

APOFATYKA JAKO SPOSÓB OPISU DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W TEKSTACH ŚW. BONAWENTURY

I. Aktualność, cel i zagadnienia wyjściowe tematu

1. Aktualność problemu doświadczenia mistycznego

Na ostatniej, III sesji Synodu Biskupów, w październiku 1974 r., 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 wyraźnie zauważalną w świecie potrzebę modlitwy i powszechne, głównie wśród młodzieży, zainteresowanie mistyką. O te dość zaniedbane dziedziny we współczesnej duchowości katolickiej, o modlitwę i mistykę, pyta i upomina się więc Lud Boży głównie w swej grupie osób świeckich.

Jest wobec tego znamienne, że w dzisiejszej kulturze, którą w dużym stopniu cechuje praktycyzm i praktyczny materializm, obserwujemy, i to nie tylko w środowiskach religijnie zaawansowanych, 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, także wielotysięcznych grup młodzieży hippistycznej lub hippizującej, to 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 obowiązku 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 ewangelicznego błogosławieństwa, abyśmy podjęli z miłością najpilniejsze ludzkie cierpienia, troski i sprawy, gdyż tylko wtedy dostąpimy miłosierdzia.

Doznań, doświadczeń, a ogólnie mówiąc — przeżyć mistycznych po-

szukuje 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 przez Ewangelię.

Historyk teorii i kierunków mistycznych musi być zaniepokojony nieporozumieniem, które polega na przypisaniu narkotynom i poezji, a także naturalistycznym teologiom mocy wywoływania 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 jako osobą. Zakłada więc życie religijne, które jest zespołem realnych, osobowych powiązań człowieka z Bogiem. I właśnie Bóg, powiązany z nami osobowo relacją głębokiej wiary, nadziei i obustronnej miłości, niekiedy nieoczekiwanie sprawia bezpośrednie doznanie w nas swojej obecności. To nieoczekiwane, nie dające się wypracować doznanie, 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. Żadne więc mechaniczne i poznawcze działania ludzkie nie mogą spowodować przeżycia mistycznego. Mylą się tu funkcjonalistycznie i naturalistycznie zorientowane teologie.

Wyczuwając jednak, że przeżycie mistyczne jest wewnętrznym w nas — w obrębie psychiki lub świadomości — spotkaniem Boga, środowiska hippistyczne sięgają do środków mechanicznych, poszerzających psychikę o możliwość — tak sądzą — także objęcia Boga. Mylą tu oni realne, tworzone w nas przez Boga życie religijne z jego błędną, funkcjonalistyczną i naturalistyczną interpretacją.

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 utożsamiany 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.

Dobrze się składa, że w r. 1974, w okresie postulatów III Sesji Synodu Biskupów, uroczystość jubileuszu św. Bonawentury staje 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 miejsce „księcia teologii mistycznej”.¹

2. Cel artykułu

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 artykułu 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. Chcę tę propozycję zrozumieć i uczynić czymś zrozumiałym, co z kolei pozwala jej być czymś dostępnym dla pytań epoki.

Zgodnie z postulatami współczesnej hermeneutyki, która — według słów K. Kerényia — każe czynić myśli czymś zrozumiałym,² analizując teksty św. Bonawentury chcę zrozumieć i wyrazić, ukazać jego ujęcie 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 doświadczać

¹ *Après s'être élevé aux sommets les plus ardu de la spéculation, il traite de la théologie mystique avec une telle perfection, qu'au jugement des hommes les plus compétents, il tient sans peine la place de prince de la théologie mystique. Acta Ordinis Minorum 2: 1890, 177. Cyt. za: Saint Bonaventure: Itinéraire de l'âme en elle-même. Introduction et traduction du J. de Champsecret. Blois 1956, 10.*

doznać swej obecności. Ponieważ artykuł jest informacją, którą poprzedzają przeprowadzone badania, mogę zapowiedzieć, co zresztą ujawnia tytuł artykułu, że św. Bonawentura posłużył się w opisie doświadczenia mistycznego metodą apofatyczną, właściwą metafizyce neoplatońskiej. Zobaczmy więc, czy ta metoda pozwoliła mu w pełni opisać wydarzenie, nazywane doświadczeniem mistycznym. Te głównie zagadnienia uważam za cel wykładu.

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 spiritualité* E. Longpré twierdzi, że teksty św. Bonawentury są ukazywaniem metafizycznych i dogmatycznych podstaw właśnie tej duchowości.³ P. Pourrat w książce *La spiritualité chrétienne* 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, wynosząc nas ku Bogu w ekstazie.⁴ „Ku pokojowi ekstazy”.

² „Istotą hermeneutyki stanowi ... nie rozumienie, pojmowanie myśli, lecz czynienie myśli zrozumiałymi”. K. Kerényi. *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej*. Tł. M. Kurecka. „Poezja” 9: 1967, 93.

³ *Ses oeuvres scolastiques ... révèlent les fondements métaphysiques et dogmatiques de la spiritualité ... Tous les écrits du Séraphique Docteur intéressent hautement la spiritualité*. E. Longpré: *Bonaventure*. W: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. T. I. Paris 1937, 1770.

⁴ *Ce qu'il y a d'important dans la spiritualité de saint Bonaventure se ramène: 1° à sa théorie des trois voies de la vie spirituelle; — 2° à ses vues de la contemplation; — 3° à ses considérations sur la passion du Christ*. P. Pourrat: *La spiritualité chrétienne*. Paris 1924⁴, T. II, 267. *On remarquera que cette contemplation est plutôt dogmatique que mystique. Mais, pour Bonaventure, la théologie est science*

jak to precyzuje E. Longpré.⁵ W sumie wynika z tego, że dzieło św. Bonawentury sprowadza się do teologii mistycznej. E. Longpré i J. de Champsecret wyjaśniają, że teologia ta obejmuje zagadnienia, które w bliższych nam czasach podzielono na teologię ascetyczną i teologię mistyczną.⁶ 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*.”⁷

Św. Bonawentura wyjaśni w *Itinerarium mentis in Deum*, że dusza uzyskuje to poznanie w ekstatycznym zetknięciu z Bogiem, *per ecstáticas excessus*.⁸ 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 stwierdzą więc, że kontemplacja i ekstaza prowadzą do doświadczalnego poznania Boga i że kontemplacja i ekstaza pozwalają to doświadczenie mistyczne wyjaśnić. Dodają jednak, że św. Bonawentura właściwie nigdzie wyraźnie nie zdefi-

affective qui doit conduire à l'amour. Jw. 274. La science n'a d'intérêt qu'en tant qu'elle nous rend meilleurs, qu'elle nous conduit à l'amour et qu'elle nous unit à Dieu. Jw. 265. Ne soyons pas surpris de ce qu'il nous propose une étude théologique pour aller à Dieu et pour arriver à l'extase. Jw. 274.

⁵ *Son oeuvre entière est orientée vers la paix de l'extase. E. Longpré, jw. 1776.*

⁶ Definicja teologii mistycznej: *laisse entendre suffisamment que saint Bonaventure ramène à une science unique les disciplines spirituelles que les modernes appellent théologie ascétique et théologie mystique. Jw. 1773. Depuis, on a distingué Mystique et Ascétique. J. de Champsecret: Introduction. W: Saint Bonaventure: Itinéraire de l'âme en elle-même. Blois 1956, 49.*

⁷ J. de Champsecret, jw. 100.

⁸ *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum. W: Tria opuscula. Quaracchi 1925⁴, 291.*

niował kontemplacji i ekstazy. W związku z tym E. Longpré w *Dictionnaire de spiritualité* przytoczy propozycje definicji kontemplacji, wypracowane przez historyków w oparciu o teksty św. Bonawentury, a P. Pourrat stwierdzi tylko, że św. Bonawentura nie opisał ekstazy.⁹

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.

II. Poszukiwanie w tekstach św. Bonawentury opisu doświadczenia mistycznego

1. Droga człowieka do Boga

J. de Champsecret zwraca uwagę, że według św. Bonawentury każdy chrześcijanin jest powołany do życia mistycznego.¹⁰ Zobaczymy 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 Areopagite.¹¹

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 wewnętrzny 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

⁹ E. Longpré, jw. 1796 n. Por. *Saint Bonaventure ne décrit pas l'extase. P. Pourrat, jw. 274.*

¹⁰ *Or, la vie mystique, à laquelle tout chrétien est appelé ... J. de Champsecret, jw. 49.*

¹¹ P. Pourrat, jw. 267.

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. Gilsona¹² — 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. Longpré w swym pięknym studium, opublikowanym w *Dictionnaire de spiritualité*, 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 zacznie iść tymi drogami w kierunku ekstazy, Bóg tworzy cały jego „nadprzyrodzony organizm”, który umożliwia 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, utrwala 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 zdążanie do Boga trzema mistycznymi drogami.¹³

Pomijam wzruszającą swym mistycznym wymiarem, wypracowaną przez św. Bonawenturę teologię łaski uświęcającej, teologię cnót wlanych, teologię sakramentów, przejrzystą teologię darów Ducha Świętego i odważną teologię błogosławieństw. Interesują nas głównie te trzy drogi ży-

¹² Por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tł. S. Zalewski. Warszawa 1966, 327.

¹³ *Ainsi recrée à l'image de la Trinité par la grâce du Saint-Esprit, rectifiée dans ses puissances par les vertus, guérie des ses blessures par la grâce sacramentelle, poussée à la conquête rapide de la perfection par les dons et les béatitudes, dirigée enfin dans toutes ses démarches par les préceptes de Dieu, l'âme est disposée entièrement aux ascensions spirituelles ... Grâce aux communications divines, elle a recouvré et la faculté de contempler qu'elle avait perdue par la faute originelle et les sens spirituels qui lui permettent d'adhérer au Christ dans la paix de l'extase. Il lui est donc aisé de parcourir les trois voies qui la conduisent normalement au passage mystique en Dieu par le Christ crucifié*. E. Longpré, jw. 1791.

cia 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, gdyż duszę, posiadającą dar łaski uświęcającej, te akty hierarchiczne praktycznie kształtują na obraz Boga i hierarchii niebieskiej. Te akty są także 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.¹⁴

Na tej samej drodze oczyszczenia modlitwa oczyszcza serce człowieka i podnosi duszę do Boga. To oczyszczenie odzyskuje 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 trój etapowy 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 błaganiem o pomoc i jest surowością ograniczającą pożądanie. 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

¹⁴ Por. P. Pourrat, jw. 267 n.

¹⁵ Referuję tu ujęcie z art. E. Longpré, jw. 1794—1799.

cały szereg innych ćwiczeń duchowych tworząc bogatą psychologię i ascetykę wychowania religijnego.

- b) Na drodze oświecenia¹⁶ 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 intelekt, dzięki któremu człowiek z poznania dzieł Bożych wznosi się do poznania samego Boga. Intelekt 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 rękojmią usynowienia nas przez Boga. Rozmyślanie więc kieruje intelekt ku Bogu.

Modlitwa na tej drodze nie jest już oplakiwaniem win, lecz prośbą. Wywołana 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, upodobnienia, objęcia krzyża, przeniknięcia prawdy. Budzi się wiara we wcielenie i odkupienie, dusza upodabniająca 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 wydarzeń, 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 zjedno-

¹⁶ Omówienie tej drogi, a także drogi zjednoczenia opieram na wydobytych z całości dzieł św. Bonawentury ujęciu podanym przez E. Longpré, jw. 1603—1815.

czenia. 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 ewangelicznej doskonałości. Te łaski nie są objawieniami. Są najpełniejszym poznaniem Boga w mistycznym zjednoczeniu.

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 bonawenturizmu 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 po-

znaniem Boga, w którym to poznaniu za pośrednictwem daru mądrości dusza cieszy się intuicyjnym odczuciem swego zjednoczenia z Bogiem przez miłość¹⁷.

J. de Champsecret następująco określa nadprzyrodzoną kontemplację, to co nazywa doświadczeniem miłości: jest to „doświadczalne poznanie Boga ujętego w duszy, poznane w jego dziełach, szczególnie w działaniu łaski, poznanie utrwalające miłujące wejście tam, dokąd kierują wszystkie afektywne siły duszy”¹⁸.

Te określenia kontemplacji jako doświadczalnego poznania Boga 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. Longpré 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 mądrości¹⁹.

Kontemplacja intelektualna, nazywana *cognitio speculationis extensae* — „poznanie przez poszerzającą spekulację”, daje w wyniku uzyskanie pokoju przez zdobycie prawdy. Na wszystkich swych 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 intuicyjnej 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”²⁰, niekiedy nazywa ją *speculatio*²¹.

¹⁷ *La contemplation est la connaissance expérimentale de Dieu dans laquelle par l'intermédiaire du don de sagesse, l'âme jouit du sentiment intuitif de son union amoureuse avec Dieu.* Przytaczam według E. Longpré, jw. 1797.

¹⁸ *Connaissance expérimentale de Dieu perçu dans l'âme, connu dans son oeuvre, en particulier dans l'action de la grâce, et fixé d'un amoureux regard où se portent toutes les énergies d'affection d'une âme.* J. de Champsecret, jw. 100.

¹⁹ E. Longpré (jw. 1797 n) podaje następujące ważniejsze miejsca z tekstów św. Bonawentury: *In III Sent.* d 35 a 1 q 3 ad 3; *Brevil.* p 5 c 5; *Comm. in Eccl.* c 4; *Perf. ev.* q 1; *Coll. III in Hex.* n 24.

²⁰ *Comm. in Eccl.* c 4.

²¹ *Brevil.* p 5 c 6.

Mówi jednak także, że Boga jako prawdę ujmujemy *per simplicem contuitum* — „przez proste współpoznanie”²². 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”²³. Mówi też, że *Deus conspicitur in effectu gratiae et experientia suavitatis suae per ipsam analogicam 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 kontemplację *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 proctw, przez wchłonięcie nas lub nagle „per raptum” porwanie i wniesienie w Boga. We wszystkich tych wypadkach chodzi o minięcie siebie, o ekstazę.

²² *In III Sent.* d 35 a 1 q 3.

²³ *In III Sent.* d 35 a 1 q 1 ad 5.

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. Wielostopniowość 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”.²⁴ Należy więc jeszcze zbadać, czy *visio ... per raptum* — „poznanie ... przez porwanie” jest tym samym, co poznanie *per ... mentis excessum*, przez ekstazę, czyli przez 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.²⁵ 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, oplakiwanie 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.²⁶

Ekstaza więc rysuje się w tych ujęciach jako afektywne, w porządku więc decyzji porzucenie siebie i zjednoczenie z Bogiem. Jest spełnieniem zjednoczenia przez miłość, a ze względu na to nie jest doświadczeniem mistycznym. Prześledzimy 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 dziesięciu chorów anielskich. To upodobnienie jest trój etapowe: wznoszenie 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.

²⁴ *Itin.* c 7 n 3. W: *Tria opuscula*, 346.

²⁵ *Omnes viros vere spirituales Deus per eum incitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum.* *Itin.* c 7 n 3. W: *Tria opuscula*, 345 n.

²⁶ *Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam: desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum: Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.* *Itin.* c 7 n 6. W: *Tria opuscula*, 347 n.

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 upodabniają 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, custoditivae, distributivae*. Cnoty przyjmujące: żywość tęsknoty, przenikliwość widzenia, spokojny sąd. Cnoty zachowujące: zgodność z wolą Boga, pokonanie zmartwień, wola zwycięstwa nad trudnościami. Cnoty rozdzielcze: jasność przykładu (oddanie dla Chrystusa nawet życia), prawda mowy (odrzuć nie kłamstwa), pokorna służba bliźniemu (nie opuszczenie 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 wi- działnych, gdyż szuka Boga poza sobą, w sobie, powyżej siebie. Dusza aktywizuje siły zewnętrzne, wewnętrzne, wyższe. Siły zewnętrzne to rozpoznawanie Boga w znakach rzeczy tego świata (*perlustratio*), 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, *rapitur 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 (*rapitur 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 intelektualna pozwala nam ujmować Boga jako byt, a kontemplacja mądrościowa — Boga jako Trójęc Osób. Weszliśmy do „Świętego Świętych” i trwamy w podziwie zachwycając się Bogiem jako bytem i Osobami Boskimi w ich powiązaniu ze Słowem Wcielonym. Na „szczyt 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*, ... *sursumactio mentis in Deum* — jest „przekraczającym siebie sposobem poznania... ponaddążeniem umysłu do Boga”.²⁷ 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”.²⁸ 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 dążenie. 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”.²⁹

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* — że „poznanie to jest

²⁷ *Apol. paup.* c 3 n 3.

²⁸ *Sc. Chr.* q 7.

²⁹ *In I Sent. Proem.* q 3. Por. *In III Sent.* d 35 a 1 q 1.

związane z zakosztowaniem”. Jest poznaniem tego, co wieczne, a to, co wieczne, stanowi drogę *ad experimentalem cognitionem divinae suavitatis* — „do doświadczalnego poznania słodkości Boga”.

Ekstaza taka dokonuje się wtedy, gdy człowiek pominie wszystko, co nie jest Bogiem. Chodzi 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”.³⁰ 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 utrwaleniem i wyłącznością powiązania człowieka z Bogiem. Jest śmiercią w sensie pełnego milczenia duszy, która właśnie doświadcza przychodzącej *desuper* miłości.

III. Poznanie „per raptum” jako doświadczenie mistyczne

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 nieuznanie 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 informującym 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.

³⁰ *Coll. II in Hex.* n 30.

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 formuluje 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 pojęć, 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 zawieszane, dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy, tj. w najgłębszych jej warstwach, ściśle zjednoczenie z Bogiem”.³¹

Św. Teresa z Avili w swej książce pt. „Życie”³² 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 Avili dodaje, że jest to „widzenie umysłowe”, „widzenie Boskiej obecności”.

Św. Jan od Krzyża w książce pt. „Droga na górę Karmel”³³ dodaje,

³¹ W. Granat: *Bóg jeden w Trójcy Osób. Dogmatyka katolicka*. T. I. Lublin 1962, 122; por. 149 n; por. też M. Gogacz: *Obrona intelektu*. Warszawa 1969, 156.

³² Św. Teresa od Jezusa: *Życie*. Kraków, 142.

³³ Św. Jan od Krzyża: *Droga na górę Karmel*. Kraków 1948, 138 n.

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 Avili 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 z Bogiem pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w osobie ludzkiej.

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”.³⁴

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 proroctwa 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 *raptur in Deum*: dusza „jest porwana w Boga, ponieważ już odczuwa zjednoczenie... z Bogiem”.³⁵ 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. Longpré zwraca uwagę, że św. Bonawentura wyraźnie odróżnia poznanie *per raptum* od ekstazy, do której prowadzi kontemplacja,³⁶ jednak za św. Bonawenturą także ekstazę charakteryzuje wyrażeniem *raptur*. Przypomina też zaraz, że w *Collationes in Hexaëmeron* św. Bonawentura stwierdził, iż *nec est idem ecstasis et raptus* — „nie jest tym samym ekstaza i porwanie”.³⁷

³⁴ Tekst podają za E. Longpré (1838) z *Coll. in Hex.* n 24. Por. *In III Sent.* d 35 a 1 q 1: *Brevil.* p 5 c 6.

³⁵ Przytoczenie z pracy E. Longpré, jw. 1818.

³⁶ *Au delà de l'union extatique, il n'y a plus que le rapt. Saint Bonaventure le distingue nettement de l'extase dans ses principaux écrits.* E. Longpré, jw. 1838.

³⁷ *Coll. III in Hex.* n 30.

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.³⁸ Zdarza się on u szczytu życia duchowego i stanowi na tym świecie ostatnią część tego życia: *Haec est ultima pars vitae spiritualis in via*.³⁹ 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).

3. Uwagi do komentujących poznanie „per raptum” poglądów E. Longprégo

E. Longpré omawiając różnicę między poznaniem *per raptum*, a ekstazą i kontemplacją, podkreśla, że to poznanie jest „specjalną łaską i przywilejem” oraz, że polega na „czystej bierności”.⁴⁰ 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 czystym wyjątkowym i cudownym. Są trzema drogami do stanu bierności. Ten stan biernego doznawania Boga jest nam dany już w łasce chrztu i bierzmowania. Rozwijając swe życie chrześcijańskie poszerzamy też stan biernego doznawania Boga.⁴¹ To bierne doznawanie Boga jest, według E. Longpré, już nie tylko doświadczaniem Boga przez łaskę i miłość, lecz jest także radością intuicyjnej wizji istoty Boga.⁴² E. Longpré

³⁸ *Haec elevatio facit animam simillimam Deo, quantum possibile est in statu viae; excedit enim aequaliter viam, quia habens habitum viae, habet actum gloriae. Coll. III in Hex. n 31. Za pracą E. Longpré, jw. 1839.*

³⁹ *Coll. XXIII in Hex. n 10.*

⁴⁰ *Le rapt est une grâce extraordinaire, un privilège; il est caractérisé par la passivité pure. E. Longpré, jw. 1839.*

⁴¹ *Or, la vie mystique, à laquelle tout chrétien est appelé, comprend les états passifs. Il sont le développement normal de cette merveille extraordinaire, où l'âme est déjà passive: l'union à Dieu par la grâce du baptême et de la confirmation. La vie mystique la plus parfaite est contenue dans ces grâces initiales comme le plus beau chêne dans un petit gland. Au fur et à mesure que la vie chrétienne se développe, l'action de la grâce s'étend et de même, la passivité de l'âme devant Dieu. J. de Champsecret, jw. 49 n.*

⁴² *Dusza n'expérimente plus seulement Dieu dans la grâce et l'amour, mais elle jouit de la vision intuitive de l'essence divine. E. Longpré, jw. 1839.*

powołuje się tu na *Collationes in Hexaëmeron*⁴³ 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 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. Longpré 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”.⁴⁴ Komentując ten fragment E. Longpré twierdzi, że „dzięki poruszeniu przez Ducha Świętego i pod wpływem daru mądrości dusza doświadcza tej obecności Trójcy Świętej”.⁴⁵ To wyjaśnienie podaje E. Longpré przy omawianiu ekstazy, która polega na doznawaniu słodczy miłości. W każdym razie E. Longpré 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. Longpré 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”.⁴⁶ Nie może wyjaśnić swej ekstazy, lecz — dodajmy — tym bardziej niełatwo jej wyjaśnić to doświadczenie, które *per raptum* jest jej udziałem. Możemy jednak tę opinię św. Bonawentury o ekstazie

⁴³ *Coll. III in Hex. 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. Cyt. za E. Longpré, jw. 1839.*

⁴⁵ *Sous la motion très forte du Saint-Esprit et l'influence du don de sagesse... l'âme expérimente cette présence de la Trinité et acquiert le sens parfait de Dieu. E. Longpré, jw. 1839.*

⁴⁶ *Nec ipsa anima possit comprehendere nec aliis explicare. Coll. XX in Hex. n 10. E. Longpré, jw. 1828.*

związać z poznaniem *per raptum*. Sam E. Longpré opisując poznanie *per raptum* odsyła 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”.⁴⁷

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.

4. Cechy mistycznego poznania „per raptum”

Poznanie *per raptum* według św. Bonawentury, różni się od kontemplacji i ekstazy. Polega ono na „podniesieniu” — *elevatio*, na takim wchłonięciu duszy przez Boga, że staje się ona maksymalnie do Boga podobna. To wchłonięcie duszy przez Boga nie zmniejsza 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 dość krótko, niekiedy nawet godzinę, i jest biernym doświadczeniem obecności w nas Trójcy Świętej: *effectus divinus... intrat ipsam animam et ei est praesens* — „skutek Boski wnika w duszę 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 Avili 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 Bogu (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 upodabniającej 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

⁴⁷ *Brevil.* p 5 c 7. W: *Tria opuscula*, 138.

per raptum jest przecież 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 sa 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 doznawanie. To doznawanie zawiera w sobie etap *amplexus*, lecz 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 problem 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 osłabić 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*.

IV. Apofatyczna budowa opisu doświadczenia Boga „per raptum”

1. Cechy apofatycznego 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 przeciwstawienie dwu najbliższych wobec siebie i odrębnych rzeczy, lecz kontrastowanie przez odnoszenie czegokolwiek do jednego punktu wspólnego, nazywanego aksjomatem w danej grupie odbitek, pojęć, zadań czy nawet idei. To kontrastowanie, stanowiące dialektykę, tak dalece zatrzymało uwagę, że badano głównie różnice między bytami, a z czasem tylko związki między bytami zapomi-

nając o bytowej zawartości każdego bytu. O badanie tej bytowej zawartości rzeczy upomniał się Arystoteles. Zaczął indentyfikować 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. zimno i ciepło, 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 formuluje się więc metoda apofatyczna, której pełną wersję wypracował i zastosował w swych dziełach Pseudo-Dionizy, korzystający 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 w ten sposób uzyskując 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. zimno — ciepło. 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. Każda rzecz określa jej odniesienie do Absolutu. W neoplatonizmie klasycznym jest to relacja odległości, w neoplatonizmie średniowiecznym jest to relacja podobieństwa.

2. Apofatycznie ujęty w tekstach św. Bonawentury proces religijnego rozwoju ludzi

Św. Bonawentura, podobnie jak św. Anzelm z Canterbury, apofatyczny sposób uzyskiwania pojęć uważa za wierny opis 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 za 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, która z kolei przynosi się do władz i pamięci. Poszczególne władze doskonalili zespół cnót własnych, towarzyszących łasce uświęcającej. Gdy dusza współpracuje z cnotami wlanymi 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 tym całym 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 chorów anielskich.

Proces uzyskiwania podobieństwa do Boga jest apofatyką w tym ciągłym poznawczym porównywaniu się duszy z ideałem danego etapu, a przede wszystkim z Bogiem. Jest też swoistą apofatyką w sensie realnego stawania się danym ideałem, absolutem czy efektem przebytej drogi. Ostatecznie w poznaniu *per raptum* dusza staje się wprost podobna do Boga.

3. Apofatyczne momenty opisu doświadczenia mistycznego „per raptum”

Najwyższy etap życia ludzkiego mistycznego — nagle i niezwykle doznanie przez duszę doświadczalnej, a więc bezpośredniej obecności w

niej 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 poznania, 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 z kolejnymi ideałami poszczególnych stopni rozwoju i z aniołami, którzy są odblaskiem coraz wyraźniejszego obrazu Boga, i że dusza swym własnym wysiłkiem wspomaganym przez Boga staje się danym ideałem, częstką podobieństwa. Cały proces kontemplacji i później ekstaza pozwalają jej zakosztować słodczy spodziewanego bezpośredniego spotkania.

W etapie *per raptum* dusza nie przybliżyła 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 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 doświadczone 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 np. jest człowiek. Powinien on być pełnią pokory i umiłowania ludzi, gdyż taki jest skutek pełnego spotkania duszy z Bogiem, spotkania owocującego efektem porównania.

E. Longpré zwraca uwagę tylko na teologię negatywną, występującą w opisywanej przez św. Bonawenturę teorii ekstazy. Ta negatywna teo-

⁴⁸ *Le rapt ... imprime dans l'âme un grand sentiment d'humilité et de condescendance envers le prochain*. E. Longpré, jw. 1840.

logia, dosłownie stanowiąca etap ujęcia apofatycznego, jest w tekstach E. Longpré nazwą jednak całej apofatyki.

E. Longpré 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 eo 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. Longpré dodaje, że dusza wznosi się do Boga bardziej na drodze negacji niż afirmacji.⁴⁹ 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 z 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.

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 do-

⁴⁹ *Pour se disposer à amour extatique, l'âme doit briser avec tout ce qui n'est pas Dieu et se laisser elle-même ... Il est utile à l'âme de s'élever à Dieu plus par voie de négation que par voie d'affirmation: ... Iuvat autem industria in hoc exercitio ut homo dicat: Non est hoc Deus, nec est hoc, etc., per negationem et ablationem, ut sculptentes faciunt, non per appositionem*. E. Longpré, jw. 1826.

znaniem 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 upodabniając 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 doświadczenia 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. Intelkt nasz zatem jest w stanie w pełni uchwycić swe przedmioty jedynie dzięki idei czystego, totalnego i absolutnego bytu; obecność w nas idei tego, co doskonale i absolutnie, 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”.⁵⁰

Dodajmy też, że św. Bonawentura uważa drogę negacji za najznakomitszy sposób wznoszenia się duszy do Boga.⁵¹ 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 owym *apex mentis*? Sposób poznania nie jest fotografią bytowania. A może — nawet zgodnie z wielkością dróg ukazywanych przez św. Bonawenturę — Bóg prowadzi ludzi do swej miłości drogą, której nie ujmuje neoplatońska apofatyka.

⁵⁰ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, 328.

⁵¹ *Hic est nobilissimus elevationis modus (= via negationis) Tripl. via, c 3 n 13. Za E. Longpré, jw. 1792.*

KAMIL BÉRUBÉ OFMCap.

(Filozofia chrześcijańska według Rogera Bacona, Waleriana Magniego i św. Bonawentury)

Omówię dwa nurty filozofii chrześcijańskiej pochodzenia franciszkańskiego bardzo blisko związane ze św. Bonawenturą. Jest to filozofia chrześcijańska Rogera Bacona, bezpośredniego przeciwnika św. Bonawentury, oraz filozofia Waleriana Magniego, jego ucznia.

Według Rogera Bacona nie ma mądrości doskonałej poza teologią. Mądrość ta zawarta jest w Piśmie św., ale powinna być wyjaśniana przez filozofię, która została objawiona Patriarchom i Prorokom w tym samym czasie, co Pismo św. Co więcej, Bóg chciał, aby filozofowie pogańscy byli prekursorami Objawienia chrześcijańskiego, ujawniając im wiele prawd wiary chrześcijańskiej. Filozofowie ci byli również mędrcami, ludźmi oddanymi kultowi cnoty i wiedzy, oderwanymi od przyjemności, honorów i bogactw, dążącymi do wiecznej szczęśliwości.

Rola filozofii jest podwójna: ma odkrywać dosłowne znaczenie Pisma św. i porządkować zasady teologii. Ażeby zrozumieć tę zadziwiającą teorię należy wiedzieć, że Bacon obalił arystotelesowską koncepcję nauki. Na początku były nauki najprostsze, które dały początek naukom bardziej złożonym aż do powstania najbardziej złożonej nauki, jaką jest metafizyka i ostatecznie etyka. I tak samo, jak etyka filozoficzna opiera się na badaniach metafizycznych, tak etyka chrześcijańska bazuje na rozpatrywaniu prawd religii chrześcijańskiej.

Cały problem filozofii chrześcijańskiej polega, według Bacona, na zapewnieniu ciągłości filozofii i teologii z jednoczesnym broniem wyższości teologii nad filozofią, czyli wiary nad rozumem.

Filozofia ta musiała być dziełem filozofów chrześcijańskich. Bacon nazywał tę filozofię kompletną, ale równie dobrze można ją nazwać filozofią chrześcijańską.

Tak więc wiara jest nowym rodzajem filozofii, ale filozofii, która wywołując się z filozofii pogańskiej, idzie znacznie dalej. Powinna ona podejmować więcej spraw, niż sprawy boskie. Bacon nie waha się powiedzieć, że filozofowie chrześcijańscy powinni tak traktować filozofię, jakby została stworzona, aby służyć teologii.

To, że filozofowie chrześcijańscy powinni ubogacać filozofię pogańską, wynika z wiary, z Pisma św. i Ojców Kościoła, którzy są biegli w filozofii i mówią również jak filozofowie.

Bacon twierdzi, że artykuły wiary chrześcijańskiej nie powinny przeszkadzać w dowodzeniu, ale że jest wiele prawd, które mają wspólne racje, które mędrzec przyjąłby z łatwością od innego, chociaż on sam ich nie zna. Filozofów nie dziwi więc obowiązek podnoszenia filozofii do poziomu spraw boskich, prawd teologii i Ojców Kościoła, ponieważ filozofia i teologia mają wiele punktów stycznych.

Walerian Magni był kapucynem z Mediolanu, znanym jako misjonarz, dyplomata, radca polityczny, filozof i uczony. Urodził się w roku 1586, zmarł w roku 1661. Posługiwał się będąc drugim wydaniem jego dzieła *De luce mentium et eius imagine, ex sanctis Patribus Augustino et Bonaventura* wydanym w Wiedniu 1646 r. i jego *Opus philosophicum* wydanym w Warszawie w 1660.