyszczenia człowiek przy pomocy rozmyślenia budzi swoje sumienie, pobudza je i nim kieruje. Budzi je przez rachunek sumienia, pozwalający uświadomić sobie zaniedbania, namiętności i zło. Pobudza sumienie przez rozważanie bliskości śmierci, bolesnej męki Chrystusa i surowości Sądu Ostatecznego. Człowiek kieruje sumienie ku dobru naprawiając zaniedbania gorliwością, lecząc namiętności przez ich opanowanie, usuwając zło prawością <sup>[14]</sup>.

Na tej samej drodze oczyszczenia modlitwa oczyszcza serce człowieka i podnosi duszę do Boga. To oczyszczenie uzyskuje się przez opłakiwanie naszej biedy. To opłakiwanie obejmuje żal z powodu grzechów, wstyd z powodu upadków moralnych, lęk na myśl o nieuniknionym sądzie i na myśl o zasłużonym potępieniu. Temu nastawieniu powinno towarzyszyć pragnienie zniszczenia złych instynktów i zaufanie Chrystusowi, Matce Boskiej i świętym. Świadomość naszej biedy powoduje prośbę o miłosierdzie, prośba ta z kolei skłania

do kultu. W ten trójetapowy sposób modlitwa podnosi duszę do Boga oczyszczając ją zarazem z pychy, z pragnienia rozkoszy i z wyobrażeń zmysłowych. Pomaga w tym właśnie żal, wstyd i lęk oraz nadzieja pokładana w Chrystusie, Matce Boskiej i świętych.

Oczyszczenie przez rozmyślanie i modlitwę dopełnia się w kontemplacji. Na drodze oczyszczenia kontemplacja powoduje wyższy stopień wstydu z powodu grzechów, pełny lęk przed sądem Boskim, żal z powodu wielu strat duchowych: utraty przyjaźni z Bogiem, utraty niewinności, żal z powodu błędów poprzedniego życia. Kontemplacja ta jest błaganie o pomoc i jest surowością ograniczającą pragnienie. Jest przywróceniem pragnienia męczeństwa w celu odbycia pokuty. Jest też pragnieniem mistycznego zjednoczenia: jest *appetitio Sponsi* [15].

W związku z drogą oczyszczenia św. Bonawentura omawia ponadto cały szereg innych ćwiczeń duchowych tworząc bogatą psychologię i ascetykę wychowania religijnego.

b. Na drodze oświecenia [16] człowiek naśladuje Chrystusa korzystając z poznania poprzez wiarę i poprzez dar mądrości. To naśladowanie daje w wyniku postęp w dobru. Środkiem rozwoju jest także rozmyślanie, modlitwa i kontemplacja.

Rozmyślanie na drodze oświecenia aktywizuje już nie tylko sumienie, lecz także Intelkt, dzięki któremu człowiek z poznawania dzieł Bożych wznosi się do poznania samego Boga. Intelkt rozważa to, że Bóg odpuścił człowiekowi jego grzechy, że udostępnia aktualne dobra, że obiecuje nagrodę. Rozważa też, że wszechświat Informuje go o Bogu, że Chrystus w Eucharystii nas wspomaga, że Duch Święty jest rękojmnią usynowienia nas przez Boga. Rozmyślanie więc kieruje intelekt ku Bogu.

Modlitwa na tej drodze nie jest już opłakiwaniem win, lecz prośbą. Wywoływana w nas przez Ducha świętego, oparta na zasługach Chrystusa, wspomagana cierpieniem świętych, uprasza łaskę światła Bożego i łaskę prawego życia. Dzięki tej modlitwie intelekt rozumie treść Pisma św., rozpoznaje stopnie wznoszenia się ku Bogu, a człowiek kieruje się do Chrystusa w intensywniejszym nabożeństwie do Słowa Wcielonego.

Kontemplacja jeszcze doskonalej przenosi duszę z cząstkowego światła wiedzy w światło pełnej wiedzy teoretycznej, afektywnej i praktycznej o Chrystusie ukrzyżowanym. Dusza wkracza w „urodę prawdy”, w „sen pokoju” po siedmiu stopniach; przekroczenia rozumowań, współcierpienia, uwielbienia, wylewu pobożności, upodobania, objęcie krzyża, przeniknięcia prawdy. Budzi się wiara we Wcielenie i Odkupienie, dusza upodabniając się do Chrystusa ukrzyżowanego pragnie cierpieć, pragnie męczeństwa dla Chrystusa. Znajduje w krzyżu księgę wszelkiej wiedzy. Krzyż bowiem ujawnia, że Bóg jest miłosierny, sprawiedliwy i dobry, jeżeli dla zbawienia świata poświęcił swego Syna, że dusza ludzka jest

cenna, skoro Chrystus za nią był ukrzyżowany, że świat nie widzi tych Zdarzeń, że Bóg przeznaczył dla duszy niebo, i że aby je nam zapewnić, stał się niewolnikiem, że piekło jest odejściem od Chrystusa, że rozumiemy piękno cnoty i ciężkość grzechu. Kontemplacja jest więc przeniknięciem tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego.

c. Droga udoskonalenia polega na rozwoju miłości aż do mistycznego połączenia duszy z Bogiem. Droga ta z tego względu jest drogą zjednoczenia. Postawa człowieka charakteryzuje się tu odbiorem (biernością), dominuje natomiast łaska. Człowiek uzyskuje miłość doskonałą, której owocem jest mądrość mistyczna.

Rozmyślanie zawsze oczyszcza i oświeca. Na drodze udoskonalenia już nie tylko budzi sumienie i intelekt, lecz także aktywizuje „płomień mądrości”. Człowiek rozważa dzieła Boże, dzieła duszy i niezwykłość jedności mistycznej. Rozmyślanie poprzez ten płomień mądrości wynosi serce na szczyt duszy, uwalnia od stworzeń i powoduje, że już nic poza Bogiem nie może przynieść pociechy. Rozmyślanie pozwala pojąć, że tylko miłość uprasza, że jest źródłem dobra i że pozwala uzyskać obecność najwyższego Dobra. Miłość wynosi płomień mądrości ponad wrażenia, wyobrażenia i pojęcia ukazując, że Bóg wszystko to przekracza. Rozmyślanie więc prowadzi do prawdziwej mądrości.

Modlitwa także prowadzi do doskonałej miłości. Jest to modlitwa adoracji: polega na czci wobec Boga, dziękczynieniu i zachwycie przekształcającym modlitwę w rozmowę, „*quae est Sponsi et Sponsae*”. Te trzy etapy modlitwy adoracyjnej powodują trzy stopnie miłości: świat ukrzyżowany w człowieku, człowiek ukrzyżowany w świecie, człowiek ukrzyżowany dla świata, aby wszyscy ukochali Boga. Jest to szczyt doskonałej miłości. Do tego trzeciego stopnia miłości prowadzi sześć etapów: słodycz, tęsknota, nasycenie, upojenie, pewność, pokój. Modlitwa adoracji wypełnia się więc w pokoju jedności mistycznej.

Kontemplacja na drodze udoskonalenia prowadzi do łask mistycznych i do ewangelijnej doskonałości. Te łaski nie są objawieniami. Są najpełniejszym poznaniem Boga w mistycznym zjednoczeniu.

### *10.2.2. Teoria kontemplacji*

Historycy poglądów św. Bonawentury zwracają uwagę, że św. Bonawentura posługując się tak przecież często pojęciem kontemplacji, a według P. Bonnefoy pisząc prawie wyłącznie o kontemplacji, nigdzie ściśle nie określił, co rozumie przez kontemplację. Wiemy, że występuje ona na każdej z trzech dróg życia mistycznego, że na drodze oczyszczenia jest wyższym stopniem żalu i prośby o pomoc w drodze do doskonałej miłości, że na drodze

oświecenia jest wnikaniem w tajemnicę ukrzyżowania, że na drodze udoskonalenia jest pełnią poznania i spotkania Boga. Historycy bonawenturianizmu, analizując teksty św. Bonawentury, usiłują jednak ustalić, czym jest kontemplacja.

W wypracowanych definicjach dwaj autorzy, a mianowicie Remy d'Alost i Jean de Champsecret podkreślają, czego nie akcentuje np. J.M. Bissen, że kontemplacja jest „doświadczalnym poznaniem Boga”.

Remy d'Alost uważa więc, że „kontemplacja jest doświadczalnym poznaniem Boga, w którym to poznaniu za pośrednictwem daru mądrości dusza cieszy się intuicyjnym odczuciem swego zjednoczenia z Bogiem przez miłość”<sup>[17]</sup>.

J. de Champsecret następująco określa nadprzyrodzoną kontemplację, to, co nazywa doświadczeniem miłości! jest to „doświadczalne poznanie Boga ujętego w duszy, poznanego w jego dziełach, szczególnie w działaniu łaski, poznanie utrwalające miłujące wejrzenie tam, dokąd kierują wszystkie afektywne siły duszy”<sup>[18]</sup>.

Te określenia kontemplacji jako doświadczalnego poznania Bogu sugerowały, że uwieńczeniem naturalnego rozwoju duchowego człowieka jest właśnie mistyczne doświadczenie Boga. Owszem, głosił to św. Bonawentura i do takiego rozumienia kontemplacji uprawniają jego teksty. Zanim jednak rozstrzygniemy, czy naprawdę kontemplacja jest doświadczeniem mistycznym, rozważmy samą kontemplację w ujęciu św. Bonawentury.

Jak informują specjaliści, a nawiązuję tu do badań głównie E. Longpre i J. de Champsecret, św. Bonawentura w komentarzu do „Sentencji”, już na terenie życia mistycznego odróżnia kontemplację intelektualną, wyznaczoną darem rozumu, oraz kontemplację mądrościową, wyznaczoną przez dar mądrości<sup>[19]</sup>.

Kontemplacja intelektualna, nazywana „*cognitio speculationis extensae* - poznanie przez poszerzającą spekulację”, daje w wyniku uzyskanie pokoju przez zdobycie prawdy. Na wszystkich tych stopniach kontemplacja ta jest jednak nie tyle Intelektualną intuicją, ile raczej *contuitus*. Oznacza to, że jest ona trwałym, wolnym i przenikającym spojrzeniem duszy, podtrzymywanym przez podziw. Nie polega tylko na naszej intuicji i pełnej podziwu wizji Boga, lecz - jak to wyjaśnia J. de Champsecret - jest ona naszym intelektualnym współpoznaniem Boga wraz z Bogiem, gdyż jest to poznanie uzyskane pod wpływem daru rozumu. *Contuitus* oznacza tu więc współpoznanie. Kontemplację tę św. Bonawentura, owszem, nazywa „*liber ac perspicax et defixus intuitus* - wolna, przenikająca i podziwiająca intuicja<sup>[20]</sup>, niekiedy nazywa ją „*speculatio*”<sup>[21]</sup>. Mówi jednak także, że Boga jako prawdę ujmujemy; „*per simplicem contuitum* - przez proste współpoznanie”<sup>[22]</sup>. Boga więc

poznajemy przez kontemplację intelektualną w ten sposób, że dzięki darowi rozumu właśnie współpoznajemy Boga razem z Bogiem obecnym w nas dzięki łasce uświęcającej.

Kontemplacja mądrościowa, nazywana „*cognitio experientiae* - poznanie doświadczalne”, daje w wyniku uzyskanie pokoju przez umiłowanie najwyższego Dobra. To umiłowanie najwyższego dobra jest afektywnym ujęciem, wprost „zakosztowaniem” obecności Boga w nas. Umożliwia to dar mądrości, doskonalący miłość. To właśnie „zakosztowanie” obecności Boga jest tu nazywane poznaniem doświadczalnym. Dusza doświadcza Boga, to znaczy odbiera Go, odczuwa jednak nie wprost, lecz w skutkach wpływu łaski uświęcającej, w ogniu miłości powodującej zjednoczenie Boga i duszy. To zakosztowanie obecności Boga jest doskonalsze niż współpoznanie, jest najwyższym tu na ziemi sposobem ujęcia Boga. Św. Bonawentura właśnie sądzi, że „*optimus modus cognoscendi Deum est per experientiam dulcedinis* - najlepszy sposób poznania Boga polega na doświadczaniu słodkości” <sup>[23]</sup>. Mówi też, że „*Deus conspicitur in effectu gratiae et experientia suavitatis suae per ipsam anagogicam unionem* - Boga poznaje się w skutkach łaski i doświadczenia jego słodkości przez duchowe zjednoczenie”.

Zwróćmy więc uwagę, że, owszem, św. Bonawentura mówi tu o *cognitio experientiae*. Wyjaśnia jednak, że jest to doświadczenie słodczy, wywołanej obecnością w nas Boga, ujmowanego nie wprost, lecz w skutkach łaski, *in effectu gratiae*, i w doświadczeniu właśnie słodczy zjednoczenia, przenoszącego nas w sferę Boga.

Kontemplacja w tych dwu odmianach prowadzi nas do osiągnięcia pokoju, a więc nie do mistycznego doświadczenia mimo że św. Bonawentura nazywa tę kontemplacją *cognitio experientiae*.

Wiemy już, że kontemplacja w obydwu swych wersjach powodowała na kolejnych trzech drogach wyższy stopień żalu, wnikanie w tajemnicę ukrzyżowania i pełne poznanie Boga w spotkaniu Go przez miłość.

To pełne poznanie, dokonujące się na drodze udoskonalenia, jest poznaniem kilkustopniowym ze względu na różne źródła informacji: jest to ujęcie Boga przez odczytanie świata, przez pomoc wiary, przez zrozumienie Pisma św., przez zawieszenie w kontemplacji, przez wyjaśnienie prorocत्व, przez wchłonięcie nas lub nagle *per raptum* porwanie i wniesienie w Boga. We wszystkich tych wypadkach chodzi o minięcie siebie, o ekstazę.



### 10.2.3. Teoria ekstazy

Kontemplacja, mimo że św. Bonawentura nazywa ją *cognitio experientiae*, nie jest jeszcze doświadczeniem mistycznym, gdyż jest „kosztowaniem” skutków obecności w nas Boga, a nie obecności samego Boga. Wynika to z wyjaśnień, podanych przez św. Bonawenturę. Wielo-stopniowość zresztą tego kontemplacyjnego poznania uniemożliwia uznanie kontemplacji za doświadczenie mistyczne. Najwyższym i ostatnim stopniem kontemplacji jest - jak już wiemy - *visio per raptum*. Św. Bonawentura mówi jednak także, że najznakomitszym poznaniem, *cognitio excellentissima*, jest kontemplacja „*per... mentis excessum* - przez ekstazę umysłu”<sup>[24]</sup>. Należy więc jeszcze zbadać, czy „*visio... per raptum* - poznanie... przez porwanie” jest tym samym, co poznanie „*per... mentis excessum* - przez ekstazę”, czyli poprzez przekroczenie umysłu.

W „*Itinerarium mentis in Deum*” św. Bonawentura podaje, że ekstaza jest celem życia wewnętrznego i że należy jej pragnąć. Osiągnął ją św. Franciszek, a w nim Bóg zaprasza do niej nas wszystkich<sup>[25]</sup>. Warunkiem bezpośrednim osiągnięcia ekstazy jest świętość. Warunkiem wcześniejszym jest oczyszczenie serca przez ubóstwo, prostotę i pokorę. Warunkiem nie dającym się pominąć jest modlitwa i mistyczna śmierć duszy. O tej mistycznej śmierci duszy poucza łaska, a nie wiedza, tęsknota, a nie intelekt, opłakiwanie modlitewne, a nie studia i lektury, zakochany, a nie nauczyciel, Bóg, a nie człowiek, ciemność a nie jasność. nie światło, lecz ogień zapalający duszę i przenoszący ją w Boga<sup>[26]</sup>.

Ekstaza więc rysuje się w tych ujęciach jako afektywne, w porządku więc decyzji porzucanie siebie i zjednoczenie z Bogiem. Jest spełnieniem zjednoczenia przez miłość, a ze względu na to nie jest doświadczeniem mistycznym. Prześledźmy jednak dokładniej treść tekstów.

Rozwijając najpierw przez chwilę warunki ekstazy zwróćmy uwagę na zagadnienie hierarchizacji duszy. Św. Bonawentura uważa, że aby zjednoczyć się z Bogiem dusza musi upodobnić się do dziewięciu chórów anielskich. To upodobnienie jest trójetapowe, wynoszenie się do Boga (*ascensus*), zstępowanie do własnego serca i odbiór oświeceń Boskich (*descensus*), ustępowanie miejsca Bogu (*regressus*).

W etapie *ascensus* dusza wykonuje dziewięć aktów. Najpierw trzy, które upodabniają ją do aniołów, archaniołów i księstw: rozpoznawanie rzeczy (*nuntiatio*), rozważanie swego wśród nich miejsca (*dictatio*), wybór tego, co trzeba czynić (*ductio*). Następne trzy akty upodabniające do zwierzchności, mocy i panowań: *ordinatio* jest zwracaniem się duszy do Boga jako celu, *roboratio* jest usunięciem wewnętrznego nieporządku, *imperatio* jest decyzją

podjęcia obu wcześniejszych aktów. Ostatnie trzy akty hierarchizujące duszę upodobniają ją do tronów, cherubinów i serafinów: w *susceptio* dusza otrzymuje oświecenie Boskie, w *revelatio* poznaje tajemnice Boże, w *unitio* uzyskuje ekstazę.

W etapie *descensus* dusza otrzymuje cnoty *susceptivae, custoditive, distributivae*. Cnoty przyjmujące: żywość tęsknoty, przenikliwość widzenia, spokojny sąd. Cnoty zachowujące: zgodność z wolą Bożą. pokonanie zmartwień, wola zwycięstwa nad trudnościami. Cnoty - rozdzielcze: jasność przykładu (oddanie dla Chrystusa nawet życia), prawda mowy (odrzućenie kłamstwa), pokorna służba bliźniemu (nie opuszczenia dzieł, miłości pod pretekstem kontemplacji). Te cnoty hierarchizują duszę na wzór serafinów, cherubinów, tronów, panowań, mocy, zwierzchnictw, księstw, archaniołów, aniołów,

W etapie *regressus* dusza wraca do Boga wychodząc od rzeczy widzialnych, gdyż szuka Boga poza sobą, w sobie, powyżej siebie. Dusza aktywizuje siły zewnętrzne, wewnętrzne, wyższe. Siły zewnętrzne to rozpoznanie Boga w znakach rzeczy tego świata (*periustratio*), wybór tego, co czynić (*praelectio*), kierowanie się ku dobru (*prosecutio*). Dusza tymi działaniami hierarchizuje się na wzór aniołów, archaniołów i księstw. Siły wewnętrzne: wyrwanie korzeni namiętności (*castigatio*), pokonanie trzech słabości: zaniedbania, beznadziejności, niecierpliwości (*confortatio*), kierowanie dążeniami, wyobrażeniami, zajęciami (*convocatio*). Dusza naśladuje moce, panowania, trony. Siły wyższe: *admissio* to wezwanie do zjednoczenia ekstatycznego, *inspectio* to kontemplacja Chrystusa i Trójcy Świętej, *introductio* to mistyczne wejście w Boga. Dusza upodabnia się tu do tronów, cherubinów i serafinów. Jest wewnętrznie uporządkowana, uwolniona od tego, co ziemskie i cielesne, wewnętrznie zhierarchizowana i gotowa do przyjęcia wizyty „Boskiego Oblubieńca”. W tym właśnie *introductio* jest porwana w Boga, *raptur in Deum*.

Zauważmy, że te trzy siły wyższe, a więc *admissio, inspectio, introductio* prowadzą do ekstazy, którą w etapie *introductio* św. Bonawentura rozumie jako porwanie duszy (*raptur in Deum*). Wynikałoby z tego, że *visio per mentis excessum* jest tym samym, co *visio... per raptum*.

Specjaliści w dziedzinie poglądów św. Bonawentury odróżniają jednak ekstazę od mistycznego porwania.

Do ekstazy prowadzi duszę kontemplacja intelektualna i mądrościowa, gdy dusza jest wewnętrznie zhierarchizowana i gdy wchodzi na najwyższy stopień poznania. Te stopnie są trzy: poznanie rzeczy *extra nos, intra nos i supra nos* - poza nami, w nas i ponad nami. Są to rzeczy cielesne, duchowe i wieczne. Przechodząc kolejno od jednych rzeczy do drugich, przechodzimy także wewnętrznie od „*sensus i imaginatio*”, (władze zmysłowe) do *ratio* i

*intellectus* (władze umysłowe), aby na terenie *mens* przejść od *intelligentia* do *apex mentis*, na szczyt duszy. Jest to długa droga. Gdy tu dojdziemy, kontemplacja pozwala nam ujmować Boga jako „byt, a kontemplacja mądrościowa - Boga jako Tróję Osób. Weszliśmy do „świętego Świętych” i trwamy w podziwie zachwycając się Bogiem jako bytem i Osobami Boskimi w ich powiązaniu ze Słowem Wcielonym. Na „szczycie duszy” podziw wobec Słowa Wcielonego jest szczytem kontemplacji, która powoduje ekstazę.

Ekstaza jest więc ujęciem i odbiorem. Jest ujęciem otrzymującym. Jest więc milczeniem. Jest *excessivus modus cognoscendi, sursum-actio mentis in Deum* - jest „przekraczającym siebie sposobem poznania..., ponad dążeniem umysłu do Boga”<sup>[27]</sup>. Dusza sama już nie ujmuje Boga, lecz jest wchłonięta przez Boga. św. Bonawentura wyjaśnia, że „*in comprehensivo cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem* - w pojmowaniu poznający poznaje poznawanego, w ekstazie (Bóg) poznawany poznaje poznającego” . Właśnie *cognitum capit cognoscentem*. W ekstazie wypełnia się dążenie inteligencji: *In excessivo... (terminatur) intelligentiae appetitus*”. W ekstazie więc dusza jest od wewnątrz oświetlona przez Boga, który spełnia jej dążenia. Dusza odpoczywa w pokoju zjednoczenia. „Poznanie i współpodobanie są nierozdzielne - *visio et complacentia... inseparabiliter se habent*”. Łaska kontemplacyjnej ekstazy jest światłem i miłością. Jest to ekstaza intelektu i ekstaza woli. Taką ekstazę powoduje dar rozumu.

A dar mądrości sprawia, że ekstaza ta jest po prostu i przede wszystkim miłością, która pozwala doświadczać słodkości Boga. Jest więc ekstaza doświadczalnym poznaniem Boga, gdyż jest mądrością, dzięki której dusza może zakosztować słodkości Boga. „*Sapientia - dicit cognitionem et affectum..., cognitionem Dei experimentalem... cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem* - mądrość jest poznaniem i uczuciem, doświadczalnym poznaniem Boga...; polega ono na zakosztowaniu Boskiej słodkości”<sup>[29]</sup>.

Ekstaza jest wobec tego, pod wpływem daru rozumu i daru mądrości, poznaniem otrzymującym Boga i jest zakosztowaniem Boskiej słodkości w taki sposób, że „*cognitio illa gustui est annexa* - poznanie to jest związane z zakosztowaniem”. Jest poznaniem tego, co wieczne, a to, co wieczne, stanowi drogę „*ad experimentalem cognitionem divinas suavitatis* - do doświadczalnego poznania słodkości Boga”.

Ekstaza taka dokonuje się wtedy, gdy człowiek pominie wszystko, co nie jest Bogiem. Chodzi i o to, aby człowiek „*separet se ab omni eo quod Deus non est et a se ipso* - aby oddzielił się od wszystkiego, co nie jest Bogiem i od samego siebie”<sup>[30]</sup>. Wtedy Duch Święty pomaga osiągnąć mądrość mistyczną, właśnie „*per condensationem desuper* - przez współzstąpienie z góry”.

Istotą ekstazy jest wobec tego kosztowanie (*gustus*) słodczy powiązania z Bogiem przez miłość. Krótko mówiąc, ekstaza jest udzielaną nam przez Ducha Świętego miłością, której skutkiem jest mistyczny pokój, polegający na tym, co można by nazwać „śmiercią mistyczną”. Jest ona całkowitym wzniesieniem się człowieka ponad wszystkie sprawy i rzeczy stworzone, nawet ponad hierarchię aniołów. Jest utrwalaniem i wyłącznością powiązania człowieka z Bogiem. Jest śmiercią w sensie pełnego milczenia duszy, która właśnie doświadcza przychodzącej *de super* miłości.

### 10.3. Poznanie *per raptum* jako doświadczenie mistyczne

#### 10.3.1. Cechy rozpoznawcze doświadczenia mistycznego

Z dotychczasowych rozważań wynika, że ani kontemplacja, ani ekstaza, takie jak je opisał w swych tekstach św. Bonawentura, nie są doświadczeniem mistycznym. Kontemplacja bowiem polega na wiedzy o Bogu, a ekstaza na cieszeniu się darowaną nam przez Boga miłością. Pozostaje więc do zbadania teoria poznania Boga *per raptum*, jako ewentualny opis doświadczenia mistycznego.

To nie uznanie kontemplacji i ekstazy za doświadczenie mistyczne opieramy na wnioskach, płynących z zestawienia kontemplacji i ekstazy z cechami rozpoznawczymi doświadczenia mistycznego, ustalonymi przez dogmatyków. Chodzi o te cechy, na które godzą się wszyscy dogmatycy, niezależnie od przyjmowanych orientacji teologicznych.

Opierając się na In formujący m o tych cechach dziele ks. W. Granata pt. *Dogmatyka katolicka*, przyjmujemy, że doświadczenie mistyczne jest zawsze nagłym, wewnętrznym, świadomym i bezpośrednim doznaniem obecności Boga. Mistyk jest więc świadomy tego, że w tej oto chwili jest w nim obecny Bóg, dostępny jego duchowym władzom poznawczym jako bezpośredni przedmiot Ich doznań.

W literaturze fachowej z zakresu mistyki te zagadnienia nie ulegają wątpliwości. Nie są dyskutowane. Wszyscy teoretycy mistyki i sami mistycy podkreślają, że w doświadczeniu mistycznym człowiek bezpośrednio doznaje obecności Boga i że wie, iż to jest właśnie w tej chwili nie wywołane przez niego wewnętrzne spotkanie z Bogiem.

Dyskutuje się tylko przebieg doświadczenia mistycznego, pytanie o to, jaką sferą swego bytu człowiek doświadcza obecności Boga nagle dostępnego jego świadomości w bezpośrednim doznaniu. Dyskutuje się też, po czym poznać, że to jest właśnie doświadczenie Boga, a nie Innego bytu, i w związku z tym dyskutuje się, kim jest Bóg. W odmiennym więc pojmowaniu teologii należy szukać różnorodnego pojmowania doświadczenia mistycznego.

Zaakcentujmy raz jeszcze, że według dogmatyków katolickich doświadczenie mistyczne jest zawsze nagłym, wewnętrznym, świadomym i bezpośrednim doznaniem obecności Boga.

Ks. W. Granat formułuje te cechy doświadczenia mistycznego następująco;

1) Poznanie mistyczne polega na doświadczalnym uświadomieniu sobie przez duszę bez pomocy wyobrażeń i wnioskowania, „że Bóg jest w niej obecny”;

2) „To doświadczenie i bezpośrednie poznanie Boga nie daje nowych Pojęty jest ono bowiem ogólne i niejasne, a polega na skoncentrowanej niezwykle intuicji wpatrującej się bez wielości idei czy sądów, a tylko w sposób prosty w Najwyższe Dobro bliższe dla duszy od niej samej. Z poznaniem tego rodzaju łączy się jakaś prosta, przeogromna miłość”;

3) Najważniejszą cechą mistycznego przeżycia jest świadomość, że ono zjawia się nagle i nie zależy od wysiłku woli, która nie może go ani zdobyć, ani zatrzymać. Władze duchowe człowieka są jakby zahamowane, a nawet w pewnym stopniu zawieszono, dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy, tj. w najgłębszych jej warstwach, ściśle zjednoczenie z Bogiem”<sup>[31]</sup>.

Św. Teresa z Avila w swej książce pt. *Życie*<sup>[32]</sup> pisze, że „rozum, ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa, jakby porażony wielkością tych rzeczy, które ogląda”. Teresa z Avila dodaje, że jest to „widzenie umysłowe”, „widzenie Boskiej obecności”.

Św. Jan od Krzyża w książce pt. *Droga na górę Karmel*<sup>[33]</sup> - dodaje, że „potrzeba zatem duszy pragnącej złączyć się bezpośrednio z Bogiem i być blisko Niego, złączyć się z tym ciemnym obłokiem”.

Z zacytowanych zdań i ich kontekstów wynika, że według Teresy z Avila i Jana od Krzyża mistyczne doświadczenie Boga jest odbiorem przez rozum, który „nie myśli, ani się nie gubi”, dosłownie więc odbiorem obecności Boga. Ten moment „ciemnego obłoku” oznacza, że doświadczenie to nie dostarcza pojęć o Bogu i nie wyraża się w pojęciach. Doświadczenie mistyczne nie jest więc kontaktem z Bogiem jako przedmiotem pojęciowania, lecz Bogiem pozwalającym doświadczać owej obecności, swego Istnienia w osobie ludzkiej.

### 10.3.2. Opis poznania *per raptum* w tekstach św. Bonawentury

Św. Bonawentura w swych tekstach obok kontemplacji i ekstazy wyraźnie wymienia intelektualną wizję Boga (*visio intelligentiae*) dokonującą się w człowieku *per raptum*. To *per raptum* oznacza, że intelekt duszy został przez porwanie wchłonięty w Boga. św.

Bonawentura pisze bowiem, że „*est visio intelligentiae.. per raptum in Deum absorptae* - zdarza się wizja intelektu, wchłoniętego w Boga przez porwanie”<sup>[34]</sup>.

Św. Bonawentura omawiając różnorodny sposób poznania Boga wymienia wizję właściwą intelektowi z jego natury, wizję intelektu podniesionego przez wiarę, poinformowanego przez Pismo św., zawieszonoego przez kontemplację, oświeconego przez prorocstwa i wchłoniętego w Boga przez porwanie. Gdy jednak pisze o hierarchizacji duszy i uzyskiwaniu przez nią miejsca aniołów, wtedy etap *introductio*, upodabniający do serafinów, wyjaśnia przy pomocy wyrażenia *rapitur In Deum*: dusza „jest porwana w Bogu, ponieważ już odczuwa zjednoczenie... z Bogiem”<sup>[35]</sup>. św. Bonawentura tak mocno więc w swych pismach akcentuje kontemplację i ekstazę, że ani Jean de Champsecret, ani Luis de Mercin, ani P. Pourrat nie rozważają osobno, poza problemem kontemplacji, poznania *per raptum*. Jedynie E. Longpre zwraca uwagę, że św. Bonawentura wyraźnie odróżnia poznanie *per raptum* od ekstazy, do której prowadzi kontemplacja<sup>[36]</sup>, jednak za św. Bonawenturą także ekstazę charakteryzuje wyrażeniem *rapitur*. Przypomina też zaraz, że w „*Collationes in Hexaemeron*” św. Bonawentura stwierdził, iż „*nec est idem ecstasis et raptus* - nie jest tym samym ekstaza i porwanie”<sup>[37]</sup>.

To poznanie *per raptum* św. Bonawentura określa jako *elevatio*, która czyni duszę czymś najbardziej podobnym do Boga, możliwym w tym życiu. Dusza jak gdyby przekracza swój stan, chociaż w nim pozostaje. Pozostaje *in statu viae*, nie ma jeszcze stanu chwały, lecz uzyskuje akt chwały, św. Bonawentura odróżnia więc *habitus gloriae i actus gloriae*. Duszy przebywającej *in statu viae* dostępny jest *per raptum* niezwykle *actus gloriae*: nagły akt widzenia Boga<sup>[38]</sup>. Zdarza się on u szczytu życia duchowego i stanowi na tym świecie ostatnią część tego życia; „*Haec est ultima pars vitae spiritualis in via*”<sup>[39]</sup>. Na jej etapie człowiek uzyskuje najwyższy stopień pokory i staje się tak podobny do Boga, że spełniają się w nim słowa Pisma św.: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1,26).

### 10.3.3. Uwagi do komentujących poznanie *per raptum* ujęć E. Longpre

E. Longpre, zwracając uwagę na różnicę między poznaniem *per raptum*, a ekstazą i kontemplacją, podkreśla, że to poznanie jest „specjalną łaską i przywilejem” oraz że polega na „czystej bierności”<sup>[40]</sup>. Dodajmy, że ta bierność polega na doznaniu przez duszę obecności Boga. J. de Champsecret wyjaśnia, że wszystkie etapy życia mistycznego, specjalne i niezwykle, nie są jednak czymś wyjątkowym i cudownym. Są trzema drogami do stanu bierności. Ten stan biernego doznawania Boga jest nam dany już w łasce chrztu i

bierzmowania. Rozwijając nasze życie chrześcijańskie poszerzamy też stan biernego doznawania Boga <sup>[41]</sup>. To bierne doznawanie Boga jest, według E. Longpre, już nie tylko doświadczaniem Boga przez łaskę i miłość, lecz jest także radością intuicyjnej wizji istoty Boga <sup>[42]</sup>. E. Longpre powołuje się tu, na „Collationes in Hexaameron” <sup>[43]</sup> dodając, że taki akt poznania istoty Boga jest możliwy dla nas w tym życiu, gdy właśnie odróżni się *habitus gloriae* i *actus gloriae*. Taka wizja istoty Boga, wizja z porządku *lumen gloriae*, przemija, lecz może trwać nawet godzinę, o czym św. Bonawentura pisze w komentarzu do IV Sent., d. 6, wątpliwość 1.

To zagadnienie widzenia istoty Boga jest bardzo trudnym problemem dla teoretyków mistyki. Owszem, przy założeniu, że człowiek jest głównie duszą lub że w aktach oczyszczenia, oświecenia, udoskonalenia i wewnętrznej hierarchizacji dochodzi do poznania niezależnego od zmysłów, można przyjmować bezpośrednie poznanie istoty Boga. Św. Bonawentura jednak nie akcentuje tego przekształcenia w poznaniu *per raptum*. Zwraca przecież naszą uwagę na to, że Bóg może niekiedy udzielić człowiekowi w tym życiu *actus gloriae*. Św. Bonawentura mówi też, co zresztą E. Longpre także przytacza, że „sam w sobie bardziej nam jest znany brat niż Bóg. Co do skutku bardziej nam jest znany Bóg. Skutek boski, którym jest umiłowanie, wkracza bowiem do samej duszy i jest w niej obecny i bardziej jest jej znany niż brat” <sup>[44]</sup>. Komentując ten fragment E. Longpre twierdzi, że „dzięki poruszeniu przez Ducha Świętego i pod wpływem daru mądrości dusza doświadcza tej obecności Trójcy Świętej” <sup>[45]</sup>. To wyjaśnienie podaje E. Longpre przy omawianiu ekstazy, która polega na doznawaniu słodczy miłości. W każdym razie E. Longpre mówi o doświadczeniu obecności w nas Trójcy Świętej i tym akcentem komentuje wyrażenie *effectus divinus... ei est praesens* pomijając sprawę doświadczenia miłości - *dilectio*. Św. Bonawentura pisze więc w swych tekstach o doświadczeniu obecności Boga lub o doświadczeniu obecności słodczy miłości.

E. Longpre zwraca też uwagę, że w poznaniu *per raptum* dusza uzyskuje swe najwyższe podobieństwo do Trójcy Świętej. Przypomina też, że według św. Bonawentury” sama dusza nie może tego zrozumieć, ani innym wyjaśnić” <sup>[46]</sup>. Nie może wyjaśnić swej ekstazy, lecz - dodajmy - tym bardziej nie łatwo jej wyjaśnić tego doświadczenia, które *per raptum* jest jej udziałem. Możemy jednak tę opinię św. Bonawentury o ekstazie związać z poznaniem *per raptum*. Sam E. Longpre opisując poznanie *per raptum* odsyła np. do „Breviloquium”, gdzie św. Bonawentura mówi właśnie o ekstazie: „*spiritus noster... supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum* - duch nasz jest porwany ponad siebie w ciemność i ekstazę.”<sup>[47]</sup>.

Termin „ciemność” u św. Bonawentury, a termin „ciemny obłok” u św. Jana od Krzyża, wskazują, że chodzi tu nie o poznanie pojęciowe, lecz o doświadczenie Boskiej w nas obecności, zresztą nagle, *per raptum*, przez porwanie dostępnej naszemu duchowi.

#### 10.3.4. Cechy mistycznego poznania *per raptum*

Poznanie *per raptum* według św. Bonawentury różni się od kontemplacji i ekstazy. Polega ono na „podniesieniu – *elevatio*”, ca takim wchłonięciu duszy przez Boga, że staje się ona maksymalnie do Boga podobna. To wchłonięcie duszy przez Boga nie zmienia jej stanu przebywania na ziemi. Sama ta „*elevatio ... per raptum* - podniesienie przez porwanie” jest udzieleniem duszy *actus gloriae*, nie tyle więc stałej władzy, ile raczej aktu bezpośredniego widzenia Boga. To widzenie trwa krótko, niekiedy nawet godzinę, i jest bierny doświadczeniem obecności w nas Trójcy świętej: „*effectus divinus... intrat ipsam animam et ei est praesens* - skutek Boski wnika w ciszę i jest w niej obecny”. Obecny w nas Bóg przenosi nas w ciemność. Dusza „*rapitur in caliginem* - jest porwana w ciemność”, lecz poznaje wprost obecność Boga.

Jeżeli według teologów i według mistyków takich, jak Teresa z Avila i Jan od Krzyża, doświadczenie mistyczne jest nagłym, nie wywołanym przez nas, świadomym i bezpośrednim doznaniem obecności Boga, w którego obecność wierzymy i który teraz daje się bezpośrednio doznać naszemu intelektowi, to opisane przez św. Bonawenturę poznanie Boga „*per raptum*” jest doświadczeniem mistycznym. Jest bowiem doświadczeniem obecności w nas Boga, a nie doświadczeniem wiedzy o Bógu (kontemplacja) lub doświadczeniem słodczy wniesionej w nas przez Boga miłości (ekstaza).

Wyakcentujmy także to, że według św. Bonawentury w doświadczeniu mistycznym człowiek pozostaje *in statu viae*, lecz jego „*apex mentis* - szczyt duszy” jest wchłonięty w Boga i doświadcza w sobie obecności Trójcy Świętej. To doświadczenie jest spełnieniem miłości, maksymalnie w tym życiu upodobniającej do Boga. Człowiek jednak wie, że doświadcza Trójcy Świętej. Św. Bonawentura nie usuwa więc z doświadczenia mistycznego momentu *visio*. Pełna *absorptio* w spotkaniu duszy z Bogiem *per raptum* jest przeciw doznawaniem Boga poprzez swoisty *actus gloriae*, pozwalający przez chwilę oglądać istotę Boga. Św. Bonawentura nie likwiduje więc momentu poznania na rzecz *affectus*. Podkreśla tylko, że są nierozłączne. *Absorptio* w tekstach św. Bonawentury nie oznacza zagubienia się w Bogu, lecz pełną świadomość spotkania, wywołującego najgłębszą pokorę. *Absorptio* wskazuje tu na bierność duszy, na doznanie. To doznanie zawiera w sobie etap *amplexus*, lecz



także przewyższa ten etap pełną biernością, sygnalizowaną terminem „wchłonięcie – *absorptio*”.

Tomista nie widzi możliwości bezpośredniego poznania w tym życiu istoty Boga. Uważa, że doznanie obecności Boga w doświadczeniu mistycznym polega na doznaniu przez intelekt możliwości istnienia Boga, a nie Jego istoty. Św. Bonawentura nie operuje w swych opisach pojęciami istnienia i istoty. Chce więc osłabić problemem bezpośredniego widzenia istoty Boga akcentując w doświadczeniu mistycznym chwilowy *actus gloriae* i teren *affectus*. Doświadczenie mistyczne jest wobec tego dla św. Bonawentury zarazem widzeniem (*visio*) Boga i zakosztowaniem (*gustus*) Jego obecności. Aby dalej jeszcze osłabiło moment *visio*, właściwy przecież życiu „*in visione beatifica* - w widzeniu uszczęśliwiającym”, dostępnym nam dopiero po śmierci, św. Bonawentura dodaje, że szczyt duszy „*rapitur in caliginem* - jest porwany w ciemność”. Dusza więc bezpośrednio doświadcza Boga, lecz w swoistej ciemności bez pełni widzenia Jego istoty. Dusza wie jednak, że doświadcza Trójcy Świętej. Ciemność, *amplexus* i *absorptio* nie likwidują więc *visio*.

#### 10.4. Apofatyczna budowa opisu doświadczenia Boga *per raptum*

##### 10.4.1. Cechy apofatyczne opisu

Naturalne i spontaniczne odróżnienie rzeczy, np. to jest zimne, a to jest ciepłe, stało się pierwszą metodą badawczą pod nazwą dialektyki. Sposób postępowania badawczego polegał tu więc na przeciwstawieniu, skontrastowaniu dwu odrębnych, lecz równorzędnych rzeczy lub pojęć. Zresztą dla przyrodników jońskich wszystkie rzeczy miały tę samą rangę bytową. Platon posługujący się dialektyką zmienił tylko jak gdyby kierunek kontrastowania. Nie było to już przeciwstawianie dwu najbliższych wobec siebie i odrębnych rzeczy, lecz kontrastowanie przez odnoszenie czegokolwiek do jednego punktu wspólnego, nazywanego aksjomatem w danej grupie odbitek, pojęć, zdań, czy nawet idei. To kontrastowanie, stanowiące dialektykę, tak dalece zatrzymało uwagę, że badano głównie różnice między bytami, a z czasem tylko związki między bytami zapominając o bytowej zawartości każdego bytu.

O badanie tej bytowej zawartości rzeczy upomniał się Arystoteles. Zaczął identyfikować wewnętrzne i konieczne czynniki strukturalne bytów kontrastując w nich akt i możliwość. Byt według Arystotelesa był złożoną w sobie kompozycją czynników bytowych, a nie tylko, jak dla platoników, jednolitym obszarem rozpoznawanym przez skontrastowanie go z Innym bytem i przez omówienie zachodzących między tymi obszarami różnorodnych relacji.

Zwyciężyła jednak tradycja platońsko-neoplatońska i powszechnie przyjmowaną metodą analizy była dialektyka.

Jednak już Ojcowie Kościoła i dopiero oni zauważyli, a dał temu wyraz najmocniej może Bazyli Wielki, że dialektyczne kontrastowanie jest, mylące w teologii, gdyż Bóg nie jest odwrotnością świata, jak np. zimne i ciepłe, lecz pierwszym i absolutnym bytem, od którego wszystko pochodzi, i który wobec tego wyjaśnia bytowanie rzeczy. Należy wszystko odnosić do absolutu, do którego jako Stwórcy wszystko jest podobne.

W teologicznych analizach okresu patrystyki formułuje się więc metoda apofatyczna, której pełną wersję wypracował i zastosował w swych, dziełach Pseudo-Dionizy, korzystając także z neoplatonizmu Proklosa. Pseudo-Dionizy odnosząc do Boga imiona wzięte z Pisma św., dostrzegł ich niewystarczalność i ograniczoność jako tworców ludzkich. Owszem, Bóg jest dobry. Bóg jednak jest więcej niż dobry. Negując treść terminu „dobry” Pseudo-Dionizy uzyskał wyrażenie „Bóg jest najlepszy”. Każde dobro odnosi się do czegoś najlepszego jako do swego po platońsku ujętego aksjomatu, podobnie jak skończone odnosi się do nieskończonego. Bóg jednak jest ponad tym czymś jednym i najdoskonalszym. Jest nie tylko dobry i więcej niż dobry. Jest ponad dobrem i ponad maximum dobra. Metoda apofatyczna polega więc na odniesieniu wszystkiego do absolutu.

Najwyraźniejszy schemat metody apofatycznej stosuje w swych pracach Anzelm z Canterbury: aby zrozumieć treść danego pojęcia, należy je zanegować uzyskując w ten sposób pojęcie treści absolutnej. Porównanie danego pojęcia z proporcjonalnym pojęciem absolutnym pozwala zrozumieć treść pojęcia wyjściowego. Jest to metoda uzyskiwania pojęć różna od arystotelesowskiej definicji, operującej odniesieniem jednostki do rodzaju i gatunku.

Metoda apofatyczna jest więc przekształceniem dialektyki. W dialektyce kontrastuje się dwa czynniki równorzędne, np. zimne - ciepłe. W apofatyce odnosi się wszystko do jakiegoś absolutu, np. skończone - nieskończone, wielość - jedność, materia - Bóg.

Ta apofatyczna metoda uzyskiwania pojęć jest zarazem obrazem apofatycznie skonstruowanej rzeczywistości. Każdą rzecz określa jej odniesienie do Absolutu. W neoplatonizmie klasycznym jest to relacja odległości, w neoplatonizmie średniowiecznym jest to relacja podobieństwa.

#### 10.4.2. Apofatycznie ujęty w tekstach św. Bonawentury proces religijnego rozwoju ludzi

Św. Bonawentura, podobnie jak Św. Anzelm z Canterbury apofatyczny sposób uzyskania pojęć uważa za wierny dla rzeczywistości. Nawet więcej, traktuje apofatykę jako sposób rozwoju życia mistycznego, w którym człowiek od etapu chrztu i bierzmowania przechodzi poprzez oczyszczenie, oświecenie, udoskonalenie, realizujące się w wewnętrznej hierarchizacji duszy, aż do kontemplacji, ekstazy i doświadczenia Boga *per raptum*. Tak ujęty rozwój religijny człowieka jest w pierwszym rzędzie uznaniem neoplatońskiego hierarchizmu bytów a faktyczną budowę rzeczywistości. Jest także uznaniem warstwowej budowy człowieka, w którego duszy najwyższą warstwą jest *apex mentis*, szczyt ducha tożsamy z wolą, jako podmiotem miłości i łaski uświęcającej, którą z kolei przenosi się do władz i pamięci. Poszczególne władze doskonalili zespół cnót wlnych, towarzyszących łasce uświęcającej. Gdy dusza współpracuje z cnotami wlnymi i łaską, wtedy ujawniają się już w niej obecne dary Ducha Świętego, które zbliżają duszę do Chrystusa. W tej drodze do Chrystusa bronią duszy łaski sakramentalne, a błogosławieństwa utrwalają w niej stan udoskonalenia. Sama dusza tak prowadzona i wspomagana wznosi się do Boga przechodząc dziewięć stopni hierarchizujących ją w etapie *ascensus* aż do poziomu serafinów, przechodzi też dziewięć stopni uzyskiwania swego doskonalącego ją poziomu w etapie *descensus*, wkracza powoli „*In Deum*” przez dziewięć stopni etapu *regressus*. Dzieje się to na drodze zbliżania się do ekstazy, gdy dusza już przebyła drogę oczyszczenia, oświecenia i nawet udoskonalenia, kończącego się po odmianach kontemplacji stanem ekstazy, polegającej na zakosztowaniu słodczy miłości łączącej duszę z Chrystusem.

W całym tym hierarchicznie realizującym się procesie rozwoju życia mistycznego dusza uzyskuje podobieństwo do Boga, najpełniejsze w poznaniu *per raptum*, a mniej doskonałe, lecz przybliżające do pełni, na etapach uzyskiwania podobieństwa do kolejnych chórów anielskich.

Proces uzyskiwania podobieństwa do Boga jest apofatyką w tym ciągłym poznawczym porównywaniu się duszy z Idealem danego etapu, a przede wszystkim z Bogiem. Jest też swoistą apofatyką w sensie realnego stawania się danym Idealem, absolutem, czy efektem przebytej drogi. Ostatecznie w poznaniu *per raptum* dusza staje się wprost podobna do Boga.

### 10.4.3. Apofatyczne momenty opisu doświadczenia mistycznego *per raptum*

Najwyższy etap życia mistycznego - nagle i niezwykle doznanie przez duszę doświadczalnej, a więc bezpośredniej obecności w uleję Boga w ten sposób, że intelekt duszy „*per raptum In Deum absorptae*”, duszy „przez porwanie wchłoniętej w Boga”, widzi Boga w swoistym *actus gloriae*, w swoistym akcie pognania, właściwym już przebywaniu w wizji uszczęśliwiającej - ten właśnie etap życia mistycznego jest opisany w sposób apofatyczny. Stanowi także apofatycznie ukonstytuowaną rzeczywistość.

Moglibyśmy powiedzieć, że do etapu *per raptum* dusza dokonuje porównań siebie e kolejnymi ideałami poszczególnych stopni rozwoju z aniołami, którzy są odbłaskiem coraz wyraźniejszego obrazu Boga, i że dusza swym własnym wysiłkiem wspomaganym przez Boga staje się danym ideałem, częścią podobieństwa. Cały proces kontemplacji i później ekstaza pozwalają jej zakosztować słodczy spodziewanego bezpośredniego spotkania.

W etapie *per raptum* dusza nie przybliży się do Boga swym wysiłkiem, lecz zostaje porwana przez Boga, przez apofatyczny absolut. Ustają jej działania, doznaje szczęścia spotkania, odbiera to szczęście. Realnie spełnia się apofatyka. W spotkaniu *per raptum* dusza wchłonięta przez Absolut, w pełni podobna do Boga jak tylko to jest możliwe *in statu viae*, już nie porównuje się z Bogiem, lecz realizuje to apofatyczne porównanie w wyniku którego „stan porwania... wyciska w niej najgłębszą pokorę i najpełniejszą wyrozumiałość wobec ludzi” [48].

W opisie i realizowaniu się doświadczenia mistycznego zostaje zachowana apofatyka. Nawet w porwaniu, w stanie wchłonięcia duszy przez Boga w obręb wewnętrznego życia Osób Trójcy świętej dzieje się porównanie. Dusza widzi siebie wyraźnie jako byt, który jest wprost samą pokorą, byt, który przez zanegowanie jego stanu duchowej nicości, przez zanegowanie ze strony Boga, jest podniesiony (*elevatio*) i wchłonięty (*absorptio*) w upodabniające do Boga doświadczalne spotkanie.

W opisie doświadczenia mistycznego, którym jest „*visio intelligentiae... per raptum* - intelektualna wizja dzięki porwaniu”, św. Bonawentura zachowuje więc klasyczny schemat apofatyki; pojęcie lub rzecz zostają zanegowane i wyniesione przez to do sytuacji absolutnej, z którą porównane dopiero stają się zrozumiałe lub stają się tym, czym powinny być, gdy daną rzeczą jest np. człowiek. Powinien on być pełnią pokory i umiłowania ludzi, gdyż taki jest skutek pełnego spotkania duszy z Bogiem, spotkania owocującego efektem porównania.

E. Longpre zwraca uwagę tylko na teologię negatywną, występującą w opisywanej przez św. Bonawenturę teorii ekstazy. Ta negatywna teologia, dosłownie stanowiąca etap ujęcia apofatycznego, jest w tekstach E. Longpre nazwą jednak całej apofatyki.

E. Longpre przypomina, że według św. Bonawentury dusza, aby zbliżyć się do etapu miłości ekstazy, musi zanegować wszystko, co nie jest Bogiem, aby odnaleźć Boga. Chodzi o to, „*ut separet se ab omni quod Deus non est et a se ipso* - aby oddzieliła się od tego, co nie jest Bogiem, i od samej siebie” właśnie *per negationem*. E. Longpre dodaje, że dusza wznosi się do Boga „bardziej na drodze negacji niż afirmacji”<sup>[49]</sup>. Tę drogę negacji św. Bonawentura rozumie jako usuwanie z duszy tego, co nie jest Bogiem, podobnie jak rzeźbiarz usuwa fragmenty tworzywa, aby ukształtować posąg. Dusza w ten sposób oddziela się od innych bytów, nawet od siebie, uzyskując skierowanie wyłącznie do Boga. W tej pracy odnajduje obecnego w niej Boga przedzierając się ku Niemu w drodze oczyszczenia, oświecenia i udoskonalenia przez wszystko, co właśnie nie jest Bogiem. Ta negacja rzeczy i siebie pozwala duszy poznać i spotkać Boga, z którym spotkanie, głównie *per raptum*, ujawnia jej to, czym naprawdę jest: jest niczym a tego, czym jest Bóg, i jest kimś obdarowanym miłością oraz bezpośrednim widzeniem Boga.

Apofatyczny sposób opisu doświadczenia mistycznego jest więc w tekstach św. Bonawentury także stwierdzeniem apofatycznej struktury tego doświadczenia, które czyni duszę kimś najpełniej pokornym i obdarowanym pełnią możliwego dla nas podobieństwa do Boga.

## 10.5. Zakończenie

Stwierdźmy w zakończeniu, że opisane przez św. Bonawenturę poznanie Boga *per raptum* jest typowym doświadczeniem mistycznym, gdyż występuje w nim nagle, wewnętrzne i bezpośrednie doświadczenie obecności Boga w duszy, porwanej i wyniesionej ku Bogu w sferę swoistej ciemności, a więc już nie pojęciowego poznawania Boga, lecz odbioru Jego obecności. Ten odbiór Boga jest tak niezwykły, że człowiek nie umie go nikomu wyjaśnić, ani sam nie może go zrozumieć. Powodem tego, według św. Bonawentury, jest chyba udzielony duszy *actus gloriae*, akt doznawania Boga właściwy naszemu życiu dopiero w *visio beatifica*. Trudno go więc wyjaśnić w języku tego świata. Wiążąc ponadto doświadczenie mistyczne z miłością, jako działaniem woli, św. Bonawentura chciał ukazać, że to doświadczenie nie jest pojęciowym ujęciem Boga, lecz właśnie doznaniem Jego obecności, doznaniem, które jest zarazem intelektualną wizją i zakosztowaniem Boga.

To doświadczenie mistyczne jest opisane przez św. Bonawenturę w schemacie apofatyki. Nawet więcej, ono dzieje się apofatycznie. Znaczy to, że człowiek najpierw prawdziwie poznaje siebie wtedy, gdy negując wszystko i siebie, odnajdzie Boga, do którego upodobiwszy się odkrywa prawdę o sobie. I właśnie człowiek rozwija się w etapach apofatycznych. Dokonuje zanegowań siebie, aby spotkać Boga. Pełne spotkanie Boga czyni człowieka tym, kim jest: swoistą nicością, samą pokorą, obdarowaną pełnią miłości i doświadczeniem Boga.

Cały religijny rozwój człowieka jest apofatyczny i apofatycznie jest zbudowana rzeczywistość. Nasze jej poznanie jest także apofatyczne. Wyraźnie i jasno ukazuje to E. Gilson. Oto jego ciekawy tekst:

„Zwróćmy uwagę na fakt, że ideę Boga implikuje w rzeczywistości nasze najprostsze intelektualne działanie. Po to, byśmy mogli całkowicie określić jakąś szczegółową substancję, dopóty musimy się odwoływać do coraz wyższych zasad, dopóki nie osiągniemy idei bytującego samoistnie bytu, tak długo bowiem nie jesteśmy w stanie poznać w całej pełni definicji jakiegoś konkretnego bytu, jak długo nie wiemy, czym byt jest sam w sobie. Intelpekt nasz zatem jest w stanie w pełni uchwycić swe przedmioty jedynie dzięki idei czystego, totalnego i absolutnego bytu, obecność, w nas idei tego, co doskonałe i absolutne, pozwala nam poznać rzecz szczegółową jako to, co niedoskonałe i względne (...) Poznajemy Boga, ponieważ jest On doskonale w nas obecny (...). Obecność Boga stanowi podstawę naszej wiedzy o Nim”<sup>[50]</sup>.

Dodajmy też, że św. Bonawentura uważa drogę negacji za najznakomitszy sposób wznoszenia się duszy do Boga<sup>[51]</sup>. Uznaje więc apofatykę za sposób bytowania rzeczywistości.

Zapytajmy już tylko, czy naprawdę rzeczywistość jest zbudowana apofatycznie, czy doświadczenie mistyczne jest wyłącznie takie, jak to wynika z apofatycznego opisu, czy człowiek rozwija się religijnie na drodze wewnętrznej hierarchizacji stając się pod koniec życia duchowego już tylko swym *apex mentis*? Sposób poznania nie jest fotografią bytowania. A może - nawet zgodnie z wielością dróg ukazywanych przez św. Bonawenturę - Bóg prowadzi ludzi do swej miłości drogą, której nie ujmuje neoplatońska apofatyka.

## LITERATURA CYTOWANA

- Danielou J., *Platonisme et theologie mystique*, bmw 1944.
- Gandiiiiao M. de., *Mystique et phliosophie*, bmrw.
- Gardeil A., *La contemplation mystique*, "Revue Thomiste" 1932.
- Gardeil A., *La structure de l'ame et l'experience mystique*, 'bmrw.
- Garrigou-Lagrange R., Trzy okresy życia wewnętrznego, tłum. s. Teresa, t. II, Poznań 1962.
- Glison E., *L'etre et l'essence*, Paris 1962.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- Gilson E., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1938.
- Gilson Ei., *La theologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934.
- Gogacz M., *Filozofia „bytu w Benjamin Maior Ryszarda ze Świętego Wiktora*, Lublin 1957.
- Gogacz M., *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979.;
- Gogacz M., *O przedmiocie metafizyki w XII wieku (z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu)*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1957) 3.
- Gogacz M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.
- Gogacz M., *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) 4.
- Gogacz M., *On ma wzrastać*, Warszawa „1975 .
- Gogacz M., *Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980.
- Gogacz M., *Uwagi do tematu wartości*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) 1 .
- Gogacz M., *Uwagi na temat mistyki w Boskiej Komedii Dantego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1950).
- Górski K., *Stan badań nad dziejami mistyki w Polsce*, „Nasza Przeszłość” 3 (1974).
- Granat W., *Bóg jeden w Trójcy Osób*, *Dogmatyka Katolicka*, t. I, „Lublin 1962.
- Hugonin T., *Notice sur Richard de Saint Victor*, PL 196.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. o. Bernard, Kraków 1948.
- Jan Paweł II, *Ziemia szczególnie odpowiedzialnego świadectwa*, „Znak” 301-302 (1979).
- Kerenyi K., *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej*, tłum. M. Kurecka, „Poezja” 9 (1967).
- Kostecki R., *Świętość Chrystusa*, Poznań 1952.
- Krapiec M.A., *Próba ustalenia struktury „bytu intencjonalnego*, „Collectanea Theologica” 28 (1957).
- Longpre L., *Bonaventure*, w: *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique*, t. I, Paris 1937.
- Majkowski J., *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 2-3 (1949-1950).
- Maritain J., *Distinguer pour unir on les degres du savoir*, Paris 1932.
- Merton T., *Posiew kontemplacji*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1982.

Merton T., *The Seven Story Mountain*, New York 1948.

Nawroczyński B., *Życie duchowe - Zarys filozofii kultury*, Warszawa 1947.

O Istocie i wartościach doświadczenia mistycznego, „*Życie i Myśl*” 27 (1977) 12.

Pourrat P., *La spiritualite chretienne*, t. 11, Paris 1924.

Rencontres - Etienne Gilson, *philiosophe de la chretiente*, Paris 1949.

Saint Bonaventure, *Itineraire de l'ame en elle - meme*, introduction et traduction du J. de Champsecret, Blois 1959.

Sancti Bonawenturae *Itinerarium mentis in Deum*, w: *Tria opuscula*, Quaracchi 1925.

Schliebeeckx, *Chrystus - sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.

Teresa od Jezusa, *Życie*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1939.

Tomasz z -Akwinu, *Summa Theologiae*.

Urs von Balthasar H., *Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965.

Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań 1959.



## PRACE AUTORA NA TEMATY MISTYKI

### LUB W TYCH PRACACH ROZDZIAŁY O MISTYCE

1. *Filozofia bytu w: Beniamin Maior* Ryszarda ze świętego Wiktora, Lublin 1957.
2. *O przedmiocie metafizyki w XII wieku* (z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu), „Roczniki Filozoficzne” 5 (1957) 3, 61-77.
3. *Uwagi na temat mistyki w Boskiej Komедии Dantego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (1959) 1, 65-82.
4. *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak” 59 (-1959) 588-608.
5. *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) 1, 103-111.
6. *Próba wyjaśnienia poznania mistycznego*, w: *Obrona Intelktu*, Warszawa 1969, 146-158.
7. *Wielkość i tragizm Pascala*, „Studia Philosophiae Christianae” 5 (1961) 1, 277-282.
8. *La ratio Anselmi en tace du probleme des relations entre metaphysique et mystique*, w: *Analecta Anselmiana*, t. II, Frankfurt/Main 1970,.. 169-185.
9. *Nadprzyrodzone spotkanie człowieka z Bogiem*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, 151-185.
10. *Czym jest doświadczenie mistyczne*, „W drodze” 4 (1976) 2, 48-57.
11. *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura*, Niepokalanów-Warszawa 1976, 366-392 (głos w dyskusji 396-399, 409-410).
12. *O istocie i wartościach doświadczenia mistycznego*, „Życie i Myśl” 27 (1977) 12, 19-32, 28-31, 45-47.
13. *Zrozumieć doświadczenie mistyczne*, „Życie i Myśl” 29 (1979) 2, 23-34.
14. *Filozofia jako wyrażone rozumienie realności*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) -t, 113-120.
15. *Kontemplacja czy działanie*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14, Warszawa 1981, 164-195.

# PRZYPISY

## ROZDZIAŁ I

1. E.H. Schiliebeeckx, Chrystus-sakrament spotkania z Bogiem, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, 111.
2. Św. Teresa od Jezusa, życie, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1939, 142,
3. Św. Jan od Krzyża, Droga na górę Karmel, tłum. o. Bernard, Kraków 1948, 138-139.
4. Por. tę tezę w artykule: M. Gogacz, Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa, „Collectanea Theologica” 42 (1972) z. 4, 45-46.
5. Tomasz z Akwinu, In Sent. 14,2,2,3.

## ROZDZIAŁ III

1. Plan problemów rozdziału: 1) znaczenie terminów np. teologia - filozofia, mistyka - metafizyka, mistycyzm, kontemplacja; 2) krótka historia spiritualite: Bernard z Clairvaux, Ryszard ze św. Wiktora, Tomasz z Akwinu, także Pseudo-Dionizy, Merton, by wyprecyzować problem: na czym polega poznanie mistyczne; 3) obecność w człowieku przez łaskę nadprzyrodzonego przedmiotu poznania i filozoficzne, naturalne poznanie istnienia intelektem możliwościowym 4) doświadczenie Boga w mistyce (analogia z poznaniem istnienia według tomizmu).
2. Por. M. Gogacz, O przedmiocie metafizyki w XII wieku (z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu), „Roczniki Filozoficzne”, 5 (1957.1 z. 3, 61-77.
3. Także dla średniowiecza przez naukę można rozumieć zespół metodycznie uporządkowanych twierdzeń, dających się sprawdzić i zakomunikować. Inny tylko jest postulat sprawdzania i komunikatywności, zależny od obiegowych akcentów np. sporu o sposób istnienia pojęć, ilości form w bycie, różnicy realnej między istotą a istnieniem itp.
4. Np. Posiew kontemplacji, Znak 31-36 (1952-1957), także The Seven Story Mountain, New York 1948 i inne. (Historię mistyki polskiej wytrwale od dawna bada prof. Karol Górski).
5. Np. Gardeli, Marechal, Picard, Gulbert, De la Talie, Maumigny, Saudreau, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, u nas Majkowski, Górski, w ogóle Merton.
6. W Renoontres - Etienne Gilson, phliosophe de la chretiente, Paris 1949, 87-132; por. E. Gilson, La theologie mystique de Saint Bernard, Paris 1934 i La philosophie de Saint Bonawenture, Paris 1938.
7. Distinguer pour imir ou les degres du savoir, Paris 1932, 489-573.
8. “Qu'en effet la mystlque (aveo ou sans “Revelation”) n'alt rien de foncierement heterogene a ce qu'on appelle oommunement la “philosophie” il suffirait sans doute pour s'en convainore de se rappeler toute la tradition yedantique. Mals il est bien remarquable que le “rationnalisme” grec lui-meme, du moins dans sa ligne platonicienne, alt, par i entremise des Ćappadociens et du Pseudo-Denys a la plus spiritualite chretienne les cadres pour ainsi dire teoniques de son developpement et une partie importante de son vocabulaire” M. de Gandlilac, Mystique et philosophie, 94-95} “L'oppositlon philosophie-mystlque n est

- pas non plus tres profonde”. S. Petrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques -et les manicheens*, Paris 1947, 144 (podaję za Gandlilakiem).
9. “On objeotera peut-etre qu’il existe une autre tradition, oelie d’Aristote par exemple, qui semble s’accommoder moins facilement de la mystique”, M. de Gandillac, 95.
  10. “ii ne fut auounement metaphysique”, *La theologie mystique de Saint Bernard*, op. oit., 10.
  11. Oui, saint Bonaventure est essentiellement un mystique mais c’est en meme temps un philoapophe parce qu’il a coneu le projet de systematiser le savoir et les ohoses en fonotion de la mystique”, E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 390.
  12. J. Maritain, *Experienoe mystique et la philosophie*, 502.
  13. “Au-dessus de la sagesse metaphysique il y a la sagesse theologique, au-dessus de celie-ci il y a la sagesse infuse qu on appelle aussi theologie mystique, et qui oonsiste a connaitre l’objet essentiellement surnaturel de la foi et de la theologie, la Deite comme telie”, J. Maritain, 502. Należy wyraźnie podkreślić, że Maritain widzi realną różnicę między naukami, obawa tylko, że uhierarchizowanie, które proponuje, wywiera wrażenie koniecznością (“Les trois sagesse: metaphysique, theologique et mystique sont reellement distinctes, parce qu alles ont des objets formela differents et repondent a des degres de lumiere specifiquement distincts, J. Maritain, 567).
  14. Por. B. Nawroczyński, *Życie duchowe, Zarys filozofii kultury*, Warszawa 1947, 249.
  15. Por. definicje świętości, np. B. Kostecki, *Świętość Chrystusa*, Poznań 1992, 11-18.
  16. Bliższe wyjaśnienia terminów można w dużej części znaleźć w artykule M. Gogaoz, *Uwagi na temat mistyki w „Boskiej komedii” Dantego*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1 (1959).
  17. „Cognitio quasi experimentalis Dei”, Tomasz z -Akwinu, In IV libros Sent, 14,2,2,3.
  18. J. Majkowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 2-3 (1949-50) 175.
  19. Ks. J. Majkowski, 181-182; u Tomasza z Akwinu, S.Th. I, 56, 3, c; 58, 3 i 4 c.
  20. K. Górski, *Stan badań nad dziejami mistyki w Polsce*, „Nasza Przeszłość”, 3 (1947) 250; por. „Sprawozdanie z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych... TN KUL” 5 (1950-52) 26-30. Określenie Górskiego ma charakter stwierdzenia z zakresu teologii. Należy w ogóle zauważyć, że mistyka jako temat teologii może uzyskać rozwiązania bardzo rozbudowane. I rzeczywiście, z punktu widzenia teologii mistyka obejmuje problematykę o wiele bardziej złożoną, głębszą, bogatsza niż ujęcia filozoficzne. Filozofia usiłuje jedynie wytłumaczyć sam fakt doświadczenia mistycznego, jego mechanizm i prawdopodobieństwo.
  21. “Potest oontemplatio huius vitae (in raptu) pertingere ad visionem divinae essentiae”, Tomasz z Akwinu, S. Th, II-II, 180,5. Należy od razu zauważyć, co zresztą zostanie jeszcze uzasadnione, że według proponowanych rozwiązań nie jest możliwe dla człowieka oglądanie w tym życiu istoty Boga. Możliwe jest tylko doświadczenie Jego istnienia.
  22. Ks. J. Majkowski, 182.
  23. A. Krapiec, *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego*, „Collectanea Theologica” 28 (1957) 353; por. „W sądach egzystencjonalnych zetknięcie się poznawcze z rzeczą jest najbardziej pierwotne i najbardziej autentyczne. Mianowicie akty intelektualne bezpośrednio (bez żadnego pośrednictwa tzw. intelektu czynnego; zwróciłem na to uwagę w artykule „Analissis formationis conceptus entis existentialiter

- considerati, „Divus Thomas”, 1956, 320-351) łączą się z rzeczą, ściślej z istnieniem rzeczy, której konkretne przedstawienia zostały jakoś utrwalone w aktach wyobraźni... W poznaniu... sądów egzystencjalnych istnieje moment styku aktów poznawanych z rzeczą. Istnieje on zarówno bezpośrednio w ujęciu istnienia rzeczy, jak i pośrednio w ujęciu konkretnej treści”, A. Krapiec, 314-355.
24. A. Krapiec, 330-331; u Maritain w „Les degres du savoir”, 218.
  25. A. Krapiec, 350 por. „I z tego powodu miał rację Etienne Gilson w „L'etre et l'essence”, c. X, 286, gdy pisał, że właściwie nasze poznanie i prawda, to jest styk istnienia z istnieniem. Łączność dwóch aktów, czyli łączność w aktach jest o wiele bardziej zrozumiała w egzystencjalnym tłumaczeniu, aniżeli w tłumaczeniu esencjalnym. W esencjalnym bowiem, arystotelesowskim tłumaczeniu, poznanie byłoby łączeniem się dwóch form, a tymczasem, formy zawsze z siebie nie są aktywne, nie wyrażają dynamizmu, jaki wyraża istnienie ujawniające się w działaniu”, 350.
  26. “experience signifie la connaissance d'un objet comme present”, J. Maritain, 521
  27. Etudes sur la psychologie des mystiques, Revue de Philosophie, 1912, t. I, 245-246.
  28. “Potest contemplatio huius vitae (in raptu) pertingere ad Visionem divinae essentiae”, Tomasz z Akwinu, S.Th., II-II, 180, 5; por. odn. 21.
  29. Mówi jednak w innym miejscu, że „Deus qui in hac vita non potest per seipsum cognosci, potest per seipsum amari”, Tomasz z Akwinu, S.Th., I-II, 27, 2, 2.
  30. Por. definicję mistyki w artykule M. Gogacza, Uwagi na temat mistyki w „Boskiej komedii” Dantego. Całą tajemnicą mistyki, krótko mówiąc, jest to, że Bóg, obecny w człowieku przez łaskę, przechodzi z porządku sytuacji nadnaturalnych i nadprzyrodzonych w porządek naturalny i daje się poznać jako nadnaturalny przedmiot naturalnym władzom poznawczym człowieka w sposób przyrodzony.
  31. “la sagesse infuse... qui consiste a connaltre... la Delté' comme telle.; il faut que (la foi) soit perfectionnee dans son mode d'operer par les dons du Saint-Esprit, don d'intelligence et sur-tout don de sagesse. C est la l'experience mystique”, J. Maritain, 502, por. 515} por. “l'experience mystique est la conscience qui i ame prend de cette presence”, L'habitation du Verbe dans l'ame”, J. Danielou, Platonisme et theologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse, Aubier 1944, 259} por. rezdział pt. “L'experience mystique”.
  32. “l'experience mystique est une connaissance surnaturellement inspiree”, J. Maritain, 513-514.
  33. “La grace sanctifiante et l'habitation de Dieu dans l'ame en e'tat de grace: voila les fondements ontologiques, les principes premiers de l'experience mystique”, J. Maritain,, 513; “les conditions premieres, d'ordre ontologique, de cette experience c'est-a-dire la grace; dans l'ordre de l'exercice on de l'operation la maniere dont a lieu cette experience et les moyens qu'elle met en jeu: c'est-a-dire les dons du, Saint Eeprit et la connaissance par connaturalite due a la charite”, J. Maritain, 503..
  34. “des dispositions permanentes cu des habitus aut assurent la possibilite, normale de droit, de parvenir a cette connaissance inspiree (14), l'experience mystique et la conntemplation iofuse apparaissent bien comme le terme normal de droit de la vie de la grace, on peut meme dire comme le sommet vers lequel tend toute la vie humaine” J. Maritain, 512.
  35. “La contemplation mystique se definit un acte de foi vive eclairee par les dons intellectuels du Saint-Esprit”, A. Gardeil, La contemplation mystique, cz. II, “Revue Thomiste” 1932, 226.

36. Por. A. Gardeil, *La structure de l'ame et l'axperience mystio.ue*, t. II, 253-354.
37. W "Revue Thomiste", nov. dec. (1928) 449-474.
38. "Dans ce texte (In I Sent, 14,2,2, ad 2) la connaissance quasi experimentale de Dieu, dont parlais le texte precedant (In I Sent, 14,2,2, ad 3), est rattachee expressement au don de sagesse uni a la charite. Et c'est absolument la meme doctrine, que, saint Thomas conserve sous une forme plus breve dans la Somme Theologique I, 43, 3c ad 1, ad 2: *operatio nostra attingit ad ipsum Deum... (ita) ut (justus) i'psa divina persona fruatur... sic gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam*", R. Garrigou-Lagrange, 453. Cały artykuł jest raczej analizą znakomitego tekstu św. Tomasza w In I Sent, 14,2,2, ad 3, "non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo" dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis".
39. "Cette experimentation des choses divines n'implique pas un raisonnement, si rapide soit il et qui procederait de la connaissance de notre amour ut quod cognoscitur. (Perfection chretienne et contemplation), wyd. 1, 1923, t. I, 331 i 379)... Il y a une oonnaissance inteltequelle experimentale sans aucun raisonnement, mais mediate en ce sens qu'elle suppose l'intermediaire de la sensation et de son objet". R. Garrigou-Lagrange, 465-466. Należy podkreślić, że mistycy wciąż mówią o doświadczeniu Boga. Twierdzą, że czują Boga, nie fizycznie lecz intelektualnie, że go nie poznają jakoś specjalnie, lecz że po prostu doświadcniają. Nie otrzymują żadnej specjalnej wiedzy, lepiej tylko rozumieją prawdy objawione. A więc nie wiedza otrzymana i nie akt wnikania w istotę Boga, lecz zrozumienie prawd i niejasne doświadczenie. Takie stanowisko mistyków daje podstawę do podkreślenia w doświadczeniu mistycznym poznawania istnienia Boga i zrozumienia prawd objawionych. Stanowisko Garrigou-Lagrange a, Gardeila, Marechala wiąże się z nierozróżnieniem dokładnie funkcji poznawczych intelektu czynnego i intelektu możliwościowego. Dla nich poznanie jest głównie raczej pojęciowaniem. Z tego wynikały interpretacje, według których doświadczenie mistyczne jest intelektualnym, pojęciowym ujmowaniem istoty Boga. Ponieważ taka teza nie bardzo jest zgodna z naturalnym procesem poznawczym człowieka, usiłowano wyjaśnić doświadczenie mistyczne jako np. poznanie supraracjonalne, pośrednie, quasi experimentalis itp.
40. "La vision de Dieu, dans la contemplation est purement inteliectuelle c'est au ciel seulement que l'on voit Dieu; ici-bas, on ne peut le contempler que par la foi: *auditus ad meritum, visuam ad praemium* (in cantica, sermo 28,5)", P. Pourrat, *La spiritualite chretienne*, t. II, Paris 1924, 106.
41. "La contemplation ou le repos de i ame dans la possession et i amour et la verite" T. Hugonin (Notice sur Richard de Saint Victor, *Patrologiae cursus completus, series secunda*, t. 196, acc. I.P. Migne) tak interpretuje definicję kontemplacji podaną przez Ryszarda w jego Benjamin Major, *Patrologiae cursus completus*, t. 196, c 67D i c 193B: "*contemplatio est libera mentis perspicatio in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*; por. M. Gogacz, *Filozofia bytu w Benjamin Major Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957.

#### ROZDZIAŁ IV

1. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Dogmatyka katolicka, t. I, KUL, Lublin 1962, 125.
2. Szersze ujęcie por. w rozdziale dodatkowym pt. Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury.

3. Por. np. polską dyskusję na ten temat, ogłoszoną pt. O Istocie i wartościach doświadczenia mistycznego, w czasopiśmie „Życie i Myśl” 27 (1977), z. 12, 14-54.
4. Por. W. Granat, Bóg jeden w Trójcy Osób, 124 i 120, także w tomie pt. Chrystus-Bóg-Człowiek, 295.
5. W. Granat, Bóg jeden w Trójcy Osób, 121.
6. Por. M. Gogacz, Apofatyka, 383-387.
7. Por. Św. Tomasz z Akwinu, In IV libros Sententiarium 14,2,2,3.
8. Por. w tej książce rozdziały: Mistyka a poznanie Boga, Czym jest doświadczenie mistyczne. Na temat swoistego przejścia Boga z istoty duszy do władz poznawczych człowieka por. ujęcie w artykule pt. Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina, W: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 12, Wyd. S.L., Warszawa 1980, głównie 252-255.
9. W. Granat, Chrystus-Bóg-Człowiek, 295.
10. R. Garrigou-Lagrange, Trzy okresy życia wewnętrznego, t. 2, tłum. S. Teresa, Poznań 1962, 274.
11. R. Garrigou-Lagrange, Trzy okresy życia wewnętrznego, t. 2, tłum. S. Teresa, Poznań 1962, 322.
12. Na temat nie odczuwania Boga w psychice por. w mojej książce pt. On ma wzrastać, Wyd. S.L., Warszawa 1975, wy d. 3, rozdział pt. Uratować miłość, 213-328.
13. Cechy doświadczenia mistycznego według ks. W. Granata, podane w jego książce pt. Bóg jeden w Trójcy Osób: „świadomość, że ono zjawia się nagle i nie zależy od wysiłku woli, która nie może go ani zdobyć, ani zatrzymać. Władze duchowe człowieka są jakby... zawieszane. Dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy... ściśle zjednoczenie z Bogiem, ... w którym Stwórca i stworzenie zespalają się z sobą w jednym działaniu” (122). To doświadczalne poznanie „nie daje nowych pojęć”. Jest wpatrywaniem się bez idei i sądów w Najwyższe Dobro, „bez wnioskowania, nie wyobrazeniowo, lecz duchowo, że Bóg jest w niej obecny”, to znaczy w duszy człowieka (121). Dodajmy tu, że podobną, lecz może prościej ujętą i w innych trochę aspektach, propozycję sposobów badania doświadczenia mistycznego stanowi rozdział pt. Doświadczenie mistyczne na tle koncepcji Boga i koncepcji człowieka.
14. Pełniej i szeroko analizowane zagadnienie kontemplacji oraz tomistycznie ujętej metafizyki człowieka por. w rozdziale pt. Kontemplacja czy działanie.
15. Teorię wartości przedstawiam w artykule pt. Uwagi do tematu wartości, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) z. 1.
16. W związku z tematem wiary-kieruję raz jeszcze do szerszych ujęć w przytoczonym artykule pt. Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina, 223-288. Pragnę także wyjaśnić, że kieruję do różnych swoich prac na temat mistyki ponadto w tym celu, aby wskazać na kontekst, w świetle którego może stać się jaśniejsza, bardziej zrozumiała i bardziej przekonująca propozycja, stanowiąca to stadium, propozycja rozumienia głównie mistyki. Rozważania na temat i z zakresu ascetyki por. np. w rozdziale pt. Droga świeckich do świętości, oraz w książkach; On ma wzrastać i Idę śpiewając Ciebie.

## ROZDZIAŁ V

1. Cytuję za: R. Garrigou-Lagrange Trzy okresy życia wewnętrznego, tłum. S. Teresa, t. II, Poznań 1962, 313.
2. R. Garrigou-Lagrange, 311.

3. Tamże, 308. A oto tekst Tomasza; “Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis”, S.Th., II-II, 180, 3, ad 1.
4. II-II, 179, 1, c.
5. II-II, 179, 3; c.
6. II-II, 180, 1, c.
7. “Finis contemplativae vitae est consideratio veritatis”. II-II, 180, 3, c.
8. II-II, 180, 3, c.
9. II-II, 180, 4, c.
10. II-II, 180, 5, c.
11. “Vita contemplativae praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas (...). inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris (...), ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit”. II-II, 180, 7, c.
12. II-II, 81, 1, c, ad 1, 2, ).
13. II-II, -181, 2, o.
14. II-II, 181, o.
15. II-II, 182, 1, c.
16. II-II, 182, 3, S- oraz 4, o.
17. “Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi. (...) Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei”. II-II, 182, 2, c.
18. Szerszą formułę metafizyki człowieka oraz problemu przyczyn celowych por. w artykule; M. Gogacz, Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich, w Człowiek we wspólnocie Kościoła, Warszawa 1979, 87-116.
19. Jan Paweł II, Ziemia szczególnie odpowiedzialnego świadectwa, „Znak”, 301-302 (1979) 645.
20. Ks. A. Żychliński, Rozważania filozoficzno-teologiczne, Poznań 1959, 199-224.
21. Tamże, 199.
22. Tamże, 200.
23. Tamże, 201-202.
24. Tamże, 205.
25. Tamże, 472. Wiem, że niekiedy teologowie polscy nie cenią rozwiązań teologicznych ks. A. Żychlińskiego. Są to jednak ci teologowie, którzy w swoich analizach całkowicie pomijają filozofię i teologię św. Tomasza z Akwinu. Sprzeciw więc wobec propozycji ks. A. Żychlińskiego jest sprzeciwem wobec tomizmu. Ponieważ cenię metafizykę św. Tomasza i myślę rozwiązaniami tomistycznymi, swoje analizy wzbogacam i różnicuję przemyśleniami tomistów.
26. “Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; (...) Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius} (...) aliquid potest dici praesens alicui, in quantum subiacet eius conspectui”. I, 8, c, oraz ad „1 .
27. Ujęcie poglądów Pseudo-Dionizego Areopagity w perspektywie problemu obecności, a także samo odczytanie neoplatonizmu jako teorii obecności, jest pomysłem Mariusza Prokopowicza. Zreferował on

swoją propozycję na Ogólnopolskiej Sesji Studenckiej w ATK 26.IV.1980, jako wynik lektury Sumy Teologii i traktatu O imionach Bożych. Seminarium historii filozofii od dłuższego już czasu korzysta z jego propozycji przy wyjaśnianiu tomistycznie interpretowanych relacji osobowych.

28. Na temat doświadczenia mistycznego por. rozdział! Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego
29. R. Garrigou-Lagrange, 308.
29. Tamże, 310-311.
31. Tamże, 311-313.
32. Por. Tamże, 314, 316-317.
33. A. Żychliński, 59.; Doświadczenie mistyczne na tle koncepcji Boga i koncepcji człowieka.
34. Tamże, 451.
35. Dla pełniejszego obrazu poglądów na kontemplację, ujętą teologicznie, należałoby teraz przedstawić stanowisko H. Urs von Balthasara. Ponieważ jest to jednak pogląd raczej na temat przeżywania kontemplacji, pomijam ten pogląd i odsyłam do książki H. Urs von Balthasara pt. Modlitwa i kontemplacja (Kraków 1965) oraz do mojej prezentacji treści tej książki w pracy pt. Ona ma wzrastać (Warszawa 1975. 273-278).

## ROZDZIAŁ VI

Rozdział ten stanowią wypowiedzi, wyjęte z pełniejszej dyskusji, opublikowanej pt. O istocie i wartościach doświadczenia mistycznego, „Życie i Myśl” 27 (1977) z. 2, U-54.

## ROZDZIAŁ X

1. “Après s’etre eleve aux sommets les plus ardues de la speculation, ii traita de la theologie mystique avec une telie perfection, qu au jugement des hommes les plus competents, il tient sans peine la place de prince de la theologie mystique”. “Aota Ord; Min”. 2 (1890) 177. Cytuje według książki: Saint Bonaventure, Itineraire de l’ ame en elie- meme,, introduction et traduoction du J. de Champsecret, Blois 1956, 10.
2. „Istotę hermeneutyki stanowi () nie rozumienie, pojmowanie myśli, lecz czynienie myśli zrozumiałymi”. K. Kerenyl, Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej, tłum. M. Kurecka, „Poezja” 9 (1967) 93.
3. “Ses oeuvres scolastiques (...) revelent les fondements metaphysiques et dogmatliques de la spiritualite (...). Tous les ecrits du Seraphique Docteur Interessent hautement la spiritualite”. E. Longpre, Bonaventure, w: Dictionnaire de spiritualite asoetique et mystique, Parls 1937, t. 1, kol. 1770.
4. “Ce qu’il y a d’important dans la spiritualite de saint Bonaventure se ramene: 1° a sa theorie des trois voles de la vie spirituelle; 2 a ses vues sur la contemplatlon; - 3° a ses considerations sur la passion du Christ”. P. Pourrat, La spiritualite chretienne, Paris 1924 t. II, 267. “On remarque que cette contemplation est plutot dogmatique que mystique. Mals, pour Bonaventure, la theologie est science affective qui dolt conduire a l’amour”. Tamże, 274. “La science n’ a d’interet qu’en tant qu elle nons rend melileurs, qu elle nons conduit a l’amour et qu’elle nons unit a Dieu”. Tamże. 265. “Ne soyous pas surpris de ce qu’li nons propose une etude theologique pour arriver a Dieu et pour arriver a l’extase”. Tamże, 274.
5. “Son ceuvre entiere est orientee vers la paix de l’extase”. E. Longpre, kol. 1770.



6. Definicja teologii mistycznej "laisse entendre suffisamment que saint Bonaventure ramene a une science unique les disciplines spirituelles que les modernes appellent theologie ascetique et theologie mystique". E. Longpre, kol. 1773. "Depuis, on a distingue Mystique et Ascetique". J. De Champsecret, Introduction, w: *Saint Bonaventure, Itineraire de l'ame en elle - meme*, 49.
7. Dz. cyt., 100.
8. *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*, w: *Tria opuscula*, Quaracchi 1925, 291.
9. E. Longpre, kol. 1796-1797. Por. "Saint Bonaventure ne decrit pas l'extase". P. Pourrat, 274.
10. "Or, la vie mystique, a laquelle tout chretien est appele (.)" J. de Champsecret, 49.
11. Dz. cyt., 267.
12. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, 327.
13. "Ainsi recreee a l'image de la Trinite par la grace du, Saint - Esprit, rectifiee dans ses puissances par les vertus, guerie des ses biessures par la grace sacramentelle, poussee a la conquete rapide de la perfection par les dons et les beatitudes, dirigee enfin dans toutes ses demarches par les preceptes de Dieu, l'ame est disposee entierement aux ascensions spirituelles (...) Grace aux oommunications divines, elle a recouvre et la faculte de contempler qu' elle avait perdue par la faute originelle et les sens spirituels qui lui permettent d adherer au Christ dans la paix de i extase. Il lui est donc aise de parcourir les trois voies qui la conduisent normalement au passage mystique en Diett par le Christ crucifie". E. Longpre, kol. 1791
14. Por. P. Pourrat, 267-268.
15. Referuję tu ujęcie z artykułu E. Longpre, kol. 1794-1799.
16. Omówienie tej drogi, a także drogi zjednoczenia, opieram na wydobytym z całości dzieł św. Bonawentury ujęciu, podanym przez L. Longpre, kol. 1803-1815.
17. „La contemplation est la connaissance experimentale de Dieu dana laquelle par i intermediaire du don de sagesse, l'ame jouit du sentiment intuitif de son union amoureuse avec Dieu”. Przytaczam według E. Longpre, kol. 1797. 18
18. "Connaissance experimentale de Dieu perou dans i ame, connu dans ses oeuvres, en particulier dans l'aotion de la grace, et fixe d' un amoureux regard ou se portent toutes les energies d'affection d une ame". Dz. cyt., 100.
19. E. Longpre (kol. 1797-1798) podaje następujące, ważniejsze miejsca z tekstów św. Bonawentury: III, d. 35, a. 1. q. 3, ad 3; Brevil. p. 5, c. 5; In Eocles., s. 4; Ouaestio disputata de perfectione evangelica, q. 1; Coll. in Hex., III, n.24.
20. In Eccles., s. 4.
21. Breviloquium, p. 5, c. 6.
22. III, d. 35, a. 1, q. 3.
23. III, d. 35,
24. *Itinerarium*, c. 7, n. 3, dz. cyt., 346.
25. "Omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum". *Itinerarium*, c. 7, n. 3, dz. cyt., 345-346.

26. "Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum, gemitum organitionis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucern, sed ignem totaliter inflammentem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem" *Intinerarium*, o. 7, n. 6, dz. cyt., 347-348 *Intinerarium*, .a. 1, q. 1, ad. 5.
27. *Apologia pauperum*, c. 3, n. 3.
28. *Ouaest. disp. de scientia Christi*, q. 7.
29. *I Sent.*, proem., q. 3. Por. III. d. 35, a.1, q.j.
30. *Coll. in. Hex.*, II, n. 30.
31. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1962, 122, por. 149-150. Por. M. Gogacz, *Obrona intelektu*. Warszawa 1969, 156.
32. Kraków 1939. 142.
33. Kraków 1948, 138-139.
34. Tekst podają za E. Longpre (koi. 1838) z *Coll. In Hex*, n. 24. Por. III, d. 35, a. 1, q. 1} *Brevil*. p. 5, c. 6.
35. Przytoczenie z pracy E. Longpre, koi. 1818.
36. "Att dela de l'union extatique, il n'y a plus quo le rapt. Salut Bonaventure le distingue nettement de l'extase dans ses principaux ecrits". E. Longpre, kol. 1838.
37. *Coll. in Hex.*, III, n. 30.
38. "Haec elevatio facit animam simillimam Deo, quantum possibile est in statu viae; excedit enim aliquialiter viam, quia habens habitum viae, habet actum gloriae". *Coll. in Hex.*, III, n. 31. Za pracą E. Longpre, kol. 1839.
39. *Coll. In Hex. XX III*, n. 10.
40. "Le rapt est une grace extraordinaire, un privilege; il est caracterise par la passivite pure". E. Longpre, koi. 1839.
41. "Or,"la vie mystique, a laquelle tout chretien est appele, comprend les etats passifs. Il sonot le developpement normal de cette merveilie extraordinaire, ou l'ame est deja passive: l'union a Dieu par la grace du Bateme et de la Confirmation. La vie mystique la plus parfaite est contenue dans ces graces initiales comme le plus beau chene dans un petit gland. Au fur et a'mesure que la vie chretienne se developpe, l'action de la grace s'etand et, de meme, la passivite de l'ame devant Dieu". *Dz. cyt.*, 49-50.
42. Dusza "n'experimerte plus seulement Dieu dans la grace et l'amour, mais elle jouit de la vision intuitive de l'essence divine". *Dz. cyt.*, kol. 1839.
43. *Coll. in Rex.*, III, n. 31.
44. "Secundum se notior est frater (quam Deus); secundum effectum notior est Deus. Quia effectus divinus, qui est dilectio, intrat ipsam animam et ei est praesens et magis cognoscitur quam frater" Cytuję za E. Longpre, koi. '1830.
45. "Sous la motion,tres forte du Saint - Esprit et l'influence du don de sagesse... l'ame'experiment cette presence de la Trinite et acquiert le sens parfait de Dieu". *Dz. cyt.*, koi. 1830.
46. "Nec ipsa anima possit comprehendere nec aliis explicare". *Coll. in Hex.*, XX, n. 10; E. Longpre, koi. 1828.

47. Breviloquium. p. 5, c. 7. dz. cyt., s. 188.
48. "Le rapt (...) imprime dans l'ame un grand sentiment d'humilite et de condescendance envers le prochain"  
E. Longpre, koi. "1840.
49. "Pour se disposer a l'amour extatique, l'ame doit briser avec tout ce qui n'est pas Dieu et se laisser elle -  
meme; Il est utile a l'ame de s elever a Dieu plus par voie de negation que par voie d'affirmation: Juvat  
autem industria in hoc exercitio ut homo dicat: Non est hoc Deus, nec est hoc, etc., per negationem et  
ablationem, ut sculpenes faciunt, non per appositionem" Dz. cyt., kol. 1826.
50. E. Gilson, Historia filozofii..., 328.
51. "Hic est nobilissimus elevationis modus (=s via negationis)". De triplici via, c. 3, n. 13. Za E. Longpre, kol.  
1792.