

UWAGI NA TEMAT MISTYKI W BOSKIEJ KOMEDII DANTEGO

O średniowieczu myślimy obrazem gotyckich katedr, rytmami gregoriańskich melodii, problematyką trudu życiowego Krystyny, córki Lawransa. Myślimy dobrze. Uzupełniamy to pragnieniem zrozumienia tomizmu i jednocześnie dostrzegamy w sobie radość, że uchwyciliśmy sens dziejów okresu Tomasza i Tempier¹, Bonawentury i Abelarda², okresu utworów: *Beniamin Maior* i *Roman de la Rose*³.

Pomyłka i niezasłużona radość. Uchwyciliśmy myślowo nieliczne wydarzenia, które dokonały się w średniowieczu. Sens epoki leży głębiej, u źródeł tych wydarzeń. Źródła wyznaczają ich bieg i charakter. By dostrzec do źródeł, trzeba najpierw znać wydarzenia. Pamięć je zbiera.

Malowidło powiększa się i niepokoi, bo wyobraźnia przenosi tu słuszenie, a często anachronicznie wydłużone postaci El Greca, grzmoty klątw, widma zapalonych stosów. Człowiek jawi się we włosiennicy i smutny. Średniowiecze, które straszy.

Przychodzi myśl, że dopiero sprawiedliwe odrodzenie daje człowiekowi prawo do uśmiechu, przypomina godność i pozycję w świecie. Pozwala żyć.

Sądy pobieżne i błędne.

Analiza wydarzeń średniowiecza mówi o nieprawdopodobnym wymiarze wszystkich wtedy przedsięwzięć. Krucjaty, architektura, summy. Jakiś uniwersalizm wielkości, rozmachu twórczego, tęsknot, błędów i ortodoksji.

Wydarzenia uwarunkowane są odziedziczoną, lecz przede wszystkim wytwarzaną kulturą. W niej więc jest źródło wydarzeń, jakaś dominanta, która zbudowała także i atmosferę średniowiecza, nurt zasadniczy, z którego wypływa wszystko, nawet człowiek.

¹ Chodzi tu o zaznaczenie kontrastu poglądów. Tempier, arcybiskup Paryża potępił tezy Tomasza z Akwinu.

² Teoretyk uporządkowanej miłości przeciwstawiony człowiekowi, który przeżył chaos miłości; por. E. Gilson, *Abelard i Heloiza*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1956 i zamieszczony tam piękny wykład Gilsona pt. *Filozofia średniowiecza a humanizm*, s. 276—296. Wykład ten drukowany jest także w „Życiu i Myśli” (1956) 4—5.

³ Dzieło naukowe na temat szczytowych dostrzeżeń ludzkiego ducha w dziedzinie mistyki i popularne w średniowieczu dzieło laickie, które można by dziś nazwać romanssem.

Trud zapytań wykazuje, że sensem kultury średniowiecza jest dążenie w górę, jak najdalej, do końca bytu, w sam Byt. Dąży człowiek, jego postępowanie i wytwory, wielkość zrozumień, najtrafniej pojęte uspołecznienie, bo powiększenie siebie o Boga.

W tym leży cała problematyka odrębności średniowiecza. To jest dominanta epoki masowego maksymalizmu. To jest ten nurt, z którego wyszła kultura najdziwniejsza i tak bardzo naturalna, bo z człowiekiem, powszechnie zgadzającym się na to, by oddać w sobie pierwsze miejsce Bogu.

Nielatwo to zrealizować. Potrzebny tu wysiłek i rozmach, prawy rozum i ochotna wola, świadomość, że musimy iść drogą Dantego w Wergilim aż do spotkania z Beatrice, która poprowadzi dalej, do Bernarda i tam, gdzie „fantazja może nie nadąży”, w „Miłość co wprawia w ruch słońce i gwiazdy”⁴.

Zawsze od nowa stają przed człowiekiem problemy, które spotkał Hiob i Dawid, Augustyn i Sartre. I zawsze staje konieczność zrozumienia, że w szersze światy niż filozofia prowadzi człowieka Bóg, który ofiarowuje przyjaźń człowiekowi, gdy ten zwróci do Boga ochotną wolę w rozumnej miłości.

O tym Dante mówi w *Boskiej komedii*. Na tym polega nie tylko odrębność, lecz głębia i prawda średniowiecza, sens jego wertykalizmu i gregoriańskich melodii, życie człowieka w symbolu Krystyny. Dante ukazuje pełne życie człowieka. Jego pęd wzwyż i upadki, przemyślenia i bezradność, tragizm faktu, że jest *compositum* i piękno znalezienia szczęścia w Pełni Bytu, dotarcie rozumem i wolą do Boga i powiększenie się o szczęście Boże. Szczęście, jako dobro, rozlewa się: człowiek człowieka uczy drogi. A Bóg na każdy wymarsz odpowiada przyjaźnią.

Dante opowiada o sposobach zawarcia tej przyjaźni, o sprawach i troskach człowieka, o sprawach i troskach Boga, czyli o porządku natury i porządku Łaski. A wszystko układa według drogi, którą indywidualnie i na swój sposób odbywał Bernard, Ryszard, Tomasz.

A jak ją odbył Dante? Stawiam tezę:

Dante: a) w przekazanej nam wiedzy o mistyce pokazuje syntetycznie styl różnych systemów mistyki średniowiecza,

⁴ Tekst według tłumaczenia E. Porębowicza, Dante Alighieri, *Boska komedia*, Warszawa 1921; por. *fantasia qui mancò possa, l'Amor che move il sole e l'altre stelle*, *Raj* 33, 142, i 145, z Dante Alighieri, *La divina commedia*, Giulio Einaudi, editore, 1954, *Parnaso italiano*, t. II. (Wszystkie teksty Dantego podane są według tych dwu pozycji. Przyjmuje się więc skrótowe cytowanie, np. Porębowicz, *Raj* 33, 142 dla tekstów polskich i Dante, *Raj* 33, 142 dla tekstów włoskich).

b) dla jego poematu żaden z systemów nie jest konstytutywny. Wskazuje na to analiza wątków mistycznych *Boskiej komedii*. Należy przyjąć, że rozwiązanie problemów mistyki poematu wyznaczone jest przez koncepcję inną, której Dante mógł sobie nie uświadamiać, która jednak jest jego osobistym sformułowaniem wiedzy o drodze do Boga.

* * *

Przez mistykę należy rozumieć głębokie życie religijne człowieka, gdy człowiek prawym rozumem i ochotną wolą oddaje siebie transcendentnemu i osobowemu Bogu (porządek natury), a Bóg na ofiarną decyzję człowieka odpowiada przyjaźnią (porządek Łaski) udzielając człowiekowi konkretnie co do przedmiotu pełni naturalnego poznania nadnaturalnych spraw Boga, co do sposobu specjalnie powodując całkowite zrozumienie prawd o Bogu, oczywiście na miarę naszej natury. To powodowanie jest nadprzyrodzone i nie jest dawane ludziom powszechnie. Dawana jest wszystkim miłość. Przewaga miłości decyduje o świętości. W każdym razie nie może być mistyki bez świętości. Może być jednak niekiedy świętość bez mistyki, czyli bez tej w głębokim życiu religijnym przewagi poznania nad miłością. Przewagi nie co do ilości, lecz co do akcentu, czyli cechy duchowości.

Można więc powiedzieć krótko, że w życiu mistycznym Bóg przynosi człowiekowi specjalne wiadomości o sobie, skłoniony ofiarowaną sobie całą miłością, która rozwinęła się w człowieku przez współpracę z Miłością otrzymaną. Znaczy to jednak tylko tyle, że w mistyce, czyli w dziedzinie swoistych stosunków Boga i człowieka, stosunków polegających na nadprzyrodzonej przyjaźni Boga i duszy z tą właśnie charakterystyczną cechą przewagi poznania nad miłością, takiego poznania, które osiąga naturalną pełnię co do przedmiotu, a dokonuje się co do sposobu bez udziału władz poznawczych człowieka jako czynnych lecz tylko przyjmujących⁵, że w tej dziedzinie chodzi z jednej strony o sprawę wiedzy o Bogu, z drugiej o sprawę doświadczenia Boga. I głównie o sprawę doświadczenia Boga, co jest potem racją, powodującą zrozumienie prawd o Bogu.

Rozwiązania tradycyjne dotyczą sprawy posiadania wiedzy o Bogu inaczej niż przez zmysły. I stąd sprzeczny. Sprzeczny słuszny z pozycji realizmu i empiryzmu poznawczego. Oczywiście Augustyn i mistycy neoplatonizujący powiedzą (ujmując to w terminach tomistycznych), że intelekt możliwościowy człowieka może odebrać od Boga wiadomości z pomi-

⁵ Powtarzam w tym skrócie definicję mistyki, podaną w artykule M. Gogacza, *O przedmiocie metafizyki w XII w.* (z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu), „Roczniki filozoficzne”, t. V, z. III (1957), s. 65.

nięciem intelektu czynnego. I że to jest właśnie sposób nadprzyrodzony. Dodajmy, że to jest bardziej sposób kartezjański i anielski: znajduwanie w sobie treści, chociaż nie są uzyskane przez zmysły i chociaż nie zostały przez nas wytworzone. Na to zgodziłby się Platon. Nurt realizmu poznawczego nie przyjmie tych rozwiązań. Nie znaczy to jednak, że nie jest w ogóle możliwe otrzymanie wprost od Boga wiedzy o Nim poza drogą poprzez zmysły i w tym jeszcze życiu. Taka możliwość nie mieści się w ujęciach postawy empiryzmu i realizmu, w których mieści się doskonale teza o spowodowaniu przez Boga całkowitego zrozumienia wiedzy o Nim. To jednak jest inna zupełnie sprawa niż doświadczenie Boga.

Najwięcej zdań sprzecznych wywołuje sprawa doświadczenia mistycznego. Sprowadza się na ogół do tego całą mistykę. Taka jest zresztą sugestia św. Tomasza i mistyków⁶. Sugestia słuszna. Zawsze jednak doświadczenie Boga rozumiano jako wiedzę, jako otrzymanie tej wiedzy poza normalną drogą poznania zmysłowo-umysłowego, jako więc intuicyjny kontakt z istotą Boga. To budziło sprzeciw i na tym polegał błąd. Tymczasem doświadczenie Boga jest doświadczeniem istnienia Boga. A istnienie według prac Gilsona⁷, Krapca⁸ i innych współczesnych metafizyków tomistycznych nie jest ujmowane w pojęciu lecz w sądzie egzystencjalnym. Zanim dokona się poznanie pełne, czyli z wytworzeniem pojęcia, następuje „styk dwu istnień”, podmiotu poznającego i istniejącego poza mną przedmiotu. Słusznie twierdzą mistycy, że doświadczenie Boga jest niejasne. Jest tylko jakoś ujęte. Owszem jest bowiem sądem, że Bóg jest. Niczym więcej. Nie jest pojęciem, które ujmuje treści. Jest tylko doświadczeniem, ujętym w przekonaniu, że doświadczam istniejącego Boga, doświadczam intelektualnie, chociaż nie pojęciowo, bo nie ujmuje treści, istoty. Nawet nie wiadomo, czy przekonanie uzyskuje formułę sądu egzystencjalnego. Ta interpretacja pokazuje, że można doświadczyć Boga wciąż jeszcze w ramach naturalnego poznania, chociaż właśnie w sposób nadprzyrodzony. Nie przed każdym człowiekiem staje Bóg w taki sposób. Można jednak doświadczyć istnienia Boga. Mówią o tym wiarygodni mistycy⁹. Jest to możliwe nawet w ramach realistycznej teorii poznania, w ramach więc sensowności naukowej¹⁰.

⁶ Zobacz np. u ks. J. Majkowskiego, „mistyka jest poznaniem jakby doświadczalnym Bóstwa”, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki filozoficzne”, t. II — III (1949—50), s. 174; *cognitio quasi experimentalis Dei*, Tomasz z Akwinu, *In IV libros Sententiarum*, 14, 2, 2, 3.

⁷ *L'être et l'essence*, Paris 1948.

⁸ *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak”, 28 (1951), s. 108—125; *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego*, „Collectanea Theologica”, 28 (1957), s. 303—381.

⁹ Znane jest np. zaufanie Bergsona do mistyków.

¹⁰ Zagadnienie doświadczenia mistycznego jest omówione w osobnym studium pt. *Mistyka a poznanie Boga*.

Można też uzyskać pomoc w pełnym zrozumieniu objawionych prawd o Bogu. Wtedy jednak stawia się w mistyce inny zupełnie akcent. Wtedy chodzi o sprawę ujęcia istoty Boga, jego natury, o zespół pojęć, o wiedzę, o zrozumienie, a nie doświadczenie. Jest to już jednak dziedzina kontemplacji.

Poznanie mistyczne należy wciąż do poznania naturalnego, czyli zgodnego z naturą ludzką. Co do przedmiotu jest naturalne, co do sposobu nadprzyrodzone. Po śmierci dopiero nasze poznanie naturalne przyrodzone, czyli naturalne także co do sposobu, i nasze poznanie naturalne nadprzyrodzone stanie się poznaniem nadnaturalnym, przekraczającym przyrodzone możliwości natury ludzkiej.

Jest to wciąż mistyka w sensie ścisłym, doświadczenie Boga, dziedzina swoistych stosunków Boga i człowieka, osobiste o wielkiej intensywności przeżycie stosunku do Boga¹¹, dążenie człowieka do zjednoczenia z Nieśkończonością w sposób wewnętrzny i tajemniczy¹², połączenie duszy z Bogiem w tym jeszcze życiu przez kontemplację i akty doskonałości¹³, głębokie życie religijne. Wiedzę o tej mistyce nazywano w średniowieczu mistyką teoretyczną¹⁴. Należy nie mylić tego z mistycyzmem, który chociaż u Bricouta¹⁵ znaczy to samo co mistyka, teraz już coraz częściej oznacza raczej mistykę fałszywą. Jakieś poznanie *quasi* specjalne, nie oparte na świętości.

¹¹ Jest to definicja K. Górskiego, „przeżycie osobiste stosunku do Boga o wielkiej intensywności”, *Stan badań nad dziejami mistyki w Polsce*, „Nasza Przyszłość”, t. III, s. 247.

¹² *Une tendance qui porte l'homme à s'unir à l'Infini d'une manière intime et secrète*, M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, wyd. 6, Paris 1934, t. I, s. 226.

¹³ *L'ascension surnaturelle de l'âme et son union avec Dieu dans la vie présente par la contemplation et différents actes de l'état de perfection*, A. Mignon, *Les origines de la scholastique et Hugues de saint Victor*, t. II, Paris 1895, s. 327; por. Me ger, *Mystik*, „Lexikon für Theologie und Kirche”, Freiburg im B. 1935, t. VII.

¹⁴ De Wulf rozróżnia w średniowieczu mistykę teoretyczną i praktyczną. Praktyczna jest bardzo bliska religii, teoretyczna jest wiedzą: *la description des rapports de communication directe entre l'âme et Dieu et l'explication de l'ordre universel par cette union*, M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* wyd. 2, Paris 1905, t. VI, s. 226 (ze względu na uwagi o mistyce zacytowano świadomie wydanie starsze). Wiedzę o mistyce, czyli mistykę teoretyczną nazywa też de Wulf mistyką naturalną, filozoficzną w przeciwstawieniu do nadnaturalnej, praktycznej.

¹⁵ *Mysticisme, mystique, mystère, ces divers mots, qui dérivent du grec μύω fermer, être fermé, évoquent l'idée de quelque chose de secret, qui échappe plus ou moins à la claire raison et qui ne peut être clairement divulgué ou exprimé*. J. Bricout, *Mysticisme*, „Dictionnaire pratique des connaissances religieuses”, Paris 1926, c. 1253, t. IV.

Należy więc zwrócić uwagę na fakt, że do poznania właściwego mistyce nie dochodzimy własnymi siłami. Bóg pomaga, gdy już przez chrzest przyjdzie do człowieka i potem zaproszony specjalnie jako Przyjaźń, by przejąć oddaną sobie miłość, a tym samym powiększyć ją przez połączenie ze swą miłością, czyli z Sobą. Połączenie oczywiście na sposób przyporządkowania sobie człowieka tak dalece, że działa Bóg plus człowiek. Wypełnienie przyjaźnią jest jednocześnie poszerzeniem człowieka, powiększeniem go o Boga, który wchodząc do człowieka jako zaprzyjaźniona Osoba podnosi go ku Pełni Bytu, a w konsekwencji ku najmędrszym zrozumieniom, ku najszcześniejszej miłości, w sumie ku pełni owego właśnie naturalnego poznania, kończącego się u progu *visionis beatificae*.

Należy wyjaśnić, że skoro istnienie, jako przygodne w rzeczach, jest uprzyczynowane i ciągle podtrzymywane w nich przez Boga, Bóg więc pierwszy i jedynie Bóg daje wszystko człowiekowi. Daje mu też życie religijne. Ze strony człowieka — tylko zgoda na to, by przyznać to Bogu i mimo tej bytowej degradacji, właściwie pozornej, oddać Mu miłość, którą Bóg wynagradza przyjsciem do człowieka. Znajdujemy tu, że życie mistyczne w dużej części zależy od człowieka. Stwierdzamy, że mieści się ono w możliwości naszej natury, aktualizowane jednak nie przez nas, lecz przez Boga. Mówimy stąd, że poznanie mistyczne co do przedmiotu mieści się w naszej naturze, co do sposobu — przychodzi z zewnątrz.

Cechą życia mistycznego i przygotowaniem jest kontemplacja. Chodzi tu o skupienie uwagi na przedmiocie myślenia. Ćwiczenie się w tym, przygotowujące do życia mistycznego, może być jakąś ascezą, czyli rezygnowaniem, abstrahowaniem od tematów i rzeczy, które nie są tylko Bogiem i Jego życzeniem. Takie rezygnowanie chętnie doprowadza do łatwości zatrzymywania myśli przy Bogu, a z czasem przechodzi w stan wzmocniony przez Boga, w którym człowiek, pełniąc wszystkie obowiązki swego stanowiska na ziemi, zostaje przy Bogu nie tylko całą wolą i miłością, lecz i umysłem. Obrazowo można powiedzieć, że człowiek na chwilę odwraca oczy od towarzyszącego mu Boga, by popatrzeć na coś innego. Człowiek załatwi sprawę drugiego człowieka i powraca wzrokiem znów do Boga. A może się zdarzyć, że tak bardzo zajęci są rozmową Bóg i człowiek, że człowiek nie reaguje na przedstawiane mu z zewnątrz sprawy innego człowieka. Nie słyszy. Nie widzi. Nie czuje. Zmysły nie przewodzą. Dusza jest przy Bogu. Taki stan — to ekstaza. Jest ona czymś nieistotnym dla życia mistycznego. Jest w sferze zmysłów. Jest wyćwiczeniem, zewnętrznym skutkiem ascezy. Nie musi występować w życiu mistycznym. Należy jednak dodać, że inaczej ujmuje tę sprawę Bernard z Clairvaux i cała mistyka cysterska i mistyka franciszkańska, z Bonaventurą włącznie. Dla nich ekstaza jest najwyższym etapem poznania

i najwyższym znakiem doświadczenia Boga. Stoi ponad kontemplacją, jako jej wykończenie.

Kontemplacja także rozmaicie jest ujmowana w różnych nurtach duchowości, czy filozofii. W klasycznym dziele z zakresu mistyki, w *Beniamin Maior*, Ryszard ze św. Wiktora określa kontemplację, jako działanie poznawcze intelektu, który w sposób wolny i z podziwem poznaje rzeczy, wskazujące na Boga, ujawniającego w tych rzeczach swą mądrość¹⁶. Kontemplacja więc jest czynnością człowieka co do natury i co do sposobu.

Należy dobrze pamiętać, że mistyka jest taką świętością, w której przeważa, jako akcent, specjalne poznawanie Boga. Jeżeli to poznawanie rozumie się jako doświadczenie Boga, doświadczenie Jego istnienia, wtedy jest mistyka *sensu stricto*. Gdy się podkreśli w mistyce sprawę wiedzy pojęciowej, sprawę zrozumienia istoty Boga, zrozumienia udzielonego, spowodowanego przez Boga, wtedy mówi się o kontemplacji mistycznej. Oprócz tej jest zwykła, filozoficzna kontemplacja, jako czynność intelektu ludzkiego, poszukującego Boga, intelektu podnoszącego się własną siłą wysoko, aż do Boskich Brzegów, lecz wciąż w ramach naturalnego poznania i co do sposobu przyrodzonego.

Zatrzymanie się człowieka przy filozoficznej kontemplacji, przy ekstazie, przy ascezie, jest nazywane znowu mistycyzmem. Można więc dalej precyzować pojęcie mistycyzmu dodając, że mistycyzm nie tylko jest mistyką fałszywą, ale także tym się różni od mistyki, że zatrzymuje się i odnosi jedynie do środków, prowadzących do przedmiotu i celu mistyki. Nie odnosi się wprost do Boga, poszerzającego człowieka o Przyjaźń.

Przyjaźń mistyczna, Bóg w człowieku, daje pełnię naturalnego poznania. I trzeba tu silnie podkreślić, że nie ma w tym życiu przekroczenia tej pełni, z poznania naturalnego do nadnaturalnego. Dopiero in *visione beatifica* nadprzyrodzone sprawy niedostępne poznaniu naturalnemu poznamy dzięki temu, że Bóg przystosuje nasze władze poznawcze do poznawania nadnaturalnego i nadprzyrodzonego¹⁷, „twarzą w twarz”.

* * *

¹⁶ *Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*, *Beniamin Maior*, „Opera omnia”, t. 196, „Patrologiae cursus completus, series secunda”, acc. J. Migne 1855, c. 67 D, c 193 B; por. M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin Maior” Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957, s. 44—51; różne określenia kontemplacji zobacz Ch. Baumgartner, *Contemplation*. „Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique”, Paris 1952, t. 14—15.

¹⁷ Pogląd ten omówił św. Tomasz w Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda, I, IV, 49, 1, 4, c 2 i w S. Th. I, 12, 4, ad. 5. Sobór w Vienne opowiedział się za nauką św. Tomasza; por. K. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, Kraków 1921.

Struktura treściowa *Boskiej komedii*, w której Dante prowadzi człowieka przez piekło, czyściec i raj, przez całe rozmaite życie do Boga, ilustruje tę myśl, że dla średniowiecza istotne jest dążenie do Boga. Takie dążenie ma początek w pragnieniu szczęścia, a realizuje się na szerokich zrozumieniach problematyki bytu, który wyczerpuje wszystko. Gdy dojdzie się do wniosku, że pełnią bytu jest Bóg, wiadomo, że dotarcie do Niego odbyło się poprzez uniwersalizm rozumień, pozwalających człowiekowi poprawnie wartościować. Wartościowanie prowadzi do stwierdzenia, że i źródłem bytu jest Bóg. Uznanie tego jest w konsekwencji rozpoczęciem marszu w stronę Boga. Następuje pogłębienie życia religijnego, które może objąć ludzi tak powszechnie, że mistyka staje się cechą zasadniczą i podstawowym nurtem kultury okresu. Tak było w średniowieczu. Bez mistyki nie można średniowiecza zrozumieć, ani jego architektury, filozofii, muzyki, ani *Boskiej komedii*.

W marszu do Boga można się jednak zatrzymać na którymś etapie. I można dalej nie pójść. Wtedy jest tragizm życia, bo stawianie sobie fikcyjnych celów ostatecznych, albo niemożność odejścia od celu, który był etapem. Wtedy pojawiają się przeciwstawienia: Bonawentura — Abelard, *Beniamin Maior* — *Roman de la Rôse*.

Bóg pomaga iść do siebie. Pomaga przez dawanie zrozumienia, albo przez dawanie miłości. Zrozumienie powiększa Miłość, albo przychodząca najpierw miłość ułatwia zrozumieć. Jawi się w tym sformułowaniu bliżej stosunek mistyki do świętości. Świętość jest stałą, poprzez wolę, łącznością z Bogiem. Ściśle więc biorąc — osiągnana tylko w widzeniu uszczęśliwiającym. W szerszym znaczeniu może być orzekana o człowieku, który w tym życiu idzie z Bogiem do Boga. Byłaby więc częściowo, co do znaczenia, tym samym co mistyka, a więc głębokim życiem religijnym, z tą jednak różnicą, że w mistyce zawsze, jako akcent, pierwszy jest moment poznawania, wtórny — miłość. Świętość zawsze się mierzy ilością miłości, którą człowiek dał Bogu. Mistykę mierzy się ilością rozumień, a najbardziej doświadczeniem Boga. Mistyka i świętość — to dwa ujęcia głębi życia religijnego człowieka.

Widzi się w mistyce, z racji pierwszeństwa rozumień, że przeważa tu element kontemplacji. Może się zdarzyć, że ktoś zostanie tylko przy poznawaniu, a nie dołącza do niego równie dużo miłości. Wtedy kończy się mistyka, pozostaje mistycyzm, lub wiedza o mistyce. Wiedza o mistyce jest nauką, omawiającą taki właśnie specjalny, w antropologii filozoficznej i metafizyce szczegółowej, stosunek człowieka do Boga.

Można tu już ustalić, że Dante miał wiedzę o mistyce. Taka wiedza, chociaż jest czymś innym od życia religijnego, może być jednak drogą także do Boga.

Ze względu na postawioną definicję mistyki, należy przyjąć podział materiału dotyczącego mistyki w *Boskiej komedii* na dwie części: w jednej znajdzie się zdanie:

A już wtórzyła pragnieniu i woli,
jak koło, które w parze z kołem krąży,
Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy¹⁸.

W drugiej części — reszta poematu. W tej ostatniej jest to wszystko, co człowiek sam przedsięwzięje w drodze do Boga (porządek natury), w poprzedniej — odpowiedź Boga (porządek Łaski). Dante wyrównał zacytowanym zdaniem cały brak równowagi w mistyce *Boskiej komedii*. Omówił szeroko człowieka. Omówił całą kulturę. Zapomniał jednak o tej prawdzie tomistycznej filozofii bytu, że skoro Bóg bezpośrednio podtrzymuje istnienie każdej rzeczy, bezpośrednio i zawsze jest przy tej rzeczy. Stąd nasz niepokój metafizyczny i początek szukania Boga. Bóg poza tym przez Łaskę wchodzi do człowieka i Sam sprawia wszystko. Udział człowieka polega na wyrażeniu zgody. Nie pamiętając o tym, musiał Dante wprowadzić szereg osób, które go nie tylko akcydentalnie prowadziły przez życie do Boga¹⁹.

Dante więc z tej racji nie jest w mistyce tomistą. Może częściowo w podkreśleniu momentu społecznego, czyli że jest fakt wzajemnej pomocy ludzi w drodze do Boga.

Według tomizmu Bóg posługuje się człowiekiem, lecz akcydentalnie. W *Boskiej komedii* widzimy jednak, że to Bernard rzeczywiście prowadzi Dantego²⁰, przedtem Beatrice²¹, chociaż czerpie światło nie z siebie²². Bóg w takim ujęciu jest elitarny. A to jest cechą neoplatonizmu²³. Cechą neoplatonizmu jest także szereg pośredników.

Do Boga jednak Dante tęskni i dlatego zdąża w górę. Po stopniach idzie coraz wyżej. Od nieszczęść i win, aż do Miłości. Ta tęsknota, która

¹⁸ *Ma già volgeva il mio disio e il velle, Si come rota ch'igualmente è mossa, L'Amor che move il sole e l'altre stelle*”.

Dante, *Raj* 33, 143—145.

¹⁹ *Wergili... io sarò tua guida*, Dante, *Piekło* 1, 113; „Ja ci będę przewodnikiem” to zdanie wzięte z tłumaczenia A. Świdorskiej, *Boska komedia*, Kraków 1947, *Piekło* 1, 119. „Io son Beatrice, che ti faccio andare”, Dante *Piekło* 2, 70; „Jestem Beatrycze... tu zesłana”, Świdorska, *Piekło* 2.70. *Credo veder Beatrice, e vidi un sene*”, „Oto w jej miejscu stał mąż siwobrody”, Porębowicz, *Raj* 31, 59.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Beatrice tutta nell'eterne rote fissa con li occhi stava*, „Zapamiętała w kół wieczystych zorzy stała Beatryx”, Porębowicz, *Raj* 1, 64.

²³ Nauka Plotyna o emanacji, o wypływie hipostaz z Absolutu; por. B. Jasiński, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, Warszawa 1917.

jest atmosferą mistyczną *Boskiej komedii*, mówi o jawiącym się poprzez obrazy poematu, jego estetykę i erudycję, poprawnym rozumieniu przez Dantego właściwego życia religijnego, w konsekwencji — mistycznego. Jedno ostatnie zdanie poematu ratuje Dantego.

Dante poza tym ma szeroką wiedzę o mitycyce. I to na swoją korzyść. Prowadzi bowiem akcję *Boskiej komedii*, zbliżanie człowieka do Boga, właśnie poprzez pośredników, poprzez Wergilego, Bernarda, Beatrice. W najgłębszym jednak nurcie, tym, który można uzasadnić strukturą *Boskiej komedii* tak odczytanej, że ostatnie zdanie poematu (o Bogu) przeciwstawia się całemu poematowi (o człowieku), Dante idzie nie po drodze Tomasza, Bonawentury, czy wiktorynów²⁴. Idzie własną drogą samodzielnego rozumienia mistyki jako tęsknoty za Bogiem. Tęsknota do Boga jest istotą modlitwy. Modlitwa jest podstawą, na której rozwija się mistyka i świętość. Modlitwa tęsknoty jest aktem zgody na przyjęście Boga. Bóg dzięki tęsknocie człowieka przychodzi. Wtedy zaczyna się poprawne i trudne postępowanie ku zawarciu przyjaźni z Przyjaźnią.

II

Bernard z Clairvaux nawiązał²⁵ w swych rozważaniach do Augustyna. Augustyn i Bernard²⁶ oddziaływali na wiktorynów. Oddziaływał więc uchrześcijaniony platonizm i spekulacje neoplatonickie. Widoczne to jest u wiktorynów w przyjęciu stopni zbliżania się do Boga, lub grup przedmiotów, które trzeba kolejno od najniższych do najwyższych poznać kontemplacyjnie, jako warunek intelektualnego przybliżenia do Boga²⁷. Widoczne to jest i u Bonawentury²⁸. U wszystkich mistyków

²⁴ Uzasadnienie w cz. II rozprawy.

²⁵ *Wie einst Augustin, und er sagt auch nicht viel anderes als Augustin.* A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters* (b m r w) s. 70.

²⁶ *Op. cit., Dennoch ist das Paradox dass nun der grosse burgundische Mystiker und sein Freund, der Schotte Richard von St. Victor, dieser sogar in eigener schulmässiger Form, den schöpferischen Realismus Augustins erneuern und vertreten, von grosser Wichtigkeit für die weitere Entwicklung der Metaphysik gewesen.*

²⁷ *Sex autem sunt contemplationum genera a se et inter se omnino diversa. Primum itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione secundum rationem. Quintum est supra sed non praeter rationem. Sextum est supra rationem et videtur esse praeter rationem.* Ryszard, *op. cit.* 1, 6, c 70. Kulesza zwraca uwagę, że Ryszard podkreśla raczej grupy przedmiotów kontemplowanych, a mniej stopnie kontemplacji, E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora*, „Collectanea Theologica”, 12 (1931), s. 236—253, 383—405.

²⁸ Zobacz Bonawentura, *De triplici via*. „Opera omnia”, t. 8, Quaracchi 1902. *La théorie de la contemplation de saint Bonaventure doit beaucoup à celle*

do czasów Tomasza mówi się przynajmniej o trzech oczach duszy i trzech drogach²⁹. Na każdej drodze jest kilka stopni, które kolejno trzeba przejść. Ostatnie oczy, oczy kontemplacji bywają omawiane najszerszej. Tu bowiem dusza już kontaktuje się z Bogiem, już jakoś Boga doświadcza. Charakter tych doświadczeń różni szkoły. Szkoły, omawiające mistykę, rozmaicie interpretują spotkanie człowieka z Bogiem.

Neoplatonizm wypowiada się w takim stanowisku, że człowiek własną siłą, poprzez etapy idzie do Boga. Bóg czeka na szczycie drogi i bytów. To jest podejście mistyki naturalistycznej. I ciekawe. Pomimo, że tak zaciążyła atmosfera naturyzmu na mistyce średniowiecza poza tomiścyczną, jednak mistyka ta utrzymała się w granicach ortodoksji. Przyjmuje bowiem jednak, wbrew Plotynowi i neoplatońskim spekulacjom, że i Bóg idzie do człowieka przywołany albo pragnieniem woli, albo naszą potrzebą poznawania. Lecz aby to wyjaśnić, ustala ta mistyka stopnie, na których spotyka się Bóg i człowiek. Stopnie, które koniecznie trzeba przejść i to nie w znaczeniu psychologicznym, czy ascetycznym, lecz w znaczeniu ontycznym.

Stopnie te, jeżeli nie są sprawą ontycznych akcentów, dotyczą albo strony umysłowej człowieka, albo wolitywno-emocjonalnej. Trzy³⁰ główne nurty interpretacyjne dają się ustalić w mistyce, odpowiednio do władz duchowych człowieka: poznawania i chcenia.

Szkoła cysterska (Bernard) i franciszkańska (Bonawentura) akcentują wolę i uczucia³¹. To łamie równowagę pełnego objęcia dążeń człowieka do Boga. Pominięty jest intelekt jako kierujący, jakkolwiek eksta-

de Hugues de Saint-Victor, P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1924, t. II, s. 271; por. M. De Wulf op. cit. 306—307. (Ciekawy jest tekst Platona w *Fedonie* 65 E — 66 A).

²⁹ Ibid.

³⁰ *La spiritualité pratique et affective qui se propose de toucher le coeur sans recourir au raisonnement, la spiritualité spéculative qui construit des théories et se préoccupe moins de la pratique, enfin la spiritualité à la fois affective et spéculative qui cultive autant le sentiment que le raisonnement*. Pourrat, op. cit., Préface, s. VI.

³¹ *L'ordre franciscain, fidèle à l'esprit de son fondateur, garda toujours des préférences pour la spiritualité affective*, Pourrat, op. cit., s. 229. „Saint Bonaventure... comme saint Bernard... il a une âme affective, beaucoup plus portée à l'amour qu' à la spéculation, Pourrat, op. cit., s. 264—265. *La contemplation n'est pas exclusivement un acte de l'intelligence; elle implique aussi un sentiment savoureux de la vérité perçue. On ne regarde pas alors Dieu, ou les choses de Dieu, d'une façon quelconque, mais avec amour, un sentiment affectueux et plein de suavité*, tekst Bonawentury z *Tract. de septem itineribus aeternitatis*, t. III, d 3, podany za L. Lejeune, *Contemplation*, „Vacant-Dictionnaire de Théologie Catholique”, III 2, Paris 1937, c. 1616—1631; por. także K. Michalski, *Myśl franciszkańska i jej wpływ na Dantego*, „Przegląd Współczesny” 57 (1927).

za, najwyższy etap kontaktu z Bogiem, jest nie tylko maksymalnym napięciem emocjonalnym, lecz także częściowo umysłowym. Równa więc ważność wszystkich władz i przewaga ekstazy, napięcia. Ważne jest wzmoczenie, uzyskiwane na drodze kolejnych ćwiczeń i wreszcie pomocy Boga. Należy bowiem przejść najpierw cztery stopnie miłości, dwanaście stopni pokory, by uzyskać pierwszy stopień poznania. Poznaje się własną nędzę i nędzę innych ludzi. Poznanie obydwu oczyszcza i prowadzi do kontemplacji. Szczytem kontemplacji jest ekstaza. Umysł przejęty podziwem dla Boga zapomina o sobie. Człowiek i Bóg to jakby powietrze i światło, powietrze zalane światłem. Powietrze zostaje, ale widzi się tylko światło³². Wiktoryni bardziej podkreślają kontemplację filozoficzną³³, a tym samym rozum i jego własną pracę, własnymi siłami. Tylko bowiem rozum kontempluje i przybliża do Boga. A o to chodzi. Resztę sprawia Bóg. Dając przewagę rozumowi nie włączają do przeżycia mistycznego całego człowieka.

Tomizm i częściowo benedyktyni (od strony praktycznej) łączą te dwa nurty w jedno przeżycie mistyczne. Nie stworzyli benedyktyni, jak Tomasz, teoretycznego systemu i wiedzy o mistryce. W systemie mistycznym św. Tomasza³⁴ cały człowiek bierze udział w przeżyciu mistycznym, jego rozum i wola. „Uważa się, że ci prowadzą życie kontemplacyjne, którzy dążą głównie do kontemplacji prawdy. Dążenie zaś jest aktem woli... ponieważ dąży się do celu, który jest przedmiotem woli. Stąd życie kontemplacyjne co do istoty działania jest umysłowe, ze względu na to, co skłania do wykonania takiego działania, jest woliwne. Wola bowiem porusza do działania wszystkie władze, a więc także umysł”³⁵.

Cały człowiek poznaje byt, jego istotę i istnienie. Poznają zmysły i rozum. Dzięki swej władzy rozumu z rozważań o istnieniu konkretów

³² Por. choćby W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1958. t. I, s. 307—310, por. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1947 i por. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1925.

³³ Cały Benjamin Maior omawia tylko kontemplację. *C'est par la contemplation que l'on arrive à la vérité*. Pourrat, op. cit., s. 159. Mimo podkreślenia roli rozumu, *l'école de Saint Victor* (przytaczam dla dyskusji za Pourrat'em, op. cit., s. 153) *s'efforça de vulgariser cette conception mixte de la science qui serait à la fois spéculative et affective, théoretique et pratique*.

³⁴ S. Th., *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. X, Romae 1899, II—II, q. 179—182.

³⁵ *Vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis: Intentio autem est actus voluntatis... quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum: quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum*, S. Th. II—II, 180, 1c.

człowiek dochodzi do rozważań o istnieniu Boga. I dalej. Poznany intelektem Bóg — Prawda, przedstawiony woli człowieka, staje się dla niej dobrem, do którego dąży. A dąży także i dlatego, że Dobro przyporządkowuje sobie wolę. Wola jest władzą pożądaną umysłową, uczucie jest władzą pożądaną zmysłową. Różnica stopnia. Pożądanie idzie za wskazaniem władzy poznawczej, cały więc człowiek zdąża w tomizmie do Boga.

Nigdzie jednak nie spotykamy u Dantego człowieka kontaktującego się z Bogiem wszystkimi władzami jednocześnie i bezpośrednio. Zawsze są stopnie. Nigdzie nie znajdujemy, że Bóg prowadzi sam człowieka do Siebie. Choćby takie teksty: „Na Beatrycę spojrzę...”³⁶. „Tak ja gestowi Beatryczy wtórzę...”³⁷. Dante poprzez Beatrice poznaje raj. Ona mu tłumaczy niebo, stopnie chwały, hierarchię duchów i zbawionych. Potem Bernard. A przedtem Wergili.

W tomizmie Bóg sam bezpośrednio kontaktuje się z człowiekiem. I tak jest rzeczywiście. Dante to wyczuwa, gdy mówi:

Czym tam był w ciele, czyli duch dobyt
Z powłok sam bieżał — ty wiesz, niebem włodne
Kochanie światłem rwące mnie w błękity³⁸.

Zwraca się Dante prawie bezpośrednio do Boga. Stwierdza, że sam Bóg „światłem porywa go w błękity”. To jest znamienne, lecz rzadkie w *Boskiej komedii*. Więcej jest jednak danych, skłaniających do rozumienia przytoczonego tekstu w ten sposób, że nie sam Bóg porywa Dantego ku sobie, lecz pociąga go piękno Boga, światło, a więc pośrednik³⁹. Takie rozwiązanie jest zgodne z atmosferą i strukturą artystyczną *Boskiej komedii*, w której nawet przytłacza system stopni i pośredników.

Można jednak przyjąć, a nawet twierdzić, że w najgłębszym swym przeżyciu religijnym, które nie jest objęte obrazem *Boskiej komedii*, Dante żyje tęsknotą za tym Bogiem, z którym można się wprost spotkać. Takie spotkanie byłoby może doświadczeniem Boga.

Dla św. Tomasza doświadczenie to nie wykracza poza możliwości natury człowieka, chociaż wymaga nadprzyrodzonej pomocy. Możliwości te mogą być zaktualizowane maksymalnie. Wtedy człowiek rozumie

³⁶ *Quando Beatrice in sul sinistro fianco vidi rivolta...* Dante, *Raj*, 1, 46.

³⁷ *Così dell'atto suo...* Dante, *Raj* 1, 52.

³⁸ *S'io era sol di me quel che creasti
Novellamente, Amor che il ciel governi,
Tu il soi, che col tuo lume mi levasti.*

Dante, *Raj* 1, 75.

³⁹ Przytoczony tekst można by też rozumieć w sensie metafizyki światła, swojej symboliki, którą tłumaczy K. Michalski, *Gnozeologia Dantego*, „Sprawozdanie PAU”, t. 47, Nr 9 (1916); por. K. Michalski, *La gnoséologie de Dante*, Kraków 1950; por. R. Guénon, *L'esoterisme de Dante*, Paris 1957.

więcej i głębiej. Zna Boga więcej i głębiej. Dąży do Niogo. Ale to wszystko sprawia Bóg.

Tomizm ujmuje metafizycznie sprawę mistyki. Po prostu opiera ją na metafizyce, uzasadnia i metafizyką wyjaśnia problemy mistyki. Metafizyką, czyli teorią bytu, a także teorią człowieka. Tak też ujmował sprawę Ryszard, drugi z wielkich wiktorynów. I trzeba sprecyzować, że raczej mówił o kontemplacji. Mówił o przygotowaniu do kontemplacji w *Beniamin Minor*, o samej kontemplacji w *Beniamin Maior*. Przy okazji kontemplacji, która jest trzecim i ostatnim, choć sześciostopniowym⁴⁰ etapem poznawania rzeczy i Boga, rozważa przeżycie kontaktu z Bogiem tylko od strony poznania, które *essentialiter* należy właśnie do kontemplacji. Podczas gdy miłość *terminative*, jako kres i cel mistyki. Tu rozumiemy, że każda świętość jest zakończeniem mistyki ortodoksyjnej.

Św. Tomasz idzie w swych rozważaniach za wiktorynami. Cytuje Ryszarda. Różni się tym, że inaczej uzasadnia mistykę, mianowicie metafizyką nie neoplatońską, lecz realistyczną i koncepcją człowieka, nie teorią struktury świata. Nie przyjmuje też jako warunku kontemplacji, światła wlanego w rozumie. Nie mówi o tym w określeniu kontemplacji⁴¹. Ryszard, chociaż w definicji kontemplacji⁴² nie mówi o świetle wlanym, ponieważ u niego kontemplacja odnosi się do całego poznania, jednak na dwu ostatnich stopniach przyjmuje konieczność specjalnego działania Bożego, którego skutkiem jest *lumen infusum* w duszy⁴³.

⁴⁰ Podaję wyczerpujące streszczenie św. Tomasza: *Richardus de Sancto Victore... distinguit sex species contemplationum: quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilibus ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilibus ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus quae imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quae humana ratione comprehendere non possunt; sexta autem est rationem, et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humane rationi repugnare videntur sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis*, S. Th. II—II, 180, 4 ad 3; por. odn. 27.

⁴¹ *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis*, S. Th. II—II, 180, 3, ad 1; *Contemplatio essentialiter consistit in intellectu, sed principium habet in effectu*, S. Th. II—II, 180, 7, ad 1.

⁴² Ryszard, op. cit., c 67 D i c 193 B; por. odn. 16.

⁴³ Por. cytowane streszczenie św. Tomasza. (Według definicji mistyki przyjętej w rozprawie działanie Boże w tym wypadku jest zgodą Boga na zrealizowanie się wszystkich naturalnych możliwości poznawczych człowieka. I jest pomocą Boga w sensie udzielenia człowiekowi nadprzyrodzonego sposobu zrealizowania tego wszystkiego w całej pełni. Sposób polega na wzmocnieniu naturalnych sił poznawczych człowieka. Inną sprawą jest kontemplacja i należy się obawiać, że Ryszard za bardzo podkreślił *divinam illuminationem*.)

Tomasz i Ryszard zgadzają się w tym, że najwyższym przedmiotem kontemplacji jest Bóg.

Tekst św. Tomasza: „Życie kontemplacyjne polega szczególnie na kontemplacji Boga. Do tej kontemplacji pobudza miłość... W życiu więc kontemplacyjnym przeżywamy radość nie tylko dzięki kontemplowaniu, lecz także dzięki miłości Boskiej”⁴⁴. Św. Tomasz więc przyjmuje fakt całego zaangażowania człowieka w kontemplacji. Stwierdza, że poznanie kontemplacyjne jest naturalnym poznaniem Boga i spowodowanym przez Boga, radość kontemplacji spowodowanej miłością Boga. Bóg zgodził się na to, by człowiek kontemplował i pomaga w tym człowiekowi. Ryszard przyjmuje wlanie światła, *divinam illuminationem*.

Dante bliższy jest wiktorynom niż Tomaszowi. Mówi bowiem o świetle: „niebem włodne kochanie, światłem rwące mnie w błękity”. Nie jest jednak tomistą ani zwolennikiem wiktorynów, ponieważ na spotkanie z Bogiem przygotowuje się przez wzmożenie uczuć.

Ku Pramiłości obróćmy oblicza,

...więc nim wyposażysz

siły, uczucie niechaj w tobie wzbierze,

i sercem memu wołaniu towarzyszy⁴⁵.

Ostatecznie Bernard doprowadza Dantego do Boga. Nurt cysterski z ekstazą i emocjonalny mistyki jest postawiony najwyżej. Uczucie przygotowuje człowieka na doświadczenie Boga. A św. Bernard ustala stopnie, stopnie pokory, jako warunku poznania i kontemplacji. Lecz dalej — uczucie, wreszcie:

Od owej chwili mój wid stał się większy,
niż ludzka mowa potrafi mu sprostać
i pamięć mdleje, grozy się ulękłszy⁴⁶.

Tak mnie zjawienie nowe zastanawia:
podpatrzeć chciałem, jako się sprzymierza
figura z kręgiem i jak się weń wjawia;

⁴⁴ *Vita contemplativa 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*, S. Th. II—II, 180, 7 c.

⁴⁵ *E drizzeremo li occhi al Primo Amore,*

....

E tu mi seguirai con l'affezione,

Si che dal dicer mio lo cor non parti.

Dante, Raj 32, 142 i 149—150.

⁴⁶ *Da quinci innazi il mio veder fu maggio*

Che il parlar nostro, ch'a tal vista cede,

E cede la memoria a tanto oltraggio,

Dante, Raj 33, 55—57.

Lecz nie wystarczał lot ziemskiego pierza.
Wtem grom mię raził; myśl w cudo się grąży,
czułem, że wola Jego w nią uderza.

Dalej fantazja moja nie nadaży⁴⁷.

Zetknięcie z Bogiem dokonuje się przy pomocy władz naturalnych. Pamięć, która mdleje, siły ziemskie, które nie wystarczają, fantazja nie nadażająca za biegiem obrazów. A myśl, wnikająca w obraz, przenika wola Boga. Wola Boga, nie myśl Boga. To jest nurt Augustyna i Bernarda.

Idźmy dalej. Dante ogląda raj. „Wylecieć na gwiazdy”⁴⁸, można tylko wizyjnie. „Mój wid stał się większy”⁴⁹. Wizja jest obrazem zmysłowym. Zmysły przecież nie kontemplują. To jest zawsze czynność intelektu. A intelekt jest poddany woli Boga. Jeżeli dalej Dante za Bernardem przygotował się do wizji ekstazą, rozumianą przez cystersów jako wzmożenie uczuć, lub intelektu *e tu mi segui con l'affezione*, to dziwią słowa: „pamięć mdleje, grozy się ulękłszy”⁵⁰, „grom mnie raził”⁵¹. Nie wytrzymują ekstazy ani władze cielesne, ani umysłowe.

W ekstazie, rozumianej na sposób cysterski, najgłębiej poznaje się Boga, a tu ekstaza nie wytrzymuje spotkania. Widoczna jest tu wewnętrzna sprzeczność nurtu emocjonalnego, którym się kierując tylko święci potrafili dotrzeć do Boga. I widoczne jest, że nurt cysterski nie dominuje w *Boskiej komedii*, tak jak nie dominuje tu tomizm ani wiktoryni.

Dante dziwnie łączy sprzeczność nurtu emocjonalnego z poglądem że ekstaza jest zawieszeniem sił zmysłowych, że działa wtedy tylko za słuchany w Boga umysł. Ale umysł jest za słaby. Za słabe są siły naturalne człowieka. Więc czyżby tylko wszystko w człowieku mógł jedynie sprawić Bóg, bez udziału człowieka? Z tej racji także Dante przestaje być cysterszem, przestaje nawet być tomistą, a dalej wiktorynem, choć najbliższy jest Bernardowi, potem wiktorynom, wreszcie Tomaszowi.

⁴⁷ *Tal era io a quella vista nova:
Veder volea come si convenne
L'imgo al cerchio, e come vi s'indova;
Ma non da ciò le proprie penne;
Se non che la mia mente fu percossa
Da un fulgore, in che sua voglia venne.
All'alta fantasia qui mancò possa,*

Dante, *Raj* 33, 136—143.

⁴⁸ *Salire alle stelle*, Dante, *Czyściec* 33, 145.

⁴⁹ *Il mio veder fu maggio*, l. c.

⁵⁰ *E cede la memoria a tanto oltraggio*, l. c.

⁵¹ *La mia mente fu percossa da un fulgore*, l. c.

Pozostaje przyjąć, że Dante czerpie swą wiedzę o mistyce ze wszystkich istniejących wtedy systemów. Wszystkie omawia. Przy żadnym jednak nie zostaje⁵². Ponieważ przyczynowość wymaga, by tylko byt dawał byt, niebyt nie może dać bytu, musiał więc Dante przyjąć osobiście i milcząco inną koncepcję mistyki i być może nieuświadomioną, która stała się przyczyną tak dziwnego rozwiązania problemu mistyki w poemacie. W nim Dante: „człowieka stojącego jeszcze w tym życiu ze stanu niedoli (wprowadza) do szczęśliwości”⁵³.

* * *

Gdy się przeczyta jakąkolwiek pracę o mistyce Dantego i potem przejrzy się *Boską komedię*, wypadnie stwierdzić, że raczej nie tak należało postawić zagadnienie. Dante jakoś głębiej i inaczej mówi o misticie. Nasza formuła wcale jej nie obejmuje. Dante czerpie ze wszystkich mistyków. Wszystkich wylicza, chociaż z różnym stwierdzeniem swojego do nich stosunku. Bliżej siebie stawia Bernarda. Ryszarda podziwia. W teorii swej mistyki zbliża się do sformułowań tomizmu. Zreferowanie tego jest jednak trudne. Nasza bowiem miara, przykładana do tak bog-

⁵² Wynikiem rozważań na temat mistyki w *Boskiej komedii* jest stwierdzenie, że Dante nie przyjmuje, jako konstytutywnego dla poematu, żadnego ze znanych mu systemów mistyki. Wszystkie włącza do *Boskiej komedii* jako wątki myślowe lub artystyczne. Nie daje żadnemu rangi najgłębszego i ostatecznego nurtu rozważań.

Rozprawa była przygotowana do druku już w 1953 roku. Jest spojrzeniem na *Boską komedię* ze stanowiska filozofii. Prof. K. Morawski w „Słowie Powszechnym” z 1954 r. wyrażał opinię, jak to formułuje W. Preisner, *Dante i jego dzieła w Polsce*, Toruń 1957, że „zgodnie z najnowszymi badaniami punkt ciężkości *Boskiej komedii* nie leży w alegorii i mistycyzmie lecz w stronie etycznej i nastrojach poetyckich. Wyodrębnienie poezji i filozofii dla oddzielnych badań nad Dantem jest... błędem metodycznym”, s. 100. Zakładając nawet, że stanowisko takie jest słuszne można raczej się cieszyć z wyników rozważań nad mistyką w *Boskiej komedii*. Są one bowiem zgodne z rozważaniami prof. Morawskiego w artykule pt. *Ideaty kulturalne, etyczne i polityczne Dantego w świetle „Convivio”, „Życie i Myśl”, 2 (1956)*. W artykule tym, jak formułuje to znowu Preisner, s. 101, prof. Morawski „podkreśla niezależność Dantego w stosunku do filozofii jemu współczesnej”. Poza tym nie znaczy to, że Dante nie sięgał do nurtów czasowo wcześniejszych, wśród których mistyka zajmowała miejsce prawie naczelne. Rozszyfrowanie tego ze stanowiska filozofii jest pracą przynajmniej pożyteczną, w każdym razie „użytkiem robionym z mądrości”. Tak zresztą Dante określił filozofię (*filosofia è uno amoroso uso di sapienza*). Wydaje się też, że rozprawa o mistyce u Dantego, przejrzana i uzupełniona, może być mimo wszystko głosem w dyskusji. (Por. E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939).

⁵³ Za Porębowiczem z Przedmowy do *Boskiej komedii*, op. cit., „... Poeta w liście do Can Grande della Scala (§ 15) pisze...”

tego w treści poematu, nie wymierza go całkowicie. Coś zostaje. I kto wie, czy nie to najważniejsze: przeżycie mistyczne, które nie daje się łatwo opowiedzieć. Stąd ustalenie wiedzy o tych wypowiedziach sprawia trudność. Nie zawsze bowiem jest w nas gotowość zrozumienia tego typu zagadnień. Nie zawsze wystarcza przygotowanie i wspólny język.

A być może, że myli właśnie język Dantego. Dobrze jednak, że o najgłębszym z przeżyć Dante napisał pięknie.
