

MISTYCZNE POZNANIE I JEGO WPŁYW NA ETYCZNĄ OSOBOWOŚĆ.¹⁾

I. Ogólna charakterystyka mistycznych przeżyć.

1. Przed intelektualną analizą mistycznego poznania²⁾ i jego wpływu na osobowość należy ze względów metodycznych ustalić treść i zakres ogólnej idei faktu mistycznego; w takim postępowaniu zawiera się wprawdzie jakaś semantyczna dowolność, lecz z drugiej strony staje się bardziej możliwa klasyfikacja zdarzeń uchodzących za mistyczne. — Niekiedy do rzędu tego rodzaju przeżyć jest zaliczane wszystko, co tajemnicze, niezwykle, irracjonalne w ludzkiej psychice; jednak ta zbyt obszerna treść w danej idei nie przyczynia się wcale do utworzenia jasnej klasyfikacji, tak samo nie byłoby rzeczą wskazaną nazywać faktem mistycznym jakiegokolwiek poznanie intuicyjne. — Wyraz »mistyczny« musi być tedy zacieśniony do oznaczenia faktów z dziedziny religijnej, ale nawet i to nie da metodycznej ścisłości, bo zakres przeżyć reli-

¹⁾ Artykuł jest fragmentem z pracy (w maszynopisie): *U podstaw integralnego personalizmu*, t. III. *U podstaw teologicznych*.

²⁾ Nazwa »mistyczny« jest pochodzenia greckiego i wywodzi się ze słowa: $\mu\acute{\omega}\nu - \epsilon\iota\nu$ — zamykać, stąd $\mu\acute{\omega}\delta\theta\eta\varsigma$ — zamknięty, tajemniczy, ukryty. Grecy nazywali wszystkie te rzeczy, mistycznymi, jakie miały związek z eleuzyńskimi misteriami. W Piśmie św. Nowego Testamentu nie istnieje wyraz »mistyczny« chociaż jest odnośny rzeczownik: $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ (Ef. 5, 32). W chrześcijańskiej szkole Aleksandryjskiej używano terminu mistyczny na określenie głębszego poznania prawd wiary, w tym znaczeniu korzysta zeń Orygenes In Jo., P. G. 14, 84. Pseudo Dionizy pisze dziełko o mistycznej teologii, wykładając w nim naukę o niezwykłym i tajemniczym poznaniu rzeczy Bożych — powaga Dionizego wpłynęła na popularność wyrazu »mistyczny« w średniowiecznej teologii, por. *Theol. Spir. asc. et mistica*, — Jos. de Guibert, Roma 1939.

gijnych obejmie również akty poznawcze rozumu dyskursywnego obok uczuć i dążeń woli. Nie każde również doświadczenie religijne może być uważane za fakt mistyczny a nawet i bezpośrednio intuicyjne poznanie Boga Stwórcy nie byłoby ściśle mówiąc »mistyczne« – o ile nie miałyby szczególniejszego charakteru.

Wielu teologów wymienia trzy główne cechy kontemplacji wlanej, która jest utożsamiona z mistycznym przeżyciem (we właściwym tego słowa znaczeniu):

1^o Dusza uświadamia sobie doświadczalnie bez pośrednictwa jakiegoś wnioskowania i nie w sposób wyobrazeniowy, lecz duchowo, że Bóg jest w niej obecny. Takie obcowanie ze Stwórcą jest pojmowane jak dar Boży stanowiący wezwanie do przyjacielskiego z Nim kontaktu.³⁾

2^o To doświadczalne i bezpośrednio poznanie Boga nie daje nowych pojęć, jest ono bowiem ogólne i niejasne, a po-

³⁾ Klasycznym przykładem jest tu opis widzenia Trójcy św. podany przez św. Teresę z Avili; pisze ona, że Bóg wówczas »zdejmuje łuski z oczu, aby dusza sposobem nadzwyczajnym« poznała Jego łaskę. Będzie to »widzenie umysłowe«, a nie przez wyobraźnię, a daje nadzwyczajną pewność, że trzy osoby Boże różnią się między sobą a mimo to są jedną wszechmocnością i mądrością. Św. Teresa zauważyła wyraźną różnicę między wiarą, a tym widzeniem, opisując, jak to dusza intuicyjnie odczuwa, że trzy osoby Boże mieszkają w jej najgłębszym wnętrzu, – *Twierdza wewnętrzna*, Kraków, 1943, s. 299–300. (Dzieła św. Teresy z Avili i św. Jana od Krzyża są cytowane wg wydawnictwa w tł. polskim OO. Karmelitów w Krakowie). W swej auto-biografii św. Teresa opowiada, jak w czasie jednej z modlitw przeniknęło ją »żywe uczucie obecności Boga« i żadną miarą nie mogła wtedy wątpić, że jest On w niej, a ona w Nim pogrążona. »Nie było to rodzajem widzenia – mówi Teresa – było to coś innego – zowią to, zdaje mi się teologią mistyczną«. Dusza wówczas »jakby wychodzi z siebie«, wola w tym stanie kocha, pamięć jest jakby zatracona, »rozum, ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa, będąc jakby przerażony wielkością tych rzeczy, które ogląda« – *Dzieła św. Teresy t. I. Życie tł. z hiszp.*, Kraków 1939, s. 142–143. Tak samo będzie pisał św. Jan od Krzyża: »Gdy więc dusza jest blisko Boga cała przemieniona w płomień miłości, w którym jej udziela się Ojciec, Syn i Duch św., czyż nie prawdopodobnym będzie powiedzieć, że już kosztuje nieco życia wiecznego«. *Żywy płomień miłości*, Kraków, 1939, s. 38.

lega 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^o Najważniejszą cechą mistycznego przeżycia będzie świadomość, że ono zjawia się nagle i nie zależy od wysiłku woli, która nie może go ani zdobyć ani zatrzymać. — Władze duchowe człowieka są jakby zahamowane, a nawet w pewnym stopniu zawieszono; dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy tj. w najgłębszych jej warstwach ściśle zjednoczenie z Bogiem. Mistycy usiłują dobrać wyrażenia, by móc przedstawić ów stan w którym Stwórca i stworzenie zespalają się z sobą w jednym działaniu.

Człowiek wówczas jest ubóstwiany i ma świadomość, że jest jakby zagubiony i zapomina o sobie mając poczucie własnej nicości; — mistyk wie, że otrzymuje przez łaskę dobro, jakie Bóg posiada z natury⁴⁾ — słusznie tu zauważa Bergson, że miłość trawiąca duszę mistyka już »nie jest poprostu miłością człowieka ku Bogu, lecz miłością Boga ku wszystkim ludziom. Z Boga i poprzez Boga mistyk kocha całą ludzkość Bożą miłością«. ⁵⁾

Z opisów zjednoczenia z Bogiem katolicki mistyk⁶⁾ nie wyprowadzi wniosków aprobujących panteizm; przekonanie

4) Bóg jak głosi T a u l e r w jednym ze swych kazań, sprawia to, że w człowieku dokonuje się przejście ze sposobu istnienia jeszcze ludzkiego, do życia na sposób Boży, z głębokich utrapień i oschłości do Bożego pokoju. Na tym stopniu człowiek jest tak ubóstwiany, że »wszystko to co wykonuje pochodzi od Boga, który w nim jest i działa, tak jest człowiek wywyższony ponad swój naturalny byt, że staje się dzięki łasce tym, czym istotnie jest Bóg z swej natury i ma w owej chwili takie odczucie, że jest jakby zagubiony, a o sobie nie wie, siebie nie spostrzega i nie doświadcza« — Z kazania na piątą niedzielę po św. Trójcy. *Sermons de Tauler* (tekst fr. tł. z manuskryptów niemieckich). Paris 1930, t. II, s. 212.

5) *Les Deux sources de la morale et de la religion* Paris, 1934, s. 249

6) Tendencje panteistyczne dosyć wyraźnie zaznaczają się u średnio-wiecznego mistyka E c k h a r t a, dominikanina (zm. 1327). — Píše on o trzech drogach otwartych dla duszy w Bogu: pierwsza polega na tym, aby szukać

bowiem o działaniu Bożej łaski i o własnej nicości tak bardzo u nich widoczne, nie miałyby sensu, o ile by dusza przestała odrębnie istnieć. Hiperboliczne w ich pismach zwroty o zabarwieniu nieco panteistycznym dadzą się wytłumaczyć wielkością rzeczy oglądanych i ogromem Bożej łaski udzielanej człowiekowi. Kiedy Bóg jednoczy się z duszą to według św. Jana od Krzyża »rozum ludzki staje się boskim przez złączenie z Bogiem«, wola również jest tak przekształcona, »że staje się wolą Bożą, kocha po Bożemu, uczyniona i zespolona w jedno z wolą i miłością Bożą«, a dusza staje się »niebiańską, nadprzyrodzoną i więcej boską niż ludzką«⁷⁾. Teksty św. Jana od Krzyża są znamienne dla wszystkich mistyków i przez

Boga pożądlwie i wielorako w stworzeniach (*mit mannigfaltigem Umtriebe, mit zehrendem Verlangen in allem Erschaffen Gott suchen*); na drugiej drodze człowiek bez wyboru i wskazówek będąc wolny, a jednak związany wznosi się wysoko aż ku niebu ponad nasze »ja« i wszystkie rzeczy (*über unser Ich und alle Dinge*); trzecia droga polega na widzeniu Boga w jego własnej istocie bez pośrednictwa (*Gott ohne Vermittelung zu sehen in seiner eigenen Wesenheit*); wówczas dusza znajduje się wewnątrz i zewnątrz, obejmuje i jest objęta, widzi i jest czymś widzianym, posiada to przez co jest posiadana (*Denn Welch wunderlich stehen so draussen wie drinnen; begreifen und umgriffen werdür; schauen und selber das Geschaute sein; halten, wovon man selber gehalten wird*) — *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* — übersetzt von Hermann Büttner, Jena, 1923, t. II, str. 102-3.

Eckhart dowodzi, że dusza bierze świat jako własny z ręki ojca: posiada świat jak syn i poznaje w Duchu św. (j. w. s. 117); mamy przemienić się tak w Boga według Eckharta i stać się z nim jedno, aby nas kochał jako część samego siebie (*es ihm möglich werde und als ein Stück seiner selbst zu lieben*) — j. w. s. 137 —

Kościół odrzucił jako heretyckie następujące (wśród innych błędy Eckharta: »Przekształcamy się całkowicie w Boga i weń zamieniamy, podobnie jak w sakramencie chleb zamienia się w ciało Chrystusa; tak przekształcam się w Boga, że tworzy on mnie jako jeden byt ze sobą (a nie tylko podobny — na żyjącego Boga jest prawda, że nie ma tu żadnej różnicy (Zd. 10—DB 510). Cokolwiek jest własnością Bożej natury to samo jest własnością człowieka sprawiedliwego i boskiego, dlatego ów człowiek wykonuje to wszystko, co i Bóg; stworzył tedy razem z Bogiem niebo i ziemię, jest rodzicielem wiekuistego Słowa i Bóg bez takiego człowieka nie wiedziałby, co czynić (zd. 13, DB 513).

⁷⁾ Noc ciemna, tł. z hiszp., Kraków 1949, s. 140.

nich w różnej formie powtarzane mimo różnicy czasu i stopnia wykształcenia teologicznego, — nie ma tu jednak panteistycznej treści, chociaż retoryczne zwroty będą trąciły przesadą. Św. Jan mocno zaznaczy, że dusza w stanie mistycznego zjednoczenia wie jak niewolniczym było dawne jej życie, gdy się »posługiwała działalnością swych władz i pożądań«, obecnie zaś widzi »jaką prawdziwą wolnością, jakim bogactwem skarbów niewymownych jest życie czysto duchowe«;⁸⁾ tak samo przedtem pisał Tauler, że »dusza im bardziej się unıza tym bardziej wywyższa się«.

Oprócz wyżej wspomnianych przymiotów mistycznego przeżycia uchodzących według opinii dosyć licznych teologów za istotne, zauważyć należy jeszcze inne; mistycy zgodnie oświadczają, że trudno im oddać słowami to, co się dzieje w duszy zjednoczonej z Bogiem, bo ani język ludzki nie potrafi wypowiedzieć, ani rozum w pełni pojąć⁹⁾, jak to już napisał o sobie Ap. Paweł. »Wiem, że ten człowiek... zachwycony był do raju i słyszał tajemnicze słowa, których człowiekowi mówić się nie godzi«. II Kor. XII, 4.

W mistycznym doświadczeniu przeważa czasem oświecenie umysłu, czasem zaś wola, chociaż nigdy te władze nie będą wówczas działać odrębnie. Niekiedy towarzyszy wyłącznie doświadczalnemu poznaniu Boga spokój i poczucie niezwykłego szczęścia, ale istnieją również stany niezwykłych cierpień du-

⁸⁾ *Noc ciemna*, j. w. s. 142-3. Św. Teresa z Avilii, wymienia następujące skutki mistycznego zjednoczenia: »Najprzód zapomnienie o sobie tak zupełne, jakby ta dusza już nie istniała«... Cała jej istność takiego kształtu i kierunku nabrała, że już nie zna siebie, ani już nie myśli dla siebie, ani o niebie, ani o życiu, ani o czci własnej, jeno wszystka jest oddana, poświęcona szerzeniu czci Bożej... »Drugi skutek jest to wielkie pragnienie cierpień, następnie dusza czuje wielką radość wewnętrzną« — dalszy skutek widzi Teresa w gorącym pragnieniu apostołstwa. *Tw. wew.*, s. 313-315.

⁹⁾ »Co się zaś tyczy tego wnętrza duszy, tego ducha, o którym tu mówię, jest to rzecz tak trudna do wytłumaczenia, a także i do uwierzenia, że obawiam się siostry, byście wobec nieudolności mojej nie miały pokusy odmówienia wiary słowom moim«. *Tw. wew.* s. 311.

chowych czy też fizycznych mimo, że w swej głębi dusza ma świadomość pokoju płynącego ze zjednoczenia z Bogiem¹⁰⁾.

Mistyczne przeżycia mogą (lecz nie muszą) pojawiać się w tak wysokim stopniu, że zmysły u doznającego tej łaski są w stanie zawieszenia, a nawet pamięć nie działa. Nie da się postawić żadnej reguły co do wyboru osób odbarczonych przez Boga tym dobrem, chociaż udzielone jest ono częściej osobom już praktykującym ascezę w większym stopniu. Nie można również określić czasu trwania mistycznych zjawisk, niekiedy są one jakby błyskawiczne, niekiedy zaś trwają dłużej, lub też powtarzają się często przy modlitwie¹¹⁾.

¹⁰⁾ »Ma to w rzeczy samej wydawać się niepodobną do pogodzenia sprzecznością, że dusza, jak mówię, cierpi utrapienia i smutki, a przy tym jednak w doskonałym zostaje pokoju«. *Tw. wew.*, s. 312. »Przychodzi mi na myśl – pisze Teresa – czy to może z ognia tego ogniska przedwiecznie płonącego, którym jest Bóg mój, iskierka jaka padając na duszę daje jej bolesne uczucie potęgi pożaru, a że jeszcze jest niezdolną, by ją pochłonęła całą, pozostawia ją z tym bólem«... *Tw. wew.* s. 194.

¹¹⁾ Por. J. Guibert, o. c. s. 311–312; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris 1931. Polski psycholog religii Jan Wład. Dawid odróżnia w mistycznym przeżyciu pierwiastki istotne i nieistotne; do przypadkowych i zmiennych należy:

1. Pierwiastek teologiczny, jaki polega na przyjmowaniu wyobrażeń z religijnych wierzeń, jakie są różne u chrześcijan, Hindusów, Persów.

2. gnostyczny – którego przedmiotem będzie wiedza o przyszłym życiu, czy też o naturze świata.

3. okultystyczny – zawierający w sobie objawy jasnowidzenia i w ogóle jakieś medialne zdolności.

Pierwiastków istotnych wymienia ów autor sześć.

1. »Podstawowym i centralnym jest hyperestezja ducha, duchowej rzeczywistości, poczucie istnienia pozacielesnego, dusz indywidualnych, porządku moralnego, duchowego«.

2. Zatarcie się granic między »ja i ty« i zjednoczenie się z bóstwem absolutem.

3. Pożądanie czynu i ofiary.

4. Czyn musi być dobry i bezinteresowny.

5. »Powszechne współuczucie wraz z popędem działania jest miłością«.

6. Pożądanie zjednoczenia z duchem jest związane z potrzebą zbawienia.

2. Ocena zjawisk mistycznych. — Podwójną metodę dałoby się zastosować przy wyjaśnianiu faktów psychicznych określanych mianem mistycyzmu (w podanym wyżej znaczeniu).

Przed teologiem przyzwyczajonym do metody spekulatywnej i dedukcyjnej otwiera się kusząca możliwość stosowania twierdzeń dogmatycznych z traktatu o łasce, by w ich świetle ocenić krytycznie fakty opisywane przez mistyków; w tym kierunku np. idzie H. Stolz¹²⁾, Grabmann¹³⁾, Garrigou — Lagrange¹⁴⁾, E. Krebs¹⁵⁾.

Spekulatywna metoda posiada zapewne dużą wartość dla katolickiej szczególnie mistyki. Nauka o przemianie człowieka tj. o przejściu ze stanu grzesznego do świętości jest punktem wyjścia w celu tłumaczenia mistycznych zjawisk. Otrzymanie łaski uświęcającej, cnót wlaných i darów Ducha św., a także ustawiczna działalność Boga w duszy usprawiedliwionego podsuwa tę myśl, że mistyczne przeżycia są dalszym ciągiem owych darów. Człowiek uświęcony przez łaskę staje się przyjacielem, synem Boga i uczestnikiem jego natury, wchodząc w krąg życia Bożych osób, a więc znajduje się na drodze do coraz pełniejszego z nimi zjednoczenia przez miłość; o tym samym mówią fakty z mistycznego życia, mamy więc nie tylko analogię, lecz i możliwość związku przyczynowego to zaś pozwoli stosować wyjaśnienia wzięte z nauki o łasce. Bardzo wyraźna wiara katolickiego Kościoła o istnieniu wolnej woli współpracującej z Bogiem i o szczęściu indywidualnym każdego człowieka, a z drugiej strony odrzucenie panteistycznych opinii jest wskazówką przynajmniej negatywną w jaki sposób wy-

»Istotne pierwiastki zatem stanów mistycznych to formalne precysjonowanie ducha, potrzeba czynu, miłości«. Jan Wład. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935, s. 79 — 80.

¹²⁾ *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.

¹³⁾ M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der Kath. Mystik*, München 1922.

¹⁴⁾ *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas et S. Jean de la Croix*, 2. vol., Paris 1923; id. *Les trois conversions et les trois voies*, 1933; id. *Traité de théologie ascétique et mystique*, Paris 1938.

¹⁵⁾ *Grundfragen der christlichen Mystik*, Freiburg i. Br. 1921.

jaśniać zjednoczenie mistyczne z Bogiem. — Wiele też materiału dla teologii mistycznej posiadają dokumenty Kościoła na temat kwietyzmu i semikwietyzmu pomniejszających działalność wolnej woli współpracującej z Bogiem¹⁶).

Wszystkie zalety metody spekulatywnej dadzą się sprowadzić 1^o do usuwania niebezpieczeństwa panteizmu w tłumaczeniu mistycznych zjawisk, — i 2^o do wskazania kierunku wyjaśnień. Dokumenty Kościoła, gdy chodzi o mistykę mają raczej charakter negatywny, a więc nie dadzą materiału, któryby służył za podstawę do wniosków o jej istocie, czy dokładnych przyczynach. W dogmatycznej teologii, jak dotychczas, istnieją kwestie sporne na temat stosunku darów Ducha św. do łaski uświęcającej; szkoła tomistyczna uznaje rzeczywistą różnicę między poszczególnymi darami, a także między nimi, a łaską uświęcającą, szkoła natomiast zwana franciszkańską idąc za nauką Duns Scota sądzi, że miłość jest identyczna z łaską uświęcającą i darami Ducha św. Dla mistycznej teologii kwestia ta posiada istotne znaczenie, a tymczasem dogmatyka nie może tu dostarczyć założeń całkowicie pewnych.

Oprócz dokumentów Kościoła może służyć jako podstawa dla teologii mistycznej Pismo św. i patrystyczna tradycja; oba te źródła posiadają wiele materiału z dziedziny w ogóle religijnych przeżyć, gdy jednak poszukamy tam wiadomości o zjawiskach mistycznych w znaczeniu ścisłym, to liczba nie będzie wielka; Pismo św. powie o wizjach proroków, o nawiedzeniach i wezwaniach skierowanych do niektórych wy-

¹⁶) Por. zdania potępiona Molinos a: 1. Należy władze unicestwić i to jest wewnętrzne życie. 2. Chcieć działać aktywnie, to znaczy Boga obrażać, ponieważ on sam chce działać, należy więc zdać się całkowicie na Boga, i następnie trwać jakby bezduszne ciało. 3. Aktywność naturalna jest nieprzyjaciółką łaski i przeszkadza działalności Boga i prawdziwej doskonałości, gdyż Bóg chce działać w nas bez nas. Potępione zdanie Petrucciego: »zd. 42. Prawdziwi i doskonali mistycy umierają ciągle z ustawicznego i śmiertelnego cierpienia jakie bezustannie naciska głębie ich duszy i unicestwia w niej władzę nietylko zmysłowe, lecz i duchowe«. *Documenta ecclesiastica chr. perfectionis...* (Guibert), Romae 1931, nr. 455, 484.

branych, czy to w Starym czy Nowym Testamencie, (np. ś w. P a w ł a), znajdziemy także opisy przeżyć religijnych (psalmy, hymny); nigdzie jednak nie zostanie podana definicja zjawiska mistycznego, co zresztą jest zrozumiałe zważywszy na popularny charakter Biblii. Z tych właśnie motywów metoda spekulatywna i dedukcyjna nie może być uważana za wyłączną przy analizie mistycznych przeżyć¹⁷⁾; musi być tu stosowany opis i to głównie na podstawie introspekcji czy to bezpośredniej czy też komunikowanej przez tych co mówią lub piszą o swym religijnym życiu. — Z natury rzeczy nie wchodzi tu w grę eksperyment, gdyż zjawisko wywołane w sposób sztuczny nie będzie nigdy posiadało cech autentycznego mistycyzmu.

Psychologia religii, zajmując się wśród innych zagadnień faktami z życia mistyków, napotyka również na niejedną trudność, gdyż ci po wielekroć oświadczają, że nie potrafią wypowiedzieć ani opisać swych doznań, a więc to, co podają stanowi zaledwie częśćkę rzeczywistości przeżywaney. Dla mistyków, którzy są jednocześnie teologami jak św. Augustyn, Bonawentura, św. Tomasz, Ruysbrock, Tauler, św. Jan od Krzyża istnieje niebezpieczeństwo włączania faktów w pojęciowe schematy teologiczne; w ten sposób zmieniona jest częściowo ich treść psychiczna. U mistyków nie teologów jak św. Franciszek z Asyżu, Katarzyna ze Sieny, Aniela z Foligno, Joanna d'Arc, Teresa z Avili, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, czy nawet Tomasz Merton są dobierane wyrażenia mniej ścisłe, będzie tu sporo porównań i metafor, są też zwroty dyktowane uczuciem miłości przepelniającej duszę (co zresztą jest dość częste i u mistyków, będących równocześnie teologami); to wszystko utrudnia dostęp ku istocie badanego zjawiska. — Poza tym metoda psychologiczna w zastosowaniu do tajemni-

¹⁷⁾ De Guibert zauważa, że ani w tradycji patrystycznej ani teologicznej nie ma jasnych określeń kontemplacji wlanej; kiedy od wieku XVI teologia rozróżnia intuicje naturalne i drugie jako dar Boży, to znowu autorzy, nawet katolicy nie mogą się zgodzić na jakąś jednolitą teorię, która mogłaby służyć za podstawę do wniosków. — o. c. s. 346.

czych zjawisk z dziedziny najbardziej subtelnej, do jakiej bezsprzecznie należą fakty religijne podlega także niebezpieczeństwu aprioryzmu. Wielość kierunków w psychologii doświadczalno - opisowej dowodzi aż nadto, że niektóre fakty albo są niedostrzegane, albo zależą od subiektywnej interpretacji niebardzo zgodnej z naukową metodą.

Skoro z opisów mistycznych przeżyć zostałyby usunięte aprioryczne tendencje, to było by już rzeczą możliwą fakty najpierw sklasyfikować i spostrzec dokładnie ich przymioty, a dopiero później szukać istoty zjawiska. — Dobrze zauważył Bergson, że we wszystkich religiach istnieje jakiś szczątkowy mistycyzm, lecz jego postać autentyczną spotka się dopiero u wielkich chrześcijańskich mistyków¹⁸⁾; mają oni wszyscy cechy wspólne, chociaż żyli w różnych epokach i ulegali niejednakowym wpływom. Porównanie opisów głębszego religijnego życia w ujęciu św. Augustyna, Bonawentury, Ruysbrocka, Taulera i św. Jana od Krzyża dowodzi, że istnieją cechy wspólne w doświadczalno - mistycznym poznaniu Boga, możliwa będzie tedy jakaś klasyfikacja¹⁹⁾. Przy ocenie mistycznych faktów należy zacząć od znalezienia ich przyczyny, Nie wielu chyba znajdzie się obecnie filozofów, czy psychologów religii, jacy by przyjmowali opinie, że mistyczne przeżycia są wytworem patologicznych czynników w ludzkiej naturze²⁰⁾.

a) Analizy przeprowadzane przez Jamesa, Schelera, Bergsona wpłynęły w dużym stopniu na ukształtowanie się poglądu, że mistycyzm nie jest chorobliwym wizjonerstwem,

¹⁸⁾ o. c. s. 242 - 243.

¹⁹⁾ Uważam za nazbyt sceptyczną opinię H. Foncka, który omawiając różnorodne definicje mistycznego faktu tak pyta; »Co można myśleć o danej kwestii? Czy nie istnieje tu fałszywy problem i czy nie warto... byłoby zadowolić się stwierdzeniem różnorodności zjawisk mistycznych?«— *Mystique*, art. w D. T. C. 10, 2661.

²⁰⁾ Twierdzenie o chorobliwości mistyków podtrzymali: P. Janet, (*Les medicatieuses psychologiques*, 3. t. r. 1919; M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1920; E. Muvisier, *Les maladies du sentiment religieux*, 1901.

lecz stanowi przejaw ludzkiej natury na równi z uczuciem społecznym, czy odczuwaniem piękna. Bergson nawet sądzi, że mistycy stanowią najdoskonalszy przejaw ludzkiego gatunku i są motorem rozwoju ludzkości²¹)... Słusznie pisał kiedyś Ernest Hello w przedmowie do wydawanych fragmentów z pism Rusybrocka²²), że »ortodoksyjny mistycyzm widzi, słyszy, dotyka i odczuwa to, czego rozum nie jest zdolny widzieć, usłyszeć, dotknąć i odczuć; góruje on nad rozumem i przekształca go..., obłąd odbiera rzeczom rozum, mistycyzm nad nimi panuje w sposób pełny i całkowity... Mistycyzm i obłąd są dwoma biegunami największej z istniejących sprzeczności.

Bergson dziwi się, jak można było porównywać mistyków z chorymi; wprawdzie jest rzeczą trudną sądzi on, określić stan zdrowia fizycznego czy duchowego, gdyż człowiek żyje w równowadze niestałej, jednak istnieje zdrowie intelektualne dobrze podbudowane i wyjątkowe i dlatego łatwo je rozpoznać²³), objawia się ono w umiłowaniu czynu i w zdolności zmiennego przystosowania się do warunków; widać następnie u mistyków stałość złączoną z delikatnością, spostrzega się dalej u nich prorocze odróżnienie możliwego od niemożliwości, a tak samo ducha prostoty triumfującego nad komplikacjami życia, a w końcu jakiś wyższy rozsądek; mogą więc oni służyć jako przykład określenia siły intelektualnej²⁴).

U mistyków pojawiają się rzeczywiście wizje i ekstazy, jakie mogą być przyrównywane do stanów patologicznych,

²¹) *»Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine«*, o. c. s. 235.

²²) Rusybrock, *L'Admirable...*, 8-e éd, Paris 1921, s. XXVX.

²³) o. c. s. 243.

²⁴) *»Il y a pourtant une santé intellectuelle solidement assise exceptionnelle, qui se reconnaît sans peine. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe de complications, enfin un bon sens supérieur... Et ne pourraient — ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle?«*, o. c. s. 244.

jednak oni sami uważają to, jako coś ubocznego i bardzo bronią i siebie, a także innych przed uleganiem chorobliwym złudom. — Łatwo da się wyjaśnić, skąd się biorą u mistyków te niezwykle 'para-normalne' zjawiska; wielkość spraw, jakie opanowały ich umysł i wolę i ta świadomość, że jednoczą się z Najwyższą potęgą nie może sobie znaleźć wyrazu w psychice zmysłowej i stąd wynikają gorączkowe poszukiwania za słowem, gestem i obrazem, co tak łatwo spostrzec np. u św. Franciszka z Assyżu. Bergson zauważa, że w chwili intensywnego poruszenia głębin duszy jest czymś naturalnym pojawienie się obrazu-symbolu, który może przybrać postać halucynacji; tak samo wzruszenie zmienia się na jakiś pozbawiony sensu wstrząs, będzie to jednak świadczyć, że dokonuje się przejście od życia statycznego ku dynamiczemu, od moralności zamkniętej do otwartej, od życia nawykowego do mistycznego. — Po utraceniu równowagi pierwotnej zjawi się ona w formie wyższej. — »Nie trzeba się dziwić — pisze Bergson — nerwowym stanom, jakie towarzyszą mistycyzmowi, spotyka się je także w innych formach genialności np. u muzyków«²⁵). Obserwacje wielu psychologów i analizy filozoficzne oparte na licznych faktach życia mistycznego uprawniają tedy do wniosku, że opinie o mistycyzmie jako patologicznym objawie nie mają solidnych podstaw i powinny być odrzucone; mistyka stanowi obecnie przedmiot nie psycho-patologii, lecz psychologii normalnych, lub jak kto woli, nadnormalnych zjawisk religijnego życia²⁶).

b) Tłumaczenie faktów mistycznych za pomocą przyczyn psychicznych naturalnych. — Psycholog życia religijnego J. H. Leuba dowodzi, że wszystkie zjawiska religijne, które pojawiają się w ludzkiej świadomości winny być rozpatrywane na równi z innymi faktami ludzkiej psychiki i dlatego nie wolno wprowadzać tu apriorycznej różnicy między pierwiastkiem ludzkim i nadludzkim.

²⁵) o. c. s. 245.

²⁶) Por. Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit eine Psychologie der Mystik*, Graz 1945; H. Fonck, *Mystique*, D. T. C. 2651 - 2.

Leuba sądzi, że opisy mistycznych przeżyć nawet tak znamienne jak u św. Jana od Krzyża i Teresy z Avili wcale nie świadczą o jakimś nadprzyrodzonym wpływie; u wielkiej mistyczki hiszpańskiej »nie wskazuje na przyczyny transcendentne ani jedno pragnienie, czy myśl lub wizja i oświecenie«²⁷). — Nie ma rzeczywiście solidnych motywów aprioryczne twierdzenie, że wszystkie zjawiska mistyczne mają charakter nadprzyrodzony w tym znaczeniu, że są cudowne, wiele bowiem wśród wspomnianych objawów jest czymś naturalnym; powstaje mimo to kwestia, czy wszystkie owe fakty dadzą się wyjaśnić prawami psychiki, a nawet gdyby to udało się, to przecież możnaby mistykę uważać za przejaw, nadprzyrodzonego życia łaski. — Co do pierwszej kwestii (cudowności) należy się trzymać aforyzmu znanego w teologii: cudów nie wolno przyjmować *a priori*, lecz trzeba je uzasadnić (*miracula non admittenda, sed probanda*). Jeśli tajemnicze doświadczenie religijne nie dałoby się wytłumaczyć za pomocą naturalnych przyczyn wówczas dopiero uznanie czynnika transcendentnego byłoby zupełnie uzasadnione. — Obawa przed nadprzyrodzonością jest nienaukowa przynajmniej w tym samym stopniu jak tłumaczenie wszystkiego w życiu religijnym za pomocą przyczyn pozanaturalnych. — Jest faktem niezaprzeczonym, że mistycy mają świadomość bezpośredniego działania w ich duszy Najwyższej Miłości i odróżniają bardzo jasno przejawy natury od tej niezwyklej łaski. Teolog a zarazem mistyk św. Bonawentura, kiedy pisał w swej rozprawie: *Itinerarium mentis ad Deum* — o wznoszenie się myśli ku Bogu, po stopniach rzeczy poznanych w świecie, czy ludzkiej duszy²⁸), to umieścił na ostatnim

²⁷) *Psychologie des phénomènes religieux*, t. fr., s. 323, 1914. por. DTC. *Mystique*, s. 2650. Por. Ks. Dr Marian Nitecki, *Telepatia a mistyka*, Warszawa 1929.

²⁸) »Kiedy myśl nasza spostrzega Boga poza sobą w jego śladach i przez ślady (*per vestigia et in vestigiis*) w sobie samej przez obraz i w obrazie (*per imaginem et in imagine*) ponad sobą przez podobieństwo Bożego światła błyszczącego nad nami i w samym świetle... kiedy zobaczyła

stopniu wiedzę myślową i mistyczną; w przejściu do takiego rodzaju poznania należy opuścić wszystkie intelektualne czynności (*intellectuales operationes*), a szczyty uczucia przenieść i przekształcić w Boga. Dokonuje się wtedy rzecz najtajniejsza, której nikt nie zna, jeśli nie otrzymał, a ten posiada, kto pragnie i kogo Duch św. wewnętrznie oświecił. »Nie może tu nic natura, bardzo mało zapobiegliwość i szukanie, a bardzo dużo namaszczenie«²⁹⁾ i w końcu Bonawentura daje taką zachętę: »pytaj łaski, a nie nauki, dowiedz się od pragnienia, a nie od umysłu, od jęku modlitwy, a nie wytrwałej lektury, zapytaj oblubieńca, a nie Nauczyciela«³⁰⁾. Doktor nazywany Serafickim zdaje sobie dobrze sprawę, że w poznawczym doświadczeniu człowiek jednoczy się z Bogiem, ale nie przez siebie i wysiłek swych duchowych władz, lecz przez płomień Bożej Miłości danej w formie niezwyklej łaski³¹⁾.

Inny wielki mistyk w praktyce i teorii św. Jan od Krzyża przeprowadza także wyraźną granicę między naturalnymi dążeniami ludzkiej duszy, a łaską wlaną od Boga: gdy dusza pragnie Boga, nie zawsze to pragnienie jest nadnaturalne, lecz tylko gdy Bóg je wlewa i daje mu siłę; wtedy jest różne od naturalnego«³²⁾.

Bergson na podstawie studium pism mistycznych mówi z przekonaniem, że u mistyków objawia się działanie potęgi Boga, który jest odczuwany jako ktoś niezwykle bliski; »nie istnieje wówczas rozdział między tym, co kocha i jest kochany« a dusza znajduje się w Bogu przez myśl i uczucie³³⁾. Wzlot miłości jaka skłania mistyków, by prowadzili ludzkość ku

Boga »w największym Pośredniku Boga i ludzi człowieka Chrystusie Jezusie« to winna przekroczyć nie tylko świat widzialny, lecz i siebie. *Itiner m. ad Deum*, r. VII. ed. Quaracchi – (w zbior.; *Tria opuscula*), 1911, s. 344.

²⁹⁾ o. c. s. 346.

³⁰⁾ o. c. s. 348.

³¹⁾ »Zapytaj... nie światło, lecz Ogień całkowicie rozpalający i przenoszący nas ku Bogu za pomocą nadzwyczajnych namaszczeń i najgorętszych uczuć«. o. c. s. 348.

³²⁾ o. c. s. 147.

³³⁾ o. c. s. 246.

Bogu i uzupełniali dzieło stworzenia jest niemożliwy w ich oczach – zauważa Bergson – bez Bożej pomocy.

Skoro mistycy autentyczni zgodnie świadczą, że w czasie doświadczeń religijnych zachowują się raczej biernie, a Bóg działa w nich w sposób darmowy i przyjacielski, to w szukaniu naturalnych przyczyn tego zjawiska należy zachować wielką ostrożność; rzecz zrozumiała, że nie mogą być tu one usunięte (chodzi głównie o źródło podświadome) *a priori*. Przy omawianiu jednak wpływu podświadomości – o ile ktoś nie chce zerwać z obiektywizmem, winien pamiętać, że jest ona przyczyną nieokreśloną, niejasną a czasem stanowi ratunek przed kompletną rezygnacją z szukania możliwych tłumaczeń dla świadomych a niezwykłych faktów. Na istnienie podświadomości wskazuje spora ilość danych, lecz jest różnica między samym stwierdzeniem faktu, a wyjaśnieniem jego natury. Jeśli komuś brak racjonalnych tłumaczeń może ich szukać w podświadomym życiu, lecz musi równocześnie uznać to za chwilowy wybieg, a nie za jakąś trwałą hipotezę. – Wśród naturalistycznych opinii próbujących wyjaśnić mistyczne przeżycia najbardziej chyba uzasadnioną byłaby ta, co nawiązuje do ludzkiej normalnej intuicji; będzie zupełnie na miejscu pytanie, czy mistyczna kontemplacja znajduje się na linii bezpośredniego kontaktu władz poznawczych z przedmiotem, będąc w ten sposób intuicją bardziej skoncentrowaną o dużym stopniu religijnego uczucia. Jeśli psycholog chciałby odróżnić w sposób naukowy fakty mistyczne od zwykłych naturalnych musiałby posiadać jakieś kryterium; świadczące o niezwykłości zjawiska; – dopóki takiego znaku nie będzie, to pozostanie zawsze możliwość tłumaczenia naturalistycznego.

Teologia katolicka podaje, że człowiek uświęcony przez łaskę Boga i z nim ściśle zjednoczony nie ma ani pewności wiary, ani w ogóle pewności naukowej o swym nadprzyrodzonym życiu, najwyżej posiada, jeśli nie popełnił grzechu ciężkiego, to życiowe przekonanie, (zresztą roztropne), że łaski nie utracił; – posługujemy się w tym wypadku ideą pewności moralnej zwanej też koniunkturalną. Gdyby mistyczne prze-

życie było tak niezwykle, że przyczyny naturalne nie mogłyby wchodzić w grę, wówczas dopiero należałoby mówić o cudzie³⁴); Stary Testament daje przykłady takich cudownych wezwań skierowanych do proroków, jacy pod wpływem znaków czysto wewnętrznych, czy zewnętrznych byli zupełnie świadomi, że Bóg do nich przemawia³⁵). Klasyczny opis mistycznego przeżycia podają także Dzieje Ap.; Szawel dysząc, groźbami i pragnieniem mordy przeciw uczniom pańskim »podlega w bliskości Damaszku jakimś niezwykle siłom: olśniewa go światłość z nieba tak, że padł na ziemię, słyszy następnie tajemny głos wołający go po imieniu: Szawle, Szawle, czemu mnie prześladujesz«. — Krótki dialog między Szawłem a mówiącym z innego świata³⁶) jest wielkim decydującym przeżyciem dla wroga chrześcijaństwa, które w tej chwili zyskuje apologetę, teologa i apostoła. Szawel jest w pełni świadom

³⁴) Ś w. T o m a s z, kiedy pisze o darze prorocstwa (może ono być słusznie nazwane mistyczną łaską), to umieszcza je wśród łask charyzmatycznych, jakie mają właściwości cudu, II — II-a, q. 45, a. 5. (*gratiae gratis datae*).

³⁵) »Roku, którego umarł król Ozjasz, widziałem Pana, siedzącego na stolicy wysokiej i wyniosłej... serafinowie stali nad nim... i wołali jeden do drugiego i mówili: Święty, święty, święty Pan Bóg zastępów! Pełna jest uszyszka ziemia chwały jego...« Iz. 6, 1 sq. »I wyciągnął Pan rękę swą i dotknął się ust moich i rzekł Pan do mnie: otom dał słowa moje w usta twoje... otom cię dziś postanowił nad narody i nad królestwa, abyś wyrwał i kaził i wytracał i rozwałał i budował i sądził« Jer. 1, 9. »I widziałem i upadłem na oblicze swe i usłyszałem głos mówiącego i rzekł do mnie: Synu człowieczy, stań na nogi swe, a będę mówił z tobą. I potem, gdy mówił do mnie wszedł we mnie duch i postawił mnie na nogi moje i słyszałem mówiącego do mnie« — Ezech. 2, 1—2.; W księdze Daniela czytamy, że trzem młodzieńcom »dał Bóg umiejętność i naukę w wszelakich księgach i w mądrości, a Dawidowi dał wyrozumienie wszelkiego widzenia i snów« — Dan. I, 17.

³⁶) »Kto jesteś Panie? Ów zaś: Jam jest Jezus, którego ty prześladujesz... Panie, co, abym uczynił?... Wstań i wnijdź do miasta, a tam ci powiedzą, co masz czynić« — Dz. Ap. IX, 5—6.

i to w ciągu całego życia w którym jeszcze nieraz otrzymywał mistyczne łaski³⁷⁾, że Bóg bezpośrednio w nim działał³⁸⁾.

Teolog zważywszy na fakty religijnych przeżyć opisanych przez Biblię musi uznać za możliwy wpływ Boga na umysł i wolę człowieka, który wówczas będzie sobie zdawał jasno sprawę, że rozmawiał z Stwórcą i jest pociągnięty przez niezwykłość jego mocy i miłości. Jeśli dałoby się przyjąć, że u wszystkich mistyków dzieje się coś podobnego, jak u proroków i Szawła, to wówczas teolog na podstawie analogii mógłby wnioskować, że działa tu bezpośrednio Pan Bóg.

Istnieje ponadto jeszcze inna możliwość teologicznego wnioskowania: skoro się uzna, a są ku temu dostateczne racje, że mistycy są równocześnie ludźmi świętymi, to ich autentyczne religijne przeżycia znajdują się w zakresie nadprzyrodzonego bytu; chociaż nie będą one cudem w znaczeniu apologetycznym, to jednak są rezultatem Bożego wpływu i mają charakter nadprzyrodzony.

Po stwierdzeniu, że fakty mistyczne należą do dziedziny łaski, pozostają dalsze trudne dosyć kwestje, a mianowicie, czy między kontemplacją włąną (stanowi ona najbardziej znamienny przykład mistycyzmu) a cnotami i darami Ducha św. będzie różnica jedynie stopnia, czy też odrębnego gatunku. – Wielu pisarzy ascetycznych sądzi, że mistyczne doświadczenie nie różni się w swej istocie od działania charakterystycznego dla cnót wiary i miłości i stanowi przejaw bardziej intensywnego działania Ducha św.: takiej opinii broni Garrigou –

³⁷⁾ »Jeśli chęłpic się wypada,.. przejdę do widzeń i objawień pańskich... znam człowieka w Chrystusie który... zachwycony był aż do trzeciego nieba« II. Kor. 12, 1.

³⁸⁾ »Lecz gdy się podobało temu, który wybrał mnie już w łonie matki mojej i wezwał przez łaskę swoją, aby objawił syna swego we mnie nie radziłem się ciała i krwi...« Gal. I, 15.

Lagrange³⁹⁾, Zahn⁴⁰⁾, Louismet⁴¹⁾, i inni. Skłania się do tego poglądu Gardeil⁴²⁾, który utrzymuje, że poznanie mistyczne jest wprawdzie niejasną intuicją Boga, lecz znajduje się ona w zaczątkach u wszystkich co są w stanie łaski.

Gatunkową różnicę między cnotami, szczególnie wiarą a miłością, darami Ducha św. a kontemplacją wlaną uznają między innymi Poulain⁴³⁾, Bainvel⁴⁴⁾, Marchal⁴⁵⁾, Farge⁴⁶⁾, de Guibert⁴⁷⁾.

Wydaje się, że mistyczne przeżycia a szczególnie kontemplacja wлана, jeśli będziemy opierać się na oświadczeniach mistyków, są czymś nowym, niezwykłym, zjawia się tu doświadczalne poznanie różne od wiary, a całość jest uważana za łaskę wyjątkową, jakiej Bóg udziela nie z reguły wszystkim dobrym chrześcijanom, lecz osobom wybranym. Z drugiej jednak strony skoro przyjmie się, że miłość jako cnota wлана teologiczna jest co do istoty taką samą we wszystkich, co posiadają łaskę uświęcającą, to i przeżycia mistyczne tak zależne od tej cnoty nie byłyby czymś gatunkowo odrębnym od życia łaski.⁴⁸⁾

³⁹⁾ »la contemplation infuse est un acte qui procede du don de sagesse ou de celui de l'intelligence comme de son principe elicite formel et prochain, tout en procedant concomianter de la vertu infuse de foi comme de son principe radical«, o. c. I, s. 411.

⁴⁰⁾ *Einführung in die christliche Mystik*, nr 141, sq. 5 wyd. Paderborn 1921.

⁴¹⁾ *Essai sur la connaissance mystique de Dieu*, Tours 1922.

⁴²⁾ *Le structure de l'âme et l'exprience mystique*, t. 2. 1927.

⁴³⁾ *Les grâces d'oraison*, 10-e éd, 1923.

⁴⁴⁾ *L'introduction á la 10-me éd. des grâces d'oraison du R. P. Poulain*, 1923.

⁴⁵⁾ *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 1924.

⁴⁶⁾ *Phénomènes mystiques*, t. 2. 1923.

⁴⁷⁾ o. c. s. 350–363.

⁴⁸⁾ Kwestia nie jest tu obszernie analizowana, bo głównie chodzi o związek faktów mistycznych (niezależnie od ich natury) z kształtowaniem się ludzkiej osobowości. Teologowie, którzy przyjmują gatunkową odrębność kontemplacji wlanej zastanawiają się następnie, co tu będzie cechą istotną, niektórzy dowodzą, że będzie nią fakt bezpośredniej choć niejasnej intuicji Boga, inni mówią o ideach utworzonych przez Boga w ludzkim

II. Elementy poznawcze w mistycznym doświadczeniu.

A. Treść mistycznego poznania.

Prorocy Starego Testamentu w czasie tajemniczego kontaktu z Bogiem nie tylko są świadomi, że z Nim rozmawiają, lecz również, że otrzymuje nakaz i określone wiadomości, jakie będą dotyczyć stosunków moralno-religijnych Izraela (a pośrednio także innych narodów), oprócz tego prorocy obcując blisko z Bogiem czerpią wiedzę o jego opatrności, sprawiedliwym sądzie nad ludźmi, wszechmocy, duchowym życiu i miłosierdziu. — W przepowiedniach mesjańskich jakie prorocy głoszą zawiera się idea Zbawiciela a nawet szczególne jego losy⁴⁹⁾.

W Nowym Testamencie istnieją klasyczne opisy mistycznych przeżyć jakie miał głównie ap. Paweł, Piotr i Jan; wszędzie tu obok religijnych wzruszeń zjawia się także poznanie nowej prawdy i wydawane są bardzo konkretne i ściśle obowiązujące nakazy. Paweł w chwili nawrócenia dowiadyuje się o jakimś niezwykłym związku między prześladowanymi chrześcijanami, a samym Chrystusem, («Kto jesteś Panie? Jam jest Jezus, którego ty prześladujesz» — Dz. Ap. IX 5), a również o tym, że nowa wiara ma nad sobą opiekę Wszechmogącego Boga («trudno ci przeciw ościeniowi wierzyć»). Sam apostoł pisze, że ewangelii której naucza »nie otrzymał ani też nauczył się od człowieka, ale przez objawienie Jezusa a Chrystusa« (Gal. I, 12). Często chyba uczył Bóg dawnego prześladowcę chrześcijan, gdy po nawróceniu poszedł on do Ara-

umyśle. De Guilbert uważa za prawdopodobniejszy pogląd, że mistycy otrzymują od Boga łaskę za pomocą której doświadczalnie spostrzegają życie nadprzyrodzone, a przez nie nawiązują łączność z Bogiem w duszy obecnym; — nie ma tu bezpośredniej intuicji, lecz jest coś więcej niż poznanie przez wiarę. O. e. s. 356-357

⁴⁹⁾ Por. Iz. r. 6, 7, 11, 40, 41, 42, 45, 53; Jer. r. 1, 7, 10, 16, 30, 31. Bar. r. 3; Ezech. r. 1, 6, 7, 34, 38, 47; Dan, 7, 9; Mich. 4, 5, 7; Mal. r. 1, 3.

bii i tam w samotności jakiś czas przebywał (Gal. II, 15–18). W liście II-im do Koryntian Paweł opowiada, że »zachwycony był aż do trzeciego nieba« i dalej mówi: »Wiem, że ten człowiek (czy w ciele czy poza ciałem, nie wiem: Bóg to wie) zachwycony był do raju i posłyszał tajemnicze słowa, których człowiekowi mówić się nie godzi« (II Kor. XXII, 3–4). W tym opisie ujętym w sposób krótki, lecz znamieny dla wszystkich mistycznych przeżyć, występuje początkowa bierność człowieka, a z drugiej strony doświadczalna bliskość, potęga i tajemnicza mądrość Boga, przeżycie takie jest bezsprzecznie autentycznym mistycyzmem, a zjawia się nie w sferze zmysłowej, która wówczas jakby nie istnieje, lecz wewnątrz duszy odczuwającej intuicyjnie ponad ludzkie prawdy, których człowiek, korząc się przed świętością Boga nie powinien wypowiadać. Mimo stanu zachwyty apostoł jest zupełnie świadom, że otwiera się przed nim nowa rzeczywistość, jaką z bliska poznaje.

Dzieje Apostolskie notują również doświadczenie religijne, o którym opowiada sam ap. Piotr: »A Piotr... zaczął im wyklądać po kolei mówiąc: Modliłem się w mieście Joppie i w zachwyceniu miałem widzenie, naczynie jakieś opadające jakby wielkie prześcieradło... znajdowały się tam zwierzęta, uchodzące w oczach żydów za nieczyste«; Piotr otrzymuje rozkaz zabijać je i pożywać, a gdy się tłumaczy, że tego robić nie może słyszy głos: »Co Bóg oczyścił, tego ty nieczystym nie nazywaj«. Piotr zrozumiał sens widzenia, kiedy wysłannicy setnika Korneliusza przyszli doń, prosząc, aby poszedł z nimi; apostoł zastosował się do wezwania, a przybywszy do setnika powiedział: »wiecie, jak wstrętną jest rzeczą dla żyda przestawać z cudzoziemcem... ale mnie pouczył Bóg, abym nikogo nie nazywał pospolitym albo nieczystym« – Dz. Ap. IX, 5 q; X, 10–28; Ap. Piotr otrzymuje w ten sposób zrozumienie nauki o powszechności nowej wiary.

Św. Jan w Objawieniu pisze tak o sobie: »Doznałem zachwycenia w duchu w dzień Pański i usłyszałem nad sobą głos wielki jakby trąby mówiącej: Co widzisz napisz

w księdze i poslij siedmiu kościołom w Azji« (Obj. I, 10–11) Wizja Jana ap. ma charakter wybitnie religijny a jej przedmiot stanowi idea Opatrzności Bożej, która wszystkim kieruje ku temu celowi, aby zjawilo się »święte miasto, Jeruzalem nowe« będące symbolem jedności Boga z człowiekiem: »oto przybytek Boga z ludźmi i zamieszka z nimi, oni będą ludem jego, a sam Bóg z nimi będzie ich Bogiem« (Obj. XXI, 2–5).

Powyższe przykłady jasno dowodzą, że w doświadczeniu mistycznym zjawia się, albo objawienie nowej prawdy, albo przynajmniej przesuwania się ku centrum świadomości sens ukryty nauki już uprzednio poznanej; a więc Pismo św. pozytywnie mówi o składnikach umysłowych w faktach mistycyzmu.

Teoretycy mistycyzmu, przeżywający go również niekiedy w swym religijnym życiu świadczą, że zawierają się w nim intelektualne pierwiastki. – P. s. Dionizy Areop. pisze o przemożnej naturze Boga, który doświadczalnie zbliża się do ludzkiej duszy; jest ona wówczas »cała oddana temu najwznioślejszemu przedmiotowi, nie należąc ani do siebie ani do innych«, – złączona jest wtedy z nieznanym »najszlachetniejszą częścią siebie samej... (Κατα τὸ Κρείττον)... czerpiąc nakoniec z tej absolutnej niewiedzy takie poznanie do jakiego rozum nie mógłby dojść«⁵⁰⁾ – Mimo swego agnostycyzmu Dionizy jak widać z powyższego tekstu nie waha się powiedzieć, że w mistycznym poznaniu dusza czerpie nadprzyrodzoną wiedzę.

Tauler w czasie kazania na niedzielę trzynastą po Trójcy św. mówi o duszy tak pociągniętej miłością Bożą, że pragnie wyjść z siebie, zatopić się w niewiedzy, dającej pewnego rodzaju nieświadomość⁵¹⁾ mogłoby zdawać się, że kaznodzieja skłania się ku panteizmowi, gdyż wspomina o ztracie jakby wiedzy i życia świadomego, a także nawołuje do rozważania własnego nicstwa, lecz są to jedynie językowe i myślowe przesady zrozumiałe wobec doświadczalnie stwierdzanej wielkości Bożej. W tymże kazaniu, mówiąc o człowie-

⁵⁰⁾ *O teologii mistycznej*, tł. M. Bułhak, 110, P. Gr. III, 1001.

⁵¹⁾ o. c. t. II, s. 349.

ku, który zatapia się głęboko w myśli o własnym nicestwie, zaznaczy, że pozna on wówczas, czy światło jakie otrzymuje jest prawdziwym Bożym oświeceniem, i czy działa w głębi duszy, czy też pochodzi ono od jej władz⁵²⁾.

Jeden z największych teoretyków życia mistycznego, a zarazem wielki mistyk Jan od Krzyża wielokroć razy opisując kontemplacyjne poznanie Boga mówi, że odbywa się ono »bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych w milczeniu i spokoju«, a jest różne od zmysłowego i naturalnego poznania. Bóg naucza wtedy duszę skrycie i tajemnie najgłębszych swych tajemnic. Jan od krzyża chcąc lepiej określić mistyczne poznanie przytacza opinie pisarzy ascetycznych, którzy »określają kontemplację jako poznanie bez poznawania«. Będzie to określenie zrozumiałe, bo ta niezwykła forma zdobywania wiedzy istnieje poza spostrzeżeniami i wyobrażeniami i aktywnością rozumu⁵³⁾: bowiem »Dusza biernym sposobem otrzymuje poznanie substancjalne wolne od wszelkich wyobrażeń«⁵⁴⁾; przedmiotem będzie tu najpierw Stwórca wszechmocny jako początek i źródło wszystkiego, ale jego mądrość i piękność widoczna w porządku i ładzie stworzeń jest tylko częścią owej nadprzyrodzonej wiedzy, bo również zawiera ona »tajniki i cudowne prawdy Boże«⁵⁵⁾.

W sposób jasny, o ile tylko przedmiot pozwala, pisze o widzeniu umysłowym św. Teresa z Awili. – Zjawia się ono w najgłębszym wnętrzu duszy, która jest pewną że nie są to działania urojonej wyobraźni. Bóg przemawia po pierwsze w sposób wyraźny i jasny. Po drugie daje do zrozumienia takie rzeczy »których dusza zupełnie na myśli tego nie miała«. »Po trzecie, gdy Bóg mówi dusza sama nic nie tworzy, tylko słucha« – kiedy zaś działa urojona wyobraźnia wówczas człowiek, jak pisze Teresa »sam w sobie w myśli układa, co

⁵²⁾ j. w. s. 345.

⁵³⁾ Św. Jan pisze o rozumie czynnym (*intellectus agens*) pojęcie to wziął z filozofii scholastycznej.

⁵⁴⁾ *Pieśń duchowa*, s. 290-1.

⁵⁵⁾ *Pieśń duchowa*, s. 124, 289.

chce, aby mu to powiedział«. Po czwarte... »w mowie Bożej jedno słowo daje zrozumienie wielu rzeczy, których rozum ludzki nie zdołałby w jednej chwili objąć i wyrazić« – Po piąte »głos od Boga wyraża, w sposób, który – jak pisze Teresa – nie da się określić, dużo więcej niż się zawiera w własnym brzmieniu jego«. I to jest chyba najciekawsza uwaga św. Teresy świadomej, że treść poznawcza mistycznych przeżyć rozsadza przez swą wielkość potoczne znaczenie słów i ponad nią wyrasta z czego mistyczka zdaje sobie sprawę bardzo jasno⁵⁶). – Kiedy święta opowiada o widzeniu Trójcy Przenajśw. to wyraźnie zaznaczy, że »niewypowiedzianym sposobem poznania widzi dusza wszystkie razem trzy osoby i każdą oddzielnie i z przewyższającą pewnością prawdy poznaje, że te trzy osoby są jedną istnością«⁵⁷). Teresa napisze w jednym ze swoich sprawozdań, że chociaż »ani oczy ciała ani oczy duszy tych osób nie widzą«, to jednak ma zupełną pewność, że są one przy niej; wie następnie, że owo widzenie ma źródło w łasce Bożej i nie leży w jej mocy, aby po raz drugi mogła sobie to samo wyobrazić⁵⁸).

Psychologia, czy filozofia religii pragnąca wyjaśnić fakty religijne w ogóle lub w szczególności mistyczne przeżycia również zauważa w nich pierwiastki umysłowe. Willam James, powołując się na zdanie prof. Leuba, dowodzi, że w nawróconych zjawia się »poczucie spostrzegane nieznaną dotąd prawdy, a tajemnice życia stają się przejrzystsze i jakiś nowy wygląd upiększył wszystkie rzeczy⁵⁹). J. Maritain, powołując się na św. Jana od Krzyża, określa doświadczenie mistyczne jako »eksperymentalne poznanie głębokości Boga albo doznawanie rzeczy Bożych prowadzące duszę przez cały szereg stanów i przekształceń aż ku doświadczalnemu zetknięciu się z bóstwem i do odczuwania życia Boga«⁶⁰).

⁵⁶) *Tw. wewn.*, s. 207-229.

⁵⁷) *Twierdz. wewn.*, s. 299.

⁵⁸) *Dzieła św. Teresy*, I s. 232, Kraków 1944.

⁵⁹) *Doświadczenia religijne*, tł. J. Hempel, s. 230.

⁶⁰) *Les degrés du savoir*, Paris, 1935, s. 489-90.

Konwertyta Tomasz Merton pisze, na podstawie nie tylko teoretycznej, lecz i własnego doświadczenia, że mając dar kontemplacji »wchodzimy w dziedziny, których nawet dotąd nie przeczuwaliśmy, a jednak ten nowy świat jest dla nas oczywisty i dobrze znany«. Człowiek mający ów dar »jest nie tyle dopuszczony do oglądania prawdy, ile raczej zostaje przez nią pochłonięty. Kontemplacja jest bardziej intensywna, niż jakiegokolwiek naturalne przeżycia, a najoczywistsza i najlepiej ugruntowana pewność jest tylko senną zjawą, przy tym jasnym i pełnym zrozumieniu. Chociaż to nowe światło, – pisze dalej Marton – oświeca nas dopiero ponad granicami naszej natury« to jednak wydaje się »normalne« i »naturalne« i możemy wówczas »mieć czystą pewność bez żadnego rozumowego dowodu i doświadczeń czegoś, co przechodzi wszelkie doświadczenie«⁶¹).

Religijne przeżycia u wielkich założycieli zakonów, a zarazem mistyków jak św. Benedykt, św. Franciszek z Asyżu, św. Dominik, św. Ignacy Loyola, św. Alfons Ligori i wielu innych pomniejszych dowodzą, że mieli oni świadomość swego posłannictwa otrzymaną nie na drodze jakiejś spekulacji myślowej, ale z doświadczalnego poznania Boga⁶²).

⁶¹) Tomasz Merton, *Posiew kontemplacji*, »Znak« 34 (1952) 281-2.

⁶²) Można tu przytoczyć jako typowe przeżycie religijne jakich doświadczał św. Franciszek z Asyżu i Ignacy Loyola. – Franciszek przechodzący koło kościoła św. Damiana blisko Asyżu odczuwa chęć wejścia do środka; wchodzi, klęka przed krucyfiksem i następnie słyszy głos jakby wychodzący z krucyfiks: »Franciszku, mój kościół rozpada się w gruzy, napraw go«. – W sercu przyszłego zakonodawcy zjawia się wówczas przedziwny poryw miłości ku Chrystusowi dla którego gotów jest na wszystko nie wyłączając śmierci. – Po tym przeżyciu, którego znaczenia Franciszek nie pojął, przyszło jedno z najważniejszych: kiedy słuchał on w kaplicy Porcjunkuli słów ze św. Mat. I, 7-19 o ubóstwie głosicieli ewangelii; zrozumiał wtedy swoją życiową prawdę i posłannictwo i zaczął wołać, jakby odkrył coś bardzo nieznanego: »Tego właśnie szukałem, tego właśnie serce moje oddawna pragnie« – R. P. Guthbert, *Żywot św. Franciszka z Asyżu*, tł. z fr. Poznań 1927, s. 54. Św. Ignacy Loyola najcenniejszą łaskę mistycznego poznania otrzymał w skalnej grocie niedaleko miasta Manreza (Hiszpania). Podczas widzenia, którego przedmiot stanowiła Trójca

B. Właściwości mistycznego poznania.

a) Odbywa się ono w najgłębszych tajnikach duszy, jak to świadczą zdania teologów i mistyków; św. Augustyn np, wiedział, że istnieje naturalne intuicyjne poznanie Boga jakby »w mgnieniu drżącego spojrzenia«⁶³), ale jeszcze nie doznał mistycznego przeżycia, jakie go skłoniło do pełnej odmiany, duszy ta chwila przyszła, gdy usłyszał tajemny głos: bierz i czytaj! otworzył wówczas listy ap. Pawła i odczytał jeden z tekstów (Rz. XIII, 13-14) »o walce z pożądliwościami ciała; po przeczytaniu tych słów – pisze Augustyn, jakby światło pewności rozlało się w sercu mojem«⁶⁴). Nieco później uświadomiwszy sobie lepiej ową łaskę wyrazi życzenie: »O gdyby mogli (inni) widzieć wewnętrzne Dobro wiekuiste, którego ja skosztowałem i drżałem, że im nie mogłem go pokazać, gdy przyszli do mnie z sercem mającym wzrok na zewnątrz od siebie odwrócony...«⁶⁵)
Śs. Dionizy Areop. mówi, że człowiek doświadcza Boga w lepszej części swej duszy, św. Bonawentura pisze o szczytach uczucia (*apex affectus*), Tauler pisze o głębokościach duszy, Ruysbrock mówi o świętym centrum i najwyższym wierzchołku ducha⁶⁶), św. Jan od Krzyża o »najgłębszej istocie duszy« gdzie mieszka Trójca św. ⁶⁷) a kto chce ją

św. oczy jego duszy, jak mówi jeden z biografów świętego, były otwarte i olśnione, nie żeby miał ujrzeć jakąś postać, lub obraz podpadający pod zmysły, ale że w tej chwili pojmował cudownie mnóstwo rzeczy odnoszących się tak do tajemnic wiary, jak i nauki i widział je tak wyraźnie, iż zdawało mu się, że ma przed sobą rzeczywistość, nowym tylko światłem rozjaśnioną«. H. Joly, *Św. Ignacy Loyola*, tł. z franc., Kraków 1900, s. 38.

⁶³) *Wyznania*, ks. 7, r. 17

⁶⁴) *Wyzn.* VIII, r. 12.

⁶⁵) *Wyzn.* IX, r. 4.

⁶⁶) Ruysbrock, o. c. s. 236-7.

⁶⁷) Św. Jan od Krzyża powołuje się na św. Augustyna, który pisał w *Soliloquiach*: »Nie znalazłem cię Panie na zewnątrz, gdyż szukałem cię błędnie na zewnątrz, a tyś był wewnątrz mnie« ML, 40, 888.

znaleść musi wejść w siebie przez głębokie skupienie i tam szukać w miłości i skupieniu⁶⁶). Św. Teresa uczy, że osoby Boże mieszkają »w najgłębszym wnętrzu« duszy, jakby w głębi jakiejś bezdennej, albo, że ogarniają one »duchowy szczyt duszy«⁶⁹), wielka mistyczka mówi o wyższej i niższej części duszy i odróżnia pojęcie duszy od ducha, chociaż zaraz wyjaśni, że są one jedną istnością⁷⁰). U Tomasza Merton spotykamy się z wyrażeniem »dna duszy«, gdzie Bóg doświadczalnie styka się z człowiekiem⁷¹). Merton posługuje się również zwrotami: »najwyższy szczyt duszy« i jej »centralny punkt«⁷²) przez który przebijamy się ku Bogu.

b) Poznanie mistyczne opiera się na wewnętrznym doświadczeniu. — Teologowie katoliccy wymieniają trzy główne rodzaje poznania prawd religijnych:

1) naturalne zdobywanie wiadomości na podstawie pracy zmysłów i umysłu; wchodzi tu w grę zarówno doświadczenie jak i myślowa spekulacja,

2) poznanie za pomocą nadprzyrodzonej wiary; jest ono oparte na świadectwie Bożym i ze swej natury zawiera w sobie niejasność, a ponadto jest dobrowolne, nie jest więc oparte ani na doświadczeniu, ani na jakichkolwiek dowodach rozumu, lecz tylko racjonalnie przyjęte w oparciu o Bożą nieomyślność i wiedzę;

3) poznanie doświadczalne Bożej istoty, jaka bezpośrednio łączy się z władzami poznawczymi i w ten sposób staje

⁶⁶) *Pieśń duchowa*, s. 46; por. *Żywy płomień miłości*, Kraków 1939, s. 155-6.

⁶⁹) *Tw. wewn.* s. 299-300.

⁷⁰) *Tw. wewn.* s. 302. Zapewne istnieje tu wpływ platonizmu, uznającego rzeczywistą różnicę duszy od ducha, ale i w psychologii tomistycznej ma to oparcie, bo uznana jest różnica władz zmysłowych i duchowych w jednej i tej samej duszy.

⁷¹) Na samym dnie naszej duszy otwierają się jakieś ukryte wrota i przez nie wypadamy w niezmierną przepaść, która chociaż jest nieskończona jest nam jednak w jakiś sposób dostępna; cała wieczność staje się jak gdyby naszą w tej jednej, cichej, pogodnej chwili zjednoczenia! *L. c.* s. 282.

⁷²) *L. c.* s. 36.

się dla nich źródłem nowego rodzaju wiedzy zwanej w teologii uszczęśliwiającym widzeniem.

Poznanie mistyczne nie zamyka się w żadnym z powyższych trzech sposobów, będzie jednak zbliżało się do górnej granicy wiary i darów Ducha św. i do jakiegoś początkującego widzenia Boga. Mistycy starają się tak opisywać to niezwykle poznanie, aby nie wykluczało wiary, lecz było ponad jej przymiotami. Św. Jan od Krzyża uczy, że »Bóg udziela się duszy przez proste i miłościwe poznanie Go«, a ona powinna tak się zachować, aby złączyło się »poznanie z poznaniem i miłość z miłością«⁷³⁾ pisze dalej wielki teoretyk mistycznego życia, że dusza »za jednym spojrzeniem widzi, czym Bóg jest w sobie i w swych stworzeniach«; Bóg usuwa wtedy »niektóre z licznych zasłon i opon, które się przed nią rozciągały, by mogła ujrzeć, jakim On jest. I wtedy prześwieca i daje się widzieć, chociaż jeszcze nieco niewyraźnie (gdyż nie wszystkie zasłony zostały usunięte), Jego oblicze pełne łask.«⁷⁴⁾ W książce *Droga na górę Karmel* św. Jan mówi o widzeniu, »prawd nagich«⁷⁵⁾; »poznania te łączą się z Bogiem bezpośrednio, dając odczuwać duszy najgłębsze jej przymioty.⁷⁶⁾« Zjawia się wówczas według św. Jana nie tylko odczucie, lecz i zrozumienie, chociaż dusza nie znajduje słów, aby mogła wypowiedzieć swe przeżycia⁷⁷⁾ na ogół nie poznaje się wtedy prawd szczegółowych, chociaż niekiedy i one mogą się zjawić. W tym stanie bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem występuje jakby

⁷³⁾ *Żywy płomień miłości*, s. 117.

⁷⁴⁾ S. 159.

⁷⁵⁾ Jest to zupełnie coś innego niż oglądanie rozumem rzeczy doczesnych i materialnych. Opiera się bowiem na pojęciu i oglądaniu rozumem prawd Bożych odnośnie do rzeczy, które były, są i będą. Ma to wielkie podobieństwo do ducha proroctwa. *Droga na górę Karmel*, Kraków 1948, s. 240.

⁷⁶⁾ j. w. s. 241. Te pojęcia boskie są tak wzniosłe, że dusza nie może dojść do nich przez żadne porównania i wyobrażenia, gdyż są one wyższe ponad wszystko; j. w. s. 243.

⁷⁷⁾ Jest to czysta kontemplacja i dusza nie może nic o tym powiedzieć, bo słów nie znajduje; j. w. s. 241.

dotknięcie duszy przez niego, »odczuwa się więc i kosztuje samego Boga tutaj, chociaż nie tak jawnie i wyraźnie jak w przyszłej chwale«. ⁷⁸⁾ Św. Jan nie mówi jednak nigdzie w swych pismach, że mistyczne poznanie wykluczy wiarę, chociaż wspomina o poznaniu w sposób co prawda niedoskonały istoty ukrytych tajemnic. ⁷⁹⁾ Kiedy mistyczny doktor pisze o dziewięciu stopniach miłości ku Bogu, to przy ósmym wskaże już na doświadczalne z Nim zjednoczenie (choć nie stałe), przy dziewiątym powie o ustawicznej żarliwości duszy, a przy dziesiątym, który jest jakby nie z tej ziemi pisze już o jasnej wizji Boga, kiedy to dusza »przyszedłszy w tym życiu na dziesiąty stopień miłości, wychodzi z ciała.« ⁸⁰⁾ Dopóki ów dzień nie przyjdzie pozostają jeszcze dla duszy »ukryte niektóre sprawy i to o tyle, o ile jej jeszcze brakuje do zupełnego upodobnienia się z istotą Bożą.«

Jednym z najbardziej koniecznych warunków dojścia ku zjednoczeniu z Bogiem są trzy teologiczne cnoty i dopóki nie nastąpi widzenie Boga w niebieskiej chwale dopóty będzie trwać wiara, ⁸¹⁾ gdy ona »przestanie istnieć z końcem życia doczesnego wówczas okaże się chwała i światłość boskości, którą wiara w sobie kryła«. ⁸²⁾ Św. Jan od Krzyża pisze dalej, że Bóg przebywa jakby w ciemnym obłoku; można także porównać Stwórcę do »wichru ciemnego, którym posłużył się dla objawienia swych tajemnic Jobowi;« zjednoczenie z Bogiem przez miłość dokonuje się w mrokach wiary, ujrzenie zaś światła twarzą w twarz stanie się dopiero faktem w chwale wiekuistej ⁸³⁾. Kontemplacja według św. Jana jest jak wzgó-

⁷⁸⁾ Skoro zaś objawi się i ukaże to co jest tajemne i ukryte w wierze tj. doskonałość Boga... odsłoni się wówczas przed duszą sama istota tajemnic ukrytych. W życiu ziemskim nie ujrzy tego dusza tak doskonale. *Pieśń duchowa*, s. 49.

⁷⁹⁾ *Noc ciemna*, s. 169–170.

⁸⁰⁾ j. w. s. 171.

⁸¹⁾ *Noc ciemna*, s. 176–177

⁸²⁾ *Droga na górę Karmel*. s. 139.

⁸³⁾ j. w. s. 139.

rze wyniosłe, gdzie Bóg zaczyna się ukazywać i udzielać duszy już w tym życiu, lecz jeszcze nie całkowicie⁸⁴)

Św. Teresa z Avili głosi tę samą co i św. Jan naukę o poznaniu mistycznym w którym dusza jest ogarniona i okryta cieniem, jakby obłokiem bóstwa i czuje głęboki spokój; będzie to wszystko spostrzeganiem cienia, lecz nie bezpośrednim oglądaniem Boga; »widzieć Go bowiem jasno w życiu nie możemy, jeno pod zasłoną obłoku«. Teresa przyznaje mimo to, że słońce wiekuiste »jasnym promieniem nieskończonej miłości« od czasu do czasu przedziera się przez ów obłok i daje »ujrzeć i uczyć« duszy »jak blisko jest przy Boskim Majestacie«, tak blisko, że wyrazić tego nie podobna i uwierzyć trudno⁸⁵). Kiedy św. Teresa opisuje swe umysłowe widzenia Trójcy św. to ma świadomość, że działa tu coś więcej niż wiara⁸⁶) bo dusza jasno widzi, że trzy osoby Boże mieszkają w jej wnętrzu⁸⁷). Doświadczalną poznawczą łączność wyjaśnia Teresa w ten sposób »że dusza tj. sam duch tej duszy, staje się jedno z Bogiem, który będąc najczystszym i najwyższym Duchem, ducha tego z sobą jednoczy⁸⁸). Trudno odpowiedzieć na pytanie, jak mistyczka hiszpańska pojmuje widzenie Boga, czy mianowicie w znaczeniu ściśle teologicznym, czy raczej jako spostrzeganie jasne i oczywiste działań wiekuistej Miłości przebywającej w ludzkiej duszy; niektóre wyrażenia wykazywałyby raczej, że chodzi tu o świadome i jasne spostrzeganie skutków obecności Bożej⁸⁹), lecz święta mówi przecież o widzeniu tajemnicy Trójcy

⁸⁴) *Pieśń duchowa*, s. 120.

⁸⁵) *Podniety miłości Bożej*, Kraków 1944, s. 111–112.

⁸⁶) »I to co tu poznajemy przez wiarę, to tam rzec można dusza poznaje przez widzenie, choć oczy ciała zarówno jak i duszy nic nie widzą, bo nie jest to widzenie przez wyobraźnię.« *Tw. wewn.* s. 299.

⁸⁷) j. w. s. 300.

⁸⁸) j. w. s. 305.

⁸⁹) »Jak bowiem woda spływająca jawnie świadczy o tym, że jest źródło, z którego ona wypływa, tak również jasno dusza czuje i widzi, że jest we wnętrzu jej wyższy nad nią który ją wodą żywą z Niego płynącą ochładza i wypuszcza te strzały, które ją ranią i życie dają duchownemu życiu jej.« *Tw. wewn.* s. 308.

św., a więc różnicy osób w jedności Bożej natury⁹⁰), a tego nie da się spostrzec w samym boskim działaniu w duszy wspólnym dla wszystkich osób.

Naukę św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avili o mistycznym poznaniu jako czymś pośrednim między wiarą a widzeniem Boga spotykamy u wszystkich katolickich teologów, którzy piszą o tym przedmiocie, a zresztą i w oświadczeniach samych mistyków z łatwością da się zauważyć ów charakterystyczny gatunek poznania; należy jednak bliżej określić, co to za doświadczenie, w jakim stopniu jest ono zależne od darów Ducha św. a szczególnie od cnoty miłości.

Św. Tomasz z Akwinu na równi z mistykami odróżnia kontemplację przyrodzoną i nadnaturalną, pierwsza na podstawie obserwacji zmysłowej, pamięci i doświadczenia wznosi się do poznania pierwszych zasad, jakie są widziane przez samo porównanie ich składowych wyrazów⁹¹), jeśli ludzki umysł będzie wyprowadzał wnioski z tych zasad to wówczas stanie się zależny od cnoty nazwanej wiedzą, (*scientia*) a w zakresie prawd nadprzyrodzonych będzie to wiara (*fides*) jaka polega na spostrzeganiu rzeczy boskich w zwierciadle i podobieństwie⁹²) *inspectio divinorum* i *speculo et in aenigmate* – dar natomiast rozumu jeden z siedmiu udzielony przez Ducha św. sprawia, iż rzeczy duchowe są poznawane w ponadludzki sposób w swej odkrytej prawdzie (*nuda veritas*). Drugi rodzaj kontemplacji nie polega na znalezieniu prawdy, lecz na osądzeniu i uporządkowaniu życia w świetle najwyższych zasad; jest to dziełem naturalnej cnoty umysłowej, która zwie się mądrością⁹³). Kiedy zaś człowiek jednoczy się z najwyższymi

⁹⁰) j. w. s. 299.

⁹¹) »*In contemplatione autem humana duplex est via una secundum quam proceditur ad acquisitionem necessariorum et aeternorum... In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur*«. In III, S, D. 34, q. I. a. 2. nr. 53–4.

⁹²) j. w. a. 2. nr. 55.

⁹³) Św. Tomasz powtarza tu za Arystotelesem (I. I. Meth) aforyzm: »*sapientis est ordinare*«.

przyczynami i siebie jakby przekształca na ich podobieństwo, a wskutek tego osadza i porządkuje nie tylko rzeczy poznawane, lecz również ludzkie działania i pożądania; to już stanowi ponadludzki przejaw daru Mądrości (*donum sapientiae*)⁹⁴. Niekiedy człowiek posiada dostateczną mądrość na podstawie studium i zdolności umysłu (*vivacitas intellectus*) niekiedy zaś przez jakąś bliskość (*affinitas*) do rzeczy Bożych⁹⁵.

W *Summie teologii* św. Tomasz przeprowadza tak samo jak w *Komentarzu na Sentencje* różnice między kontemplacją naturalną i nadprzyrodzoną; będą miały tu wpływ (na jedną i drugą) cnoty moralne i cały szereg działań (czytanie, słuchanie, modlitwa, rozważanie) lecz sama kontemplacja polega na prostym oglądaniu prawdy (*simplex intuitus veritatis*)⁹⁶. Poznawanie skutków Bożego działania zgodnie z tekstem listu do Rzymian I,20.⁹⁷) należy drugorzędnie do kontemplacji,⁹⁸) która w swej istocie jest celem ludzkiego życia i polega na oglądaniu boskiej prawdy. W obecnym życiu będzie ona czymś niedoskonałym, a w przyszłym jest już widzeniem Boga twarzą w twarz⁹⁹); św. Tomasz stara się bliżej określić przyczyny i charakter owej ziemskiej, nawet niedoskonałej kontemplacji. W *Komentarzu na Sentencje* pisze, że boskie osoby wyciskają na duszy jakby swe podobieństwo (*sui sigillatio*), udzielając nam swych darów, a mianowicie mądrości i miłości; takie darmowe poznanie przez które człowiek jednoczy się z Bogiem aktem miłości jest jakoby doświadczalne (*quasi expe-*

⁹⁴) *In III. S. D. 34. q. I. a. 2 nr. 57–8.*

⁹⁵) *In III, S. D. 35 q. II. a. 1. nr. 112–13.*

⁹⁶) *II–IIa, q. 180. a. 2-um, 3-um.*

⁹⁷) »Niewidzialne jego rzeczy, nawet wlekuista moc jego i bóstwo od stworzenia świata przez dzieła jego dla umysłu widzialnymi się stały« (Rzym I, 20).

⁹⁸) »contemplatio divinorum effectuum secundo ad vitam contemplativam pertinet«, *II–IIa, q. 180, a. 4.*

⁹⁹) j. w. a. s. 4. Dar mądrości prowadzi według św. Tomasza do jakiejś boskokształtnej i jakby wyraźnej kontemplacji artykułów (tj. prawd zawartych w zadaniach objawionych), które wiara podaje na ludzki sposób jakby w zakryciu. *In. III, S. d. 35, q. 2. a. 1. sot. 1-a ad 1-um.*

rimentalis)¹⁰⁰), dzięki bliskości Boga, kiedy to ktoś »odczuwa w sobie smak boskiej słodyczy i upodobanie w boskiej woli«;¹⁰¹) owa nadprzyrodzona mądrość będąca darem Ducha św. jest o wiele doskonalsza, od naturalnej umysłowej cnoty, gdyż dotyka Boga bardziej z bliska dzięki temu, że dusza z Nim stanowi pewną jedność¹⁰²). Mądrość niestworzona łączy się z nami przez miłość i dlatego objawia tajemnicze, których poznanie jest mądrością wlaną¹⁰³). nie pochodzi więc z ludzkich wysiłków; takie zaś poznanie będzie już skutkiem miłości jednoczącej z Bogiem. Św. Tomasz stara się być niezwykle ostrożny w analizowaniu pojęcia mistycznej wiedzy i nigdy nie powie, że dar mądrości wlanej udziela już widzenia (twarzą w twarz) Bożej istoty; uważa jednak za możliwe, aby ktoś przejściowo nie posługując się zmysłami, a nawet wyobraźnią (*ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione*) osiągnął widzenie Pierwszej Prawdy. Według Anielskiego Doktora będzie to najwyższy stopień kontemplacji w obecnym życiu (doświadczenie takie otrzymał ap. Paweł – II. Kor. 12,); będzie to jakby już pośredni stan między niebem a ziemią¹⁰⁴), z czego możnaby już wyprowadzić wniosek, że wszyscy, co mają dar mądrości nie otrzymują widzenia Bożej istoty, (przynajmniej z reguły) nie jest jednak im obce doświadczalne i doskonalsze od wiary poznanie Boga; bliższa analiza owego zetknięcia się z Bogiem wydaje się bardzo trudna; a Stwórcę można poznawać albo w jego dziełach, albo w istocie, lecz pierwszy rodzaj poznania byłby raczej wnioskowaniem, drugi stanowiłby już bezpośrednio widzenie Boga; poznanie zaś przez wiarę nie jest wcale zetknięciem się w sposób doświadczalny z Pierwszą

¹⁰⁰) *In. I. S. D. 14, q. 2. a. 2. ad 2-um et 3-um.*

¹⁰¹) *II–IIa, q. 97, a. 2. ad. 2-um.*

¹⁰²) »*Sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis utpote magis de propinquo Deum attingens per quandam unionem animae ad ipsum...*« *III–IIa, q. 45. a. 3. ad 1-um.*

¹⁰³) *II–II, q. 45. a. 6.*

¹⁰⁴) »*unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu secundum quem fuit medius se habens inter statum praesentis vitae et futurae.*« *II–IIa q. 180, a. 5.*

Prawdą, a więc słusznie można pytać, jakiego to rodzaju doświadczenie Boga zjawia się w mistycznym poznaniu? Gdyby się przyjęło opinię, że wspomniana wiedza nie pochodzi z daru mądrości, lecz jest wyjątkową łaską udzielaną niektórym duszom, to możnaby utrzymywać, że widzą one chwilowo i przelotnie Bożą istotę, jak ap. Paweł w chwili zachwyty; w takim wypadku urzeczywistniałoby się doświadczalne i bezpośrednie zetknięcie się umysłu z Bogiem. Jeśliby ktoś utrzymywał, że kontemplacja Boga posiada związek z darem mądrości¹⁰⁵) to »doświadczalne jakby« poznanie Boga byłoby zdaje się spostrzeganiem bezpośrednim skutków działania Bożych osób i to w stopniu tak jasnym, że bez rozumowania i ponad wiarą byłaby kontemplowana Prawda i Dobro Najwyższe.

Umysłowe i doświadczalne zetknięcie się z Bogiem będzie lepiej zrozumiane, o ile założymy zgodnie z nauką mistyków, że pochodzi ono z miłości i jest z nią nieodłącznie powiązane. O ile wiedza nie zawsze może być doświadczalną, to miłość szczególnie religijna i oparta na przyjacielskim obcowaniu osób Bożych z człowiekiem jest doświadczalną ze swej natury (jako teologiczna cnota).

Głębką prawdę wypowiada pierwszy list św. Jana o związku między miłością i poznaniem: będzie to łączność przyczyny i skutku: »i każdy, kto miłuje, z Boga jest narodzony i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością« (I. J. IV 7–8).

¹⁰⁵) Św. Tomasz dowodzi, że mądrość (jako dar Ducha św.) posiada za przedmiot kontemplację rzeczy boskich i porządkowanie spraw ludzkich i jest udzielana w podwójnym stopniu; najpierw ogólnym dla wszystkich, co posiadają łaskę uświęcającą, a ponadto dla niektórych w szczególniejszym, gdy udziela im możliwości poznania wyższych tajemnic »*altiora quaedam mysteria*«, a także zdolności do ich wykładu; tacy ludzie za pomocą obfitego daru mogą również kierować innymi i sobą zgodnie z wymogami Bożych praw. Owe łaski św. Tomasz nazywa darem charyzmatycznym (*gratiae gratis datae*) S. Th. II–IIa, q. 45. a. 5. Z powyższego widać, że św. Tomasz uznaje istnienie szczególniejszej kontemplacji, jaką nie wszyscy otrzymują, udziela ona poznania niektórych tajemnic z dziedziny religii a ponadto niezwyklej zdolności kierowania ludźmi; jest to zgodne z historią katolickiego mistycyzmu, jaki wywierał przemożny wpływ religijny na całe wieki.

Mądrość wlna jak słusznie zauważa św. Tomasz z Akwinu nie jest przyczyną lecz raczej skutkiem miłości¹⁰⁶), a więc kontemplacja prawd religijnych jest Dziełem Bożej Miłości, rozpalającej w sercu mistyka ludzką miłość. Myśl św. Tomasza o doświadczalnym zjednoczeniu z Bogiem lepiej będzie rozumiana skoro się także uwzględni jego naukę o cnocie miłości, jest ona szczególniejszą jakąś przyjaźnią człowieka ku Bogu i opiera się na wspólnym posiadaniu dobra, jakim jest boska szczęśliwość nam udzielana¹⁰⁷). Dzięki takiemu uczestnictwu istnieje między człowiekiem i Bogiem wspólnota życia duchowego i upodobnienie. Św. Tomasz wprowadzając rozróżnienie miłości pożądawczej (*amor concupiscentiae*) i miłość przyjaźni (*amor amicitiae*) sądzi, że oba te rodzaje decydują o ścisłym związku z Bogiem, bo kto kocha, ten pragnie doskonale posiadać przedmiot swej miłości¹⁰⁸), a ponadto utrzymać z kochaną osobą tożsamość uczuć, pragnień i czynów. Miłość przyjacielska między Bogiem a człowiekiem będzie polegać według nauki św. Tomasa na ścisłym związku przyjacielskim tj. na wzajemnym obcowaniu nie tylko uczuciowym, lecz również przez jedność myśli, pragnień, czynów, przez upodobnienie człowieka do Boga i doświadczalne korzystanie ze wspólnego dobra.

Jeśli już łaska uświęcająca i dary Ducha św. stanowią podstawę dla takiego obcowania, tym bardziej staje się ono bliskie i doświadczalne w udzielaniu szczególniejszego daru

¹⁰⁶) »*Sapientia infusa quae est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.*« II-IIae, q. 45. a. 6.

¹⁰⁷) »*Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari... unde manifestum est, quod charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum.*« II-IIae q. 23. a. 1.

¹⁰⁸) »*Amor namque concupiscentiae... quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens — proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere... ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem jactus amato.*« I-IIae, q. a. 2.

niezwykłej kontemplacji¹⁰⁹). Tok myśli św. Tomasa jest potwierdzony przez mistyków, jacy będą mówić o niezwykłej miłości przenikającej ich duszę. W *Dialogu* św. Katarzyny z Sieny Bóg mówi do duszy, że dokonuje trzech zasadniczych objawień: »Pierwsze, kiedy objawiam uczucie mej miłości za pośrednictwem Słowa Syna mego... miłość ta objawia się w ogólny sposób wobec ludzi zwykłych«... drugi szczególny wobec tych, co »kosztują i zaznają i próbują i doświadczają mej miłości w głębi dusz swoich«. »Drugie objawienie mej miłości odbywa się w samej duszy, gdy objawiam się jej sam przez uczucie miłości« – (w tym objawieniu Bóg udziela niekiedy ducha prorockiego) – W trzecim objawieniu dokonuje w ich umyśle obecność mej prawdy, Jednorodzonego Syna mego... wtedy dobroć moja daje jej kosztować ognia mej boskiej miłości«¹¹⁰).

W zacytowanych tekstach wyraźna jest mowa o widzeniu religijnej prawdy i o doświadczalnej łączności z Bogiem w jego wiekuistym dobru, a więc miłość jest nierozzerwalnie związana z kontemplacją i stanowi właściwe jej źródło, a może nawet jest środkiem poznawczym, a nie tylko przedmiotem umysłu.

W pismach św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avili będą się powtarzały nie tylko nauki o ścisłym związku między kontemplacją i miłością, lecz, co więcej znajdziemy łatwo teksty, jakie będą mówić o poznaniu przez miłość. Św. Jan, powołując się na św. Tomasa z Akwinu (*II–IIa*, q. 180, a. 1.) twierdzi, że mistyczna, tajemna wiedza »udziela się duszy przez miłość. Udzielanie to dokonuje się tajemnie i wśród ciem-

¹⁰⁹) Nauka św. Tomasa jest zgodna z pismami wielkiego mistyka średniowiecza, św. Bonawentury, który uczył o doświadczalnym poznaniu Boga przez dar mądrości (In III S. D. 35, a. 1. q. 1.), a w książce *Itinerarium mentis ad Deum* pisze o wzlocie duchowym i mistycznym w którym umysł otrzymuje pokój, a uczucie przez nadmiar przechodzi całkowicie ku Bogu »*De excessu mentali et mystico in qua requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*« (c. VII) – dusza wówczas otrzymuje mądrość mistyczną, udzieloną przez Ducha św. (*Itiner.*, 344, 346, 348).

¹¹⁰) *Księga miłosierdzia Bożego* czyli Dialog, t. I. s. 166, tł. L. Staff, Kraków 1948.

ności bez udziału rozumu i innych władz... Taką wiedzę daje tylko Duch święty¹¹¹⁾ – jest to »mądrość miłości«¹¹²⁾. Zjednoczenie z Bogiem w czasie najwyższej na ziemi mistycznej kontemplacji polega według św. Teresy na tym, że »trzy osoby Boskie udzielają sobie duszy i mówią do niej i dają jej zrozumienie tego, co Pan mówi w ewangelii« – św. Teresa przytacza następnie tekst z ewangelii Jana XIV, 23 – o mieszkaniu Boga w duszy. Św. Jan od Krzyża przypomina ogólną regułę, że prawdziwa i pełna miłość niczego nie kryje przed tym, kogo kocha, dlatego Bóg odsłania duszy» słodkie tajemnice wcielenia, środki i sposoby odkupienia ludzkości«, a także wiele innych tajemnic.¹¹³⁾

Współczesny pisarz mistyczny Merton mówi: »o czystej miłującej gotowości zrozumienia z jaką człowiek w stanie kontemplacji jest nie tyle dopuszczony do oglądania prawdy, ile zostanie przez nią pochłonięty«.¹¹⁴⁾

Spostrzeżenia tylu pisarzy i praktyków mistycznych prowadzą do wniosku, że doświadczalna, mistyczna kontemplacja pochodzi z miłości, jest z nią powiązana nieodłącznie, a nawet jest poznaniem przez miłość; chyba objawia się tu coś z jedności życia Boga, w którym prawda nie tylko łączy się z miłością, ale również z nią utożsamia się. Miłość Boża panująca w duszy mistyka nie tylko pobudza naturalną władzę rozumu, nie tylko aktywizuje wiarę, lecz jest rzeczywistym źródłem i środkiem intuicyjnego zrozumienia ściśle religijnych (a nawet świeckich) prawd; – miłość tedy oprócz funkcji

¹¹¹⁾ *Noc ciemna*, s. 153.

¹¹²⁾ j. w. s. 154; – por. »Ta przepaść mądrości tak wysoko podnosi wówczas i ucieleśnia duszę, że widzi ona jasno, jak niskie i nieudolne są wszystkie stworzenia wobec tej najwyższej wiedzy Bożej: Wprowadza ją bowiem ta mądrość w same arterie umiejętności miłości« j. w. s. 156–157.

¹¹³⁾ *Pieśń duchowa*, s. 187–188.

¹¹⁴⁾ l. c. s. 282.

otwierania duchowych oczu, byłaby samym wzrokiem patrzącym w nadprzyrodzony świat¹¹⁵).

C. Intensywność mistycznego poznania.

Religia chrześcijańska zna jedno z najbardziej intensywnych mistycznych przeżyć, jakie tak decydująco wpłynęły na jej rozwój; Dzieje Apostolskie opowiadają, że Paweł, kiedy olśniła go światłość z nieba i usłyszał tajemniczy głos, był drżący i osłupiały, »a otworzywszy oczy nic nie widział« (Dz. Ap. IX, 6–8). Intensywność mistycznego widzenia mierzy się późniejszą działalnością apostoła, który sam powie o sobie, że był »w tru-

¹¹⁵) Maritain następująco układa stosunek władzy umysłu do wiedzy o Bogu:

		Bóg widziany w swej istocie (takim jakim jest)			
Widzenie uszczęśliwiające					
Wiara	i dary Ducha św. (mistyczna mądrość)	Bóg dany w doświad- czeniu	poświad- czony przez Pierwszą Prawdę	Bóg poznawany w wewnętrznym swym życiu (<i>sub ratione deitatis</i>)	
	sama	Bóg formalnie objawiony			
	i rozum (mądrość teolo- giczna)	Bóg wirtualnie objawiony			
Rozum (mądrość metafizyczna)		Bóg udowodniony ze skutków	Bóg jako przyczyna pierwsza (<i>sub ratione primi entis</i>)		

Powyższa tabelka przyjmuje, że wiedza kontemplacyjna nie jest łaską różną od darów Ducha św., na co, jak wiemy, nie wszyscy teologowie się godzą; po drugie Maritain sądzi, że doświadczenie mistyczne opiera się na wierze, co nie wydaje się zgodne z twierdzeniami wielu mistyków. W kontemplacji może Bóg objawić duszy jakąś prawdę – przykładem będą tu prorocy, Stary Testament, św. Paweł ap. i inni święci, co otrzymali objawienie prywatne, sama jednak kontemplacja jest doświadczalnym widzeniem Bożej istoty, względnie spostrzeganiem wyraźnym działań Bożych, więc byłaby ponad wiarą. *Degrés du savoir*, s. 501.

dach bez liczby, w więzieniach zbyt często, w chłostach ponad miarę, w niebezpieczeństwach śmierci częstokroć« (II Kor. XI, 23 sq.), a mimo to był świadom, iż żadna siła ani żadne stworzenie nie zdoła go »odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym« (Rz. VIII, 39). To samo da się powiedzieć o doznaniach mistycznych św. Benedykta, Franciszka z Asyżu, Dominika, Joanny d'Arc, Ignacego Loyoli, św. Teresy z Avili, Małgorzaty Alacoque, św. Teresy od Dzieciątka Jezus, o Maks Kolbe. Wszyscy oni uświadamiają sobie ogrom tej przyjacielskiej siły, wobec której wszystko staje się jakby nicością. Św. Jan od Krzyża powie, że kiedy Bóg używa duszy kilka promieni swej wielkości i bóstwa, wówczas »światło to jest tak oślepiające i okazuje jej tak zawrotne wyżyny, że pod wpływem jego dusza gwałtownie wychodzi z siebie, cała porwana i jakby zawieszona¹¹⁶⁾

Porównanie kontemplacji do żywego płomienia, który »trawi i pochłania« duszę i prawie »zrywa już zasłonę życia śmiertelnego« świadczy tak samo, jak głęboko mistyk odczuwa siłę Bożego działania. Św. Teresa z Avili pisze o strzale przesywającej nawskroś serce i powodującej radość, a jednocześnie jakiś dotkliwy niematerialny ból¹¹⁷⁾. Małgorzata Alacoque, kiedy po raz pierwszy doznała mistycznej łaski i objawienia o Boskim Sercu, pisze, że przez kilka dni znajdowała się jakby poza sobą i tylko siłą przymuszała się, by powiedzieć choćby słowo¹¹⁸⁾. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus opowiada, że w kilka dni po ofiarowaniu się litościwej Miłości w czasie odprawiania drogi krzyżowej otrzymała mistyczną łaskę: »nagle uczułam się zraniona grotem ognistym tak palącym, iż zdawało się, że umrę... Zdawało mi się, że jakaś niewidzialna siła zanurza mnie całą w ogniu...« W dniu o którym mówię, dusza moja za minutę, za sekundę byłaby

¹¹⁶⁾ *Pieśń Duchowa*, s. 115; *Żywy płomień miłości*, s. 35.

¹¹⁷⁾ *Sprawozdania duchowne*, (Spraw. V), t. V, Kraków 1944, s. 230—1.

¹¹⁸⁾ *Pamiętnik duchowny św. Małgorzaty Marii Alacoque*, tł. z fr., Kraków 1947, s. 60.

opuściła ciało«¹¹⁹⁾. Merton, charakteryzując mistyczną kontemplację, twierdzi, że »najintensywniejsze przeżycie przyrodzone jest jak gdyby zasypianiem w porównaniu do przebudzenia kontemplacji, najoczywistsza i najlepiej ugruntowana pewność jest tylko senną zjawą przy tym jasnym i pełnym zrozumieniu«¹²⁰⁾.

* * *

Po omówieniu trzech najważniejszych przymiotów kontemplacji należy wspomnieć jeszcze o kilku (była o nich dokładnie mowa przy opisie faktu mistycznego w ogóle).

d) Mistyczne poznanie posiada różne stopnie, bo udzielanie się Boga ludzkiej duszy nie posiada nigdy najwyższej granicy nawet po osiągnięciu wiekuistego szczęścia i oglądania Pierwszej Prawdy już bez zasłon.

e) W najwyższym stopniu ziemskiej kontemplacji działalność władz poznawczych jest zawieszona, chociaż w rezultacie aktywność ich później wzrośnie.

f) W kontemplacji nie zawsze jest udzielana jakaś nowa prawda, chociaż niekiedy mistyk otrzymuje objawienie lub też poznaje coś nowego w sposób doświadczalny.

g) Kontemplacji może towarzyszyć cały szereg zjawisk psychicznych, jakie zresztą nie będą stanowić jej istoty.

h) Kontemplacja będzie zawsze darem Bożym¹²¹⁾.

¹¹⁹⁾ *Dzieje duszy*, tł. z franc., Poznań 1917, s. 240-1.

¹²⁰⁾ I. c. s. 282.

¹²¹⁾ Kontemplację właściwą możnaby określić jako nadprzyrodzone, bezpośrednie i doświadczone chociaż niedoskonałe poznanie Boga lub jego działań, udzielone przez szczególniejszą łaskę Ducha św. por. Garrigou-Lagrègue, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris 1923, s. 243-413. Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, s. 376 sq. Fr. Wessely, *Moderne Probleme der Mystischen Vereinigung mit Gott. Theol. Frage der Gegenwart*, Wien 1952.

III. Wpływ mistycznego poznania na kształtowanie się osobowości

A. Wieloraka aktywność mistyków.

Któż chciałby utrzymywać, że św. Paweł ap. nie wywarł decydującego wpływu na całe chrześcijaństwo? Nikt nie znajdzie się chyba taki, co nie doceniałby zapалу misjonarskiego apostoła narodów i nie widziałby ożywczego fermentu jego listów, które swą genialną treścią oddziałują poprzez wieki na ludzką kulturę i po dziś dzień są aktualne w swych myślach o człowieku i wiekuistym Bogu. A przecież Paweł to jeden z największych mistyków chrześcijaństwa doświadczalnie stwierdzający istnienie duchowego świata i Boga. Inny wielki konwertyta św. Augustyn kształtuje swą osobowość przez religijne doświadczenia z taką artystyczną prawdą i szczerością opisywane w *Soliloquia* i w *Wyznaniach*. Geniusz biskupa z Hippony zasilany bliskim obcowaniem z Bogiem w dużym stopniu tworzy dzieje Kościoła nie tylko w V wieku, lecz także wywiera niezatarte piętno na chrześcijańskim średniowieczu i nowożytnej kulturze. Tak samo grota w Subiaco, gdzie rozmyślał i sam na sam z Bogiem rozmawiał wielki przyszedły zakonodawca Benedykt, była ogniwem łączącym zamierający starożytny świat z okresem nowym, w którym pracowity benedyktyński zakon wyrosły z serca pustelnika w Subiaco wychował całe narody; ileż Europa zawdzięcza św. Benedyktowi i jego dziełu, które powstało z doświadczalnego kontaktu z Bogiem. Nad dziejami średniowiecza wśród wielu pomniejszych świecą jak gorejące słońce wielkie postacie św. Dominika i Franciszka; kto chce zrozumieć ówczesną kulturę duchową może się jej uczyć na tych dwu mistykach.

Doznania mistyczne św. Franciszka w kościółku św. Damiana, w kaplicy Porcjunkuli, na górze Alvernia nie tylko stały się przyczyną powstania zakonów franciszkańskich, wpłynęły na sztukę i poezję, podparły Kościół, lecz wytworzyły nowy typ prostej, serdecznej religijności promieniującej

po nasze czasy¹²²). Mistyczne łaski, jakie otrzymywał św. Ignacy w grocie koło hiszpańskiego miasteczka Manreza zasilają Kościół u progu czasów nowożytnych i dają mu oręż w postaci nowego zakonu.

Kilka wyżej podanych przykładów nie wyczerpują wcale obfitości darów, jakich Bóg udziela w swym Kościele, a nawet poza nim; życiorysy i autobiografie często mówią o religijnych doznawaniach, które mogą być zakwalifikowane do kategorii kontemplacji mistycznej; widać to np. jasno u Bonawentury, Katarzyny z Sieny, Anieli z Foligno, Małgorzaty Marii Alacoque, św. Teresy z Avili Jana od Krzyża, Bernadety Soubirous, Teresy od Dzieciątka Jezus, O. Maksymiliana Kolbe, Anieli Salawa i wielu innych. Zdaje się, że wśród chrześcijan żyjących w łasce uświęcającej, a więc w stanie przyjaźni z Bogiem, spotyka się często religijne objawy, które są początkowym stadium kontemplacji mistycznej¹²³). Wzmocnia ona argumenty przemawiające za istnieniem Boga, stanowi dalej wsparcie dla wiary, przeoonuje o sensie istnienia i jest wielką siłą w walce z przeciwnościami życia. »Racje serca«, o których pisze Pascal, mogą niekiedy utożsamić się z mistycznymi doświadczeniami, których nie jest zdolna obalić negatywna krytyka, ponieważ wobec faktów wszystkie abstrakcyjne zasady tracą swoją moc.

W aktywności mistycznej zawiera się jeden z paradoksów katolicyzmu, czy w ogóle chrześcijaństwa. Warunkiem kontemplacji będzie oderwanie się od świata, ucieczka od naturalnych pragnień i obcowania z ludźmi, a wejście w najtaj-

¹²²) Jak żywiołowe były osobiste doznania świętego, jak psychiczne jego ekstazy dosięgały zgoła fantastycznych stopni, tak samo żywiołowy w intensywności i rozmiarach iście fantastyczny był ogrom wpływu, jakie wywarł na swych współczesnych. T. G a r b o w s k i, *Św. Franciszek z Asyżu w świetle filozofii przyrodniczej*, Kraków 1910, s. 29.

¹²³) W licznych też nawróceniach da się spostrzec z łatwością cechy autentycznego mistycyzmu.

niejszą samotnię własnego »ja«¹²⁴). Mistycy będą mówić i pisać, że dusza powinna zapomnieć o sobie i świecie, a następnie zamknąć drogę naturalnemu poznaniu i zachować się biernie, aby mogła już działać Boża Moc. Chwila oczekiwania na łaskę¹²⁵) i zetknięcie się z Nieskończoną Siłą musi wywołać w świadomości mistyka odczucie własnej nicości; rozum wówczas będzie zawieszony w działaniu¹²⁶), a wszystkie w ogóle władze duchowe «nie gubią się tutaj, tylko nie działają, są jakby pogrążone w zdumieniu¹²⁷). Polski teoretyk mistycznego życia ks. Piotr Semeneńko w swych pismach i naukach bardzo często będzie mówić o nędzy i nicości stworzeń i o całkowitym oddaniu się Bogu; uważa nawet, że człowiek posiadający mistyczną miłość powinien się wyrzec własnej osobistości¹²⁸), prawa do własnego istnienia i samoistnego działania, i w ogóle wszystkiego, do czego nasze »ja« może mieć prawo¹²⁹). Mimo tych nazbyt skrajnych wyrażen Semeneńko będzie pisał, że miłość mistyczna »jest to prawdziwe życie we dwóch«, a Bóg ma być na pierwszym, a my na drugim miejscu. Autor »ćwiczeń duchowych« bardzo szczerze

¹²⁴) »O jak szczęśliwa jest dusza, która czuje zawsze Boga przebywającego i spoczywającego w jej łonie! O jak wtedy powinna się oddalać od wszystkich rzeczy, uciekać od wszystkich spraw i żyć w całkowitej samotności...« *Żywy płomień miłości*, s. 165.

¹²⁵) Nie wolno tu mówić o całkowitej bierności, gdyż z reguły kontemplacja mistyczna stanowi dalszy ciąg aktywnej bardzo współpracy z łaską.

¹²⁶) »Rozum tu nie ma czego działać i szukać; Pan, który go stworzył, każe mu tu spoczywać«. *Tw. wewn.* s. 319.

¹²⁷) *Twierdz. wewn.* 319. »W chwilach jednak, kiedy zachwycenie dochodzi do szczytu, tj. kiedy władze gubią się w zupełnym zjednoczeniu się z Bogiem, nic się już, jak mi się zdaje, nie widzi, ani słyszy, ani rozumie... to całkowite przemienienie duszy w Bogu krótko trwa, wszakże dopóki trwa, żadna z władz nie ma świadomości samej siebie ani nie wie, co się tam dzieje«. *Życie św. Teresy od Jezusa*, s. 272.

¹²⁸) »...Czy Bóg czy ja? Miłość powiada: Nie ja, ale Bóg! Miłość mistyczna to oddanie swego »ja« (abdykacja) ...To co jest najdoskonalsze w tej miłości mistycznej, to jest taki sposób oddania się Bogu, że się wyrzeka swej osobistości...« X. P. S e m e n e ņ k o, *Ćwiczenie duchowe*, Kraków 1903, s. 342—343.

¹²⁹) j. w. s. 343.

potępia też kwietyzm i mówi o konieczności współdziałania z Bożą łaską, a więc domaga się, jak zresztą wszyscy pisarze ascetyczni, wyższego i ponadnaturalnego stopnia aktywności¹³⁰). Zależność i początkowe biernie zachowanie się wobec ogromu Dobra nie wyczerpuje bogactwa przeżyć u mistyka. Wyższy stopień zjednoczenia z Najwyższą Bożą Mocą przez swą niezwykłość i siłę przeszkodzi na moment działaniu naturalnych władz duszy, lecz będzie to jedynie zaczerpnięcie nowego oddechu i stapienia się dwu sił, jakie dadzą w rezultacie nowy i wyższy gatunek energii zdolnej przekształcać świat i życie. Taka aktywność stanowi jedną z cech autentycznego mistycyzmu¹³¹); jeśli będzie on polegał na doświadczalnym zjednoczeniu z Bogiem, który jest Najczystszy Działaniem bez przy-mieszki biernej potencjalności (*actus purissimus*), to w rezultacie powinien w duszy mistyka tworzyć nową siłę. Bardzo znamienna u wszystkich mistyków jest »gorączka czynu«, pragnąca wyładować się w różnorodnej aktywności, najczęściej religijnej, chociaż niewyłącznie¹³²). Bernard z Clairvaux

¹³⁰) Według kwietyzmu dusza jest jakoby maszyna i pozwala Bogu wszystko robić, a sama nie współdziała Bogu. Jest to okropny błąd. Ale takie oddanie się Bogu nie jest wcale biernym. Chodzi w nim tylko o to, aby dusza nie działała sama i ze siebie, ale żeby współdziałała z Bogiem. *Ćwiczenia*, s. 343; por. *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych X. Piotra Semeneńko*, C. B. Kraków 1904, s. 152 – 321. (Jest tu raczej uwzględniona strona negatywna mistycznego życia tj. oczyszczenie serca i ducha.)

¹³¹) To samo zresztą da się powiedzieć o wszystkich ludziach, którzy żyją w łasce uświęcającej; jest ona udziałem w wewnętrznym życiu osób Trójcy św., a więc musi przejawiać się jako działanie tzn. czynna miłość Boga i bliźniego, a jeśli takich skutków nie posiada, to należy wątpić, czy w ogóle w duszy istnieje.

¹³²) O aktywności mistyków pisze z wielkim zachwytem H. Bergson: »Olbrzymi prąd życia porwał ich duszę, a z tego wzrostu witalności powstała energia, zuchwałość, niezwykła zdolność tworzenia idei, a także chęć ich realizacji. Pomyślmy o tym, czego dokonał św. Paweł, św. Teresa, św. Katarzyna ze Sieny, św. Franciszek, św. Joanna d'Arc i tylu innych; cała ta niezwykła działalność została skierowana ku szerzeniu chrześcijaństwa. Są jednakże wyjątki, a sprawa Joanny d'Arc dowodzi, że forma zasadnicza da się oddzielić od materii,« o. c. s. 243.

(zm. 1153) był nie tylko autorem dzieł religijno-mistycznych (zwany miodopłynnym – doctorus mellifluus), odnowicielem życia zakonnego i gorącym bojownikiem katolickiej ortodoksji, lecz również duchowym wodzem drugiej krucjaty. Św Katarzyna z Sieny (zm. 1380), autorka słynnego *Dialogu o miłosierdziu Bożym*, wpływała w sposób decydujący na losy Kościoła w XIV wieku i brała czynny udział w ówczesnym życiu politycznym. Św Joanna d'Arc pod wpływem mistycznego obcowania z Bogiem uważała za główną swą religijną misję uwolnienie ziemi francuskiej od obcego panowania. Znany jest u św Franciszka zapał misjonarski i pragnienie głoszenia ewangelii nie tylko chrześcijanom, lecz i mahometanom, św. Teresa z Avili pragnie udać się na misje, św. Teresa od Dzieciątka Jezus chciała-by spędzić swe niebo w czynieniu dobra na ziemi i nie spocząć dopóki ostatni wybrany nie będzie zbawiony; św Teresa z Avili apostolską aktywność uważa za nieodłączną cechę mistycznego zjednoczenia z Bogiem, święta sądzi, że powoduje ono następujące skutki:

a) człowiek gotów jest oddać życie, by móc choćby w rzeczy najmniejszej przyczynić się do chwały Bożej.

b) dusza mistyczna od spraw zewnętrznych wcale nie uchyla się i tylko boleje, »że to, co uczynić zdoła, w jej oczach jest niczym«,

c) chce cierpieć, ale bardziej jeszcze chce pełnić wolę Bożą¹³³),

d) cieszy się z prześladowań i nie »ma uczucia nienawiści, czy urazy ku tym, którzy jej szkodzą albo szkodzić chcą, przeciwnie szczególną ogarnia ich miłością«,

e) dusza chociażby miała pewność, że po opuszczeniu ciała osiągnęłaby wiekuiste szczęście, to jednak nie chce tej szczęśliwości zaraz osiągnąć, a »chwałę swoją na tym zasa-

¹³³) »Każe jej Pan (tzn. duszy – *przyp. moje*) cierpieć – i owszem, nie każe – dobrze i tak, nie będzie się już tym udręczala, jak to czyniła dawniej.« *Tw. wewn.* s. 314.

dza, by mogła w czymkolwiek służyć Panu Ukrzyżowanemu« i swą gotowość życia składa Bogu jako najtrudniejszą ofiarę.

f) Dusza mistyczna pragnie »albo samotności albo też takiej pracy, z której by dusze miały pożytek¹³⁴⁾.

Wśród filozofów pierwszej połowy XX w. najpiękniejsze stronice o aktywności i skutkach mistycznego życia napisał Henryk Bergson; dowodzi on, że mistycyzm rozpoczyna się przez nawiązanie łączności i częściową koincydencję z twórczym wysiłkiem, objawianym przez życie. Ów życiowy dynamizm albo »pochodzi z Boga albo jest samym Bogiem. Wielki mistyk przekraczałby granice wyznaczone gatunkowi przez materię, a prowadziłby i przedłużał w ten sposób działanie Boże«¹³⁵⁾. Energia pojawiająca się w duszy mistyka dąży, by się rozpostrzeniać, zdobywać i dlatego jest on człowiekiem czynu »ku zdziwieniu tych, co uważają mistycyzm za stan wizjonerstwa, uniesienia i ekstazy«¹³⁶⁾. Siła porywająca mistyka może być nazwana miłością (*l'élan d'amour*), a znajduje ona echo u tego lub innego człowieka, gdyż mistyczne życie znajduje się w nas jakby w stanie uśpienia i czeka tylko na okazję, by się przebudzić¹³⁷⁾. Miłość przenikająca duszę mistyka nie jest już prosto miłością człowieka ku Bogu, lecz miłością Boga ku wszystkim ludziom¹³⁸⁾; jest ona czymś więcej niż braterstwem, zalecanym w imię rozumu przez filozofów z motywu posiadania przez wszystkich ludzi tej samej rozumnej istoty. »Przed takim zaś ideałem – pisze Bergson – można skłonić się z szacunkiem, spróbuje się czasem go realizować

¹³⁴⁾ *Tw. wewn.*, s. 313–316, *passim*.

¹³⁵⁾ »*A nos yeux l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition.*« o. c. s. 235.

¹³⁶⁾ o. c. s. 101.

¹³⁷⁾ j. w. s. 101.

¹³⁸⁾ j. w. s. 249.

o ile to nie będzie zbyt żenujące dla jednostki i dla społeczności, lecz nie można przywiązać się doń namiętnie«¹³⁹⁾.

Pełny i autentyczny mistycyzm istnieje według Bergsona tylko w chrześcijaństwie; »ani w Grecji, ani w Indiach starożytnych nie mógł się on ujawnić, albo z niedostateczności życiowego wzlotu, albo z powodu ograniczeń nałożonych przez warunki materialne, czy też umysłowość zbyt wąską«. Bergson waha się zaliczyć proroków Izraela do rzędu mistyków, gdyż nazbyt podkreślali Bożą sprawiedliwość, a nazbyt mało mówili o bliskości między Bogiem i człowiekiem; jednak mimo to wpłynęli oni decydująco na aktywność religii chrześcijańskiej, która dzięki nim mogła wyruszyć na podbój świata¹⁴⁰⁾.

Bergson dowodzi następnie, że chrześcijańscy mistycy naśladowają tylko i przedłużają w sposób oryginalny choć nie zupełny to, czym był w zupełności Chrystus ewangeliczny¹⁴¹⁾.

Mistycyzm, opisany przez Bergsona jako powszechna miłość, tworzy nowy gatunek religii zwanej dynamiczną, która przeciwstawia się religii statycznej; ta ostatnia jest reakcją obronną natury przeciwko destrukcyjnej sile ludzkiej inteligencji. Człowiek dzięki swemu rozumowi, który przewiduje

¹³⁹⁾ j. w. s. 249–250.

¹⁴⁰⁾ »*Concluons donc que ni dans la Grèce, ni dans l'Inde antérieure, il n'y eut de mysticisme complet tantôt parce qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite. ...Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens*«, j. w. s. 243 – 244.

¹⁴¹⁾ »*Disons simplement que si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets de ce que fut complètement le Christ des Évangiles*«, o. c. s. 259 – z tych zdań zdaje się wynikać, że Bergson chciałby wyznać wiarę w bóstwo Chrystusa Pana, chociaż zastrzega się, że nie zajmuje się problemem, czy Chrystus nazywa siebie lub nie nazywa człowiekiem (*il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme*) – właściwie cała ludzkość jest boska; wystarczy, że istnieje autor ewangelii... ci co przeczyli istnieniu Chrystusa Pana nie przeszkadzają, aby kazanie na górze razem z innymi Bożymi słowami istniało w ewangeliiach. O. c. s. 256.

nieuchronny koniec indywidualnego życia, mogłoby przestać pracować, ulegałby dalej niechęci, a nawet rozpaczy lub też żądzy użycia, w konsekwencji osłabiałby społeczność; do walki z takimi objawami przychodzi religia statyczna, mówiąca o dalszym ciągu życia poza grobem i odpowiedzialności za ziemskie czyny¹⁴²). Inteligencja podsuwa człowiekowi niebezpieczeństwo zawarte w każdej decyzji i chęci czynu (t. j. między powzięciem inicjatywy a oczekiwanym skutkiem działania); religia statyczna wystąpi tu również, mówiąc o pomocy sił wyższych, a przez to zachęci do czynu dla społecznego dobra. Religię statyczną zgodnie z powyższym możnaby określić jako: »reakcję obronną natury przeciwko temu, co wypływa z działalności inteligencji, a osłabia jednostkę i rozluźnia społeczeństwo«¹⁴³).

Religia dynamiczna w przeciwieństwie do statycznej nie wynika ze społecznych konieczności, lecz pochodzi z bezpośredniego związku z Bogiem u jednostek uprzywilejowanych. Mistycy szczególnie chrześcijańscy zgodnie utrzymują, że bezpośrednio i doświadczalnie obcują z Bogiem pojmowanym jako Najwyższa Miłość; owa głęboka zgoda jest znakiem tożsamości intuicji, którą w sposób najprostszy możemy wytłumaczyć, przyjmując rzeczywiste istnienie Bytu, z którym mistycy – jak sami wierzą – stykają się¹⁴⁴). W religii dynamicznej głoszonej przez mistyków i uznawanej następnie przez miliony ludzi nie tylko znajduje się przekonanie o istnieniu Boga, lecz również o stworzeniu świata i ludzi, a także o ich celu. Przez Stwórcę zostały powołane do istnienia także byty, które są przeznaczone, aby kochać i być kochane. Różnią się one od Boga,

¹⁴²) Jest ona tworem, jak chce Bergson, funkcji fabulacyjnej »opowiadającej człowiekowi historyjki podobne do tych, którymi do snu dzieci kołyszemy,« o. c. s. 225.

¹⁴³) *C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu et dissolvant pour la société dans l'exercice de l'intelligence,*« o. c. s. 219.

¹⁴⁴) *»Leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Etre avec laquelle ils se croient en communication,*« o. c. s. 265.

będącego samą energią (*qui est cette énergie même*), a mogły powstać jedynie we wszechświecie i dlatego on powstał¹⁴⁵). Bergson pisze dalej, że na ziemi, a prawdopodobnie w całym naszym systemie planetarnym, owe istoty musiały utworzyć gatunek, aby móc się rozwijać; cały szereg innych gatunków stanowił dla tamtego przygotowanie, podporę, lub też był produktem ubocznym. W ludzkim gatunku dzięki indywidualnemu wysiłkowi mistyków został złamany opór stawiany przez materię i znaleziony Bóg; w ten sposób otworzono drogę dla innych ludzi¹⁴⁶), mistycy tedy wskazali filozofowi, skąd przyszło i dokąd ma iść życie¹⁴⁷).

Religia dynamiczna oparta na mistycznym doświadczeniu umacnia w nas przekonanie o nieśmiertelnym życiu duszy po śmierci ciała; już obserwacja zwykłych faktów psychicznych, a szczególnie stanów pamięci wykazuje, jak stwierdza Bergson, że są one tylko częściowo zależne od materii, możemy tedy wnioskować o możliwości, a nawet prawdopodobieństwie nieśmiertelnego życia duszy, bośmy dotknęli jakby palcem coś niezależnego od ciała¹⁴⁸). Doświadczenie wyższego rzędu, a mianowicie intuicja mistyczna prowadzi do przekonania, że istnieje możliwość uczestnictwa w istocie Bożej, a więc byłby tu odpowiednik naturalnej obserwacji i zarazem jej potwierdzenie; w ten sposób osiągnęlibyśmy najpierw prawdopodobieństwo, które mogłoby przekształcić się w pewność co do losów duszy i jej rozwoju bez końca¹⁴⁹).

¹⁴⁵) o. c. s. 276.

¹⁴⁶) o. c. s. 276.

¹⁴⁷) *»Ces hommes sont les mystiques, ils ont ouvert une voie ou d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, var la même indiqué en philosophie d'où venait et où allait la vie«,* o. c. s. 276.

¹⁴⁸) *»De cet approfondissement expérimental nous concluons à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme, puisque nous aurons observe et, comme touche du doigt, dès ici bas, quelque chose de son indépendance par raptort au corps,«* o. c. s. 283.

¹⁴⁹) o. c. s. 284.

Aktywność mistyczna nie tylko tworzy nową religię dynamiczną, lecz również jest źródłem takiejże moralności; Bergson sądzi, że w każdym zobowiązaniu moralnym kryje się nieosobowa siła, która wywiera na człowieka olbrzymi nacisk podobny do przyzwyczajzeń, chociaż będzie się od nich różnić stopniem i naturą. Instynkt społeczny mający na celu dobro grupy jest irracjonalną przyczyną (z dziedziny podumysłowej) powstawania przeróżnych nakazów i zakazów, dotyczących stabilizacji i rozwoju ludzkich grup: — będzie to moralność statyczna i zamknięta, gdyż jest ograniczona i nie przemienia człowieka; z łatwością znajdziemy w niej podobieństwo do siły jednoczącej komórki w organizmie i mrówki w jednym kopcu¹⁵⁰). Wartości moralne posiadają jednak źródło głębsze oprócz społecznego nacisku (jaki ma charakter nieosobowy), bo istnieje ponad nim zbiór wezwań skierowanych do sumienia każdego z nas przez tych, co reprezentują czynnik najlepszy w ludzkości. »Zobowiązania moralne dotyczące porządku społecznego w swych głównych i oryginalnych składnikach wynika ze sfery podumysłowej«¹⁵¹) (jest ono naciskiem: *pression ou poussée*), skuteczność natomiast wezwania (*l'appel*) pochodzi z wewnętrznego poruszenia (*l'émotion*) i jest czymś więcej niż ideą, a więc znajduje się ponad umysłem. Obie siły, działając w różnych regionach duszy, spotykają się na płaszczyźnie umysłowej tj. pośredniej między siłą instynktu i twórczym wzlotem (*l'élan createur*)¹⁵²). Moralność dynamiczna wynika z kontaktu z Bogiem, gdyż tylko poprzez Boga i w Bogu religia zachęca człowieka, aby kochał rodzaj ludzki¹⁵³); posiada ona charakter powszechny i nie tylko obejmuje ludzkość, lecz w ogóle rośliny, zwierzęta i całą naturę, a nawet to wszystko nie wystarcza, by określić jej postawę, gdyż miłość istniałaby u tego, który ją posiada nawet wówczas, gdyby

¹⁵⁰) o. c. s. 1—28.

¹⁵¹) o. c. s. 84.

¹⁵²) j. w. 85.

¹⁵³) j. w. 28.

nie było drugiej istoty żyjącej na ziemi¹⁵⁴). Pomiedzy moralnością społeczną i duchową istnieje różnica nie tylko stopnia lecz natury (*la différence n'est pas de degré, mais de nature*¹⁵⁵). U wielkich mistyków objawia się wielka siła miłości (*une élan d'amour*), która pragnie rozpowszechnić się i przekształcać życie na inny ton¹⁵⁶)

Kilka powyższych myśli wziętych z książki Bergsona »O dwu źródłach moralności i religii« świadczą, jak wysoko ceni on doświadczenie mistyczne, które będzie nie tylko najdoskonalszą aktywnością w ludzkim życiu, lecz również przyczyną tworzącą dynamiczną religię i moralność, a równocześnie motorem kierującym ludzkość ku coraz doskonalszemu stopniowi życia. W zakresie poznania metafizycznego doświadczenie mistyczne łącznie z naturalną obserwacją faktów psychicznych służy według Bergsona jako punkt wyjścia ku światu nadzmysłowemu i daje niezwykle cenny materiał dla filozofii szukającej sensu bytu.

Kwestia mistycyzmu (lub pseudo-mistycyzmu) jest ustawicznie aktualna i na przełomie dwudziestego wieku i to nie tylko wśród chrześcijańskich teologów. Istnienie sekt eschatologicznych, także fakt różnego typu fideizmów pragnących oprzeć swe przekonania na podstawach uczuciowych jest znamienny pod tym względem. Na kongresie filozoficznym odbytym w Brukseli (1953 r.) okazały się również zainteresowania problematyką mistycyzmu. Jeden z prelegentów, Ivo Höllhuber uważał, że kontemplacja mistyczna (nie mająca

¹⁵⁴) «*Si l'on^odisait, quelle embrasse l'humanité entière, on n'trait pas trop loin, on n'rait pas, assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature... La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre*«. O. c. s. 34.

¹⁵⁵) O. c. s. 31.

¹⁵⁶) »*C'est un flux descendant qui voudrait á travers eux gagner les autres hommes... amour qui est alors en chacun d'eux une émotion toute neuve capable de transposer la vie humaine dans un autre ton*«. O. c. s. 101.

nic wspólnego ani z ekstazą ani z mistycyzmem antynaukowym) reprezentuje wyższy stopień wiedzy i społeczną siłę rewolucyjną¹⁵⁷). Inny z prelegentów na wspomnianym kongresie Ch. Lehmann wykazuje, że prawdziwym dramatem w historii ludzkiej myśli będzie sprzeczność sił najbardziej dynamicznych w człowieku: z jednej strony namiętność wiedzy i kult rozumu jako najwyższej potęgi, a z drugiej mistyczny zew nieznanych sił, jakie ze wszystkich stron przekraczają rozum. Ludzkość ma się dzielić na tych, co dążą ku twórczej, chociaż tragicznie samotnej autonomii i tych, co czerpią głęboką satysfakcję z przekonania, że każde osiągnięcie ziemskie jest tylko »słabą prefiguracją transcendentnej doskonałości«¹⁵⁸). Symbolem owych dążeń są dwie postacie znane w mitologii greckiej: Prometeusz i Ganymed¹⁵⁹); pierwszy z nich pragnie być niezależny od wyższego świata w tworzeniu dobra i poznawaniu przyrody, drugi natomiast jest pociągany pozaświatową mocą i odrywany od ziemskich spraw. Rzeczywistym przykładem owej przeciwstawności ma być kultura żydowska i grecka. Zdaje się, że Lehmann ujmuje rzecz nazbyt przesadnie i w niezgodzie z faktami; – mistycy przecież, głosząc ideał doskonałości moralnej, pracują dla dobra ludzkości, a ich dążenia reformatorskie i miłość ku człowiekowi nie mają wcale charakteru abstrakcyjnego; kultura zaś grecka wcale nie jest pozbawiona elementów mistycznych, a w historii żydowskiej istnieją znamienne dążenia, by układać stosunki polityczne, społeczne i gospodarcze według Bożych praw, a więc nie istnieje tu oderwanie od ziemi.

¹⁵⁷) »Nous estimons que la contemplation mystique, qui n'a rien à voir ni avec extase ni avec le mysticisme «anti-scientifique, tant en vogue de nos jours, représente un degré de savoir supérieur et une force révolutionnaire social...« *Philosopher c'est apprendre à être homme. Actes du XI-e Congrès...* t. XIV, Bruxelles 1953, s. 12.

¹⁵⁸) Ch. Lehmann, *Raison et foi à travers la philosophie juive*. Actes du XI-e Congrès intern. de philos. vol. XI, s. 63.

¹⁵⁹) Ganymed – najpiękniejszy z ziemian, syn Laomedona, został jako młody chłopiec przez Zeusa uprowadzony na Olimp.

B. Mądrość życiowa mistyków.

Lektura pism św. Pawła ap. jednego z największych mistyków chrześcijańskich aż nadto przekonuje, jak bardzo życiowe daje on wskazówki w swoich listach, w których będzie poruszał i sprawy bardzo głębokie, dotyczące wiary i obyczajów i sprawy codzienne. Kwestia składek na ubogich w Jeruzalem, spożywanie mięsa ofiarowanego bałwanom, kłótnie wśród wiernych, szukanie przez nich cudowności jako istoty religii – oto przedmiot, jakim Paweł się zajmuje, udzielając bardzo roztropnych wskazówek. Obok powyższych małych w zasadzie kłopotów istnieją dla apostoła wielkie idee grzechu i zbawienia, stosunek religii chrześcijańskiej do prawa możeszowego (list do Galatów), rola Chrystusa Pana jako pośrednika, idea Kościoła, istota ascezy chrześcijańskiej, problem małżeństwa i dziewictwa, wartość miłości – i tu właśnie apostoł okazuje się mądry życiowo, bo patrzy na człowieka realnie. Te same przymioty, co u Pawła, łatwo spostrzec u wszystkich mistyków; kiedy np. przegląda się tytuły listów św. Bernarda z Clairvaux i jego list do papieża Eugeniusza III *De consideratione*, to aż podziw bierze, jak mądre, roztropne i pełne życiowego umiaru są zawarte w nich uwagi; papieżowi radzi, aby nie ufał chwilowemu nastrojowi (ks. I, r. 2) i czasu nie zużywał tylko na łagodzenie sporów (r. III); mówi dalej co jest niegodne papieża (r. 4), zachęca do prowadzenia życia wewnętrznego (r. 5), każe kierować sprawy wszystkie ku wiekuistemu niebu (r. 7), radzi następnie błędy poprzedników naprawiać roztropnie i powoli, a naśladować dobre przykłady (r. 9), zwraca uwagę na oszukaństwa adwokatów, sędziów, prokuratorów (r. 10), dosyć udatnie broni idei krucjaty przez siebie głoszonej (ks. 2 r. 1), niezwykle roztropne daje wskazówki co do metody rządów (r. 6–10), każe ustawicznie przeprowadzać rachunek sumienia (r. 11). W takim duchu napisał Bernard wszystkie pięć ksiąg *De consideratione*¹⁶⁰). W setkach listów św. Bernard omawia najbardziej aktualne

¹⁶⁰) *De consideratione ad Eug. III*, ML. 182, 727 – 807.

sprawy dotyczące wojny, pokoju, herezji, schizmy, życia klasztornego, praw biskupów i papieża, depozytów, jałmużny, zachowania się królowej wdowy; broni Bernard żydów przed pogromem (ep. 365), ale również zajmuje się takimi drobiazgami, jak nadużywanie lekarstw przez zakonników¹⁶¹).

W życiu św. Franciszka z Asyżu może najbardziej uwydatnia się wyższy stopień mądrości życiowej; kiedy chciał, aby jego zakon praktykował skrajne ubóstwo, to zdawało się wszystkim, że istnieje w tym nieroztropność, a także nieznamość ludzkiej natury, a jednak chociaż idea nie została urzeczywistniona w formie skrajnej, to dała początek nowemu ruchowi religijnemu.

Klasycznym przykładem wielkiej mądrości w dawaniu cennych wskazówek dla odprawiających rekolekcje są *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli — nie tylko ich układ ale i adnotacje, a szczególnie reguły rozeznania duchów, reguły o skrupułach i o czuciu kościelnym, stanowią obfity materiał dla każdego psychologa religii i charakteriologa. *Ćwiczenia* okazały swą niezwykłą życiową przydatność i są klasycznym pomnikiem literatury ascetycznej i mistycznej¹⁶²), a jest ona owocem rozważań Ignacego w samotności grotty koło Manrezy¹⁶³).

Św. Jan od Krzyża, kiedy porusza subtelne kwestie z dziedziny mistyki, to roztropnie i mądrze odróżnia rzeczy istotne od nieistotnych i każe trzymać się drogi wytkniętej przez wiarę, a przez to unika niebezpieczeństwa pseudo-misty-

¹⁶¹) »*Nam de vilibus quidem herbis et quae pauperes doceant interum aliquid sumere tolerabile est.... At vero species emere, quaerere medicos, accipere potiones, religioni indecens est.*« Ep. 345 ML., 182, 550—1.

¹⁶²) *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, ex autogr. hisp.* Roma 1911, s. 295 — 326.

¹⁶³) Bollandyści piszą w życiorysie św. Ignacego, że z tego, co się on dowiedział w Manreza z Bożej nauki (*divino magisterio*), ułożył główne części *Ćwiczeń*, *Acta sanctorum* ed nov., Paris 1868, t. VII, s. 431.

cyzmu¹⁶⁴); rady, jakie daje wielki doktor mistyki w sprawie umarłwień i oczyszczenia, a także praktykowania cnót moralnych świadczą, że nie jest on jakimś niezrównoważonym fantastą, lecz posiada znajomość ludzkiej natury i głęboką teologiczną wiedzę.

Św. Teresa z Avili, jak to widać z jej autobiografii i księgi fundacji, posiada głęboką znajomość psychologii ludzkiej i zmysł praktyczny w przeprowadzaniu swych reformatorskich zamierzeń; wypowiedzi hiszpańskiej mistyczki na temat cnoty i grzechu, melancholii i zachwyceń, mów wewnętrznych i znaków Bożych, spowiedników i przełożonych, widzeń umysłowych i chorobliwych wyobrażeń dowodzą, jaką głosiła ona praktyczną psychologię, ascezę i mistykę¹⁶⁵).

Mądrość i życiowa roztropność mistyków objawiająca się w reformatorskiej aktywności umacnia nas w przekonaniu o autentyczności ich przeżyć. Jeśli przyjmie się, że kontemplacja mistyczna pochodzi w zasadzie z darów Ducha św. a szczególnie daru mądrości, to roztropność mistyków będzie zrozumiała, dzięki bowiem takiemu darowi człowiek poznaje Najwyższą Przyczynę i dlatego winien za pomocą Bożych reguł wszystko osądzić i uporządkować¹⁶⁶), czyli będzie postępował mądrze.

Garrigou – Lagrange sądzi, że dar mądrości posiada trzy stopnie; pierwszym będzie spostrzeganie wielkości Bożych

¹⁶⁴) »Bo rzeczywiście nie ma innego środka do prawdziwego zjednoczenia i zaślubin z Bogiem oprócz wiary... W istocie bowiem wiara daje nam i udziela Boga lecz osłoniętego srebrem tejże wiary. Nie znaczy to jednak, by nam go nie udzielała istotnie«. *Pieśń Duch.* s. 107 – 109. – »A przeto im większą wiarę ma dusza, tym więcej jest z Bogiem zjednoczona«. *Droga na górę Karmel*, s. 137; por. Garrigou – Lagrange, *L'Amour de Dieu et la croix de Jesus... d'après les principes de S. Th. d'Aquin et la doctrine de S. Jean de la Croix*, 2 t. 1929.

¹⁶⁵) Szczególnie cenne i praktyczne uwagi podaje św. Teresa w *Twierdzy wewnętrznej*.

¹⁶⁶) »*Ille autens qui cognoscit causam altissimone simpliciter quae est Deus dicitur sapiens simpliciter in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare*«, II – IIae, q. 45, a. 1.

nakazów, drugim intuicja wartości ewangelicznych rad, w trzecim (należy on już do właściwej mistyki) dusza ma czystą i łatwą kontemplację rzeczy Bożych i może nie tylko robić, lecz także innym wytyczać kierunek życia¹⁶⁷). — Zjednoczenie z mądrością Bożą daje tedy mistykom realistyczny osąd rzeczy, chociaż nie zawsze będąc on zgodny z obiegową ludzką roztropnością.

C. Ufność w osiągnięciu pełni rozwoju i poczucie wolności u mistyków.

Kontemplacja mistyczna, będzie doświadczalną łącznością człowieka z Bogiem, zbliża do wiekuistości i daje nie tylko ocenę rzeczy ziemskich, lecz także pewność, że wszystko jest do osiągnięcia, może najbardziej paradoksalnie wyraził to św. Jan od Krzyża: »By dojść do upodobania we wszystkim — niechciej¹⁶⁸) mieć upodobania w niczem. By dojść do posiadania wszystkiego nie chciej coś w niczym posiadać. By dojść do bytu wszystkiego, nie chciej być czymś w niczym. — Wzniesienie się mistyka ponad świat zjawisk jest źródłem poczucia dystansu w stosunku do nich, a w związku z tym zjawia się świadomość niezwykłej ponad ludzkiej wolności, dusza mistyczna widzi jeszcze jasno, jak niewolniczym było dawniejsze jej życie i »jaką prawdziwą wolnością, jakim bogactwem skarbów niewymownych jest życie czysto duchowe«¹⁶⁹).

D. Pokój i radość w życiu mistyka.

Oprócz uczucia wewnętrznej swobody mistyk posiada mimo wielu przeciwności życiowych głęboki wewnętrzny pokój i radość; pochodzą one z łączności z Najwyższym Dobrem. Może najpiękniejszym wyrazem wewnętrznego pokoju i nowego spojrzenia na świat jest hymn św. Franciszka do słońca; uwiel-

¹⁶⁷) *Perfection chrétienne et contemplation*, s. 382–385. (G. Lagrange cytuje Dionizego z Chartres *De donis*, t. 2. a. 15.)

¹⁶⁸) *Droga na górę Karmel*, s. 95.

¹⁶⁹) *Noc ciemna*, s. 143 – 143.

bia on Boga we wszystkich tworach: słońcu, księżycu, gwiazdach, w panu bracie, wietrze, w chmurach i przez pogodę, w pani siostrze wodzie, w bracie płomieniu, w matce ziemi, w ludziach co przebaczą, w tych co cierpią, a wreszcie w śmierci – dowodzi to jak głęboko zjednoczył się on ze źródłem życia¹⁷⁰).

Według św. Teresy z Avili dusza w najwyższym ziemskim stadium mistycznego życia »nie ma ani oschłości ani wewnętrznych niepokojów« ...»lecz cieszy się pokojem prawie nigdy nieprzerwalnym« nie zna też żadnej obawy, by diabeł mógł udawać tę łaskę tak wysoką¹⁷¹). Mistycy doznają w chwilach kontemplacji jakiejś przeogromnej, ekstatycznej radości i szczęścia, którego nie mogą prosto wyrazić za pomocą ludzkich nieudolnych słów¹⁷²). Niekiedy zjawia się w chwili doznań mistycznych uczucie, »jakby świat już nie istniał« i rozpoczęło się już wiekuiste życie.

E. Doświadczalna świadomość wewnętrznego odrodzenia.

W doświadczalnym poznaniu Boga przez miłość zostaje w pełni uświadomiona prawda o nowym narodzeniu przez łaskę uświęcającą, mistyk już nie tylko wierzy, lecz i częściowo odczuwa, co to znaczy wewnętrzne przekształcenie: rozum

¹⁷⁰) Wielbionym bądź przez siostrę śmierć o Pani, przez śmierć cielesną
Która dogoni każdą istotę doczesną
Biada tym których w grzechu śmiertelnym zostanie
Szczęśliwy kto się znajdzie w twej najświętszej woli
Bo druga śmierć nie skrzywdzi go ale wyzwoli.

Por. T. Garbowski, *Św. Franc. z Asyżu*, s. 48 – 49.

¹⁷¹) *Twierdza wewn.* s. 318.

¹⁷²) »O tym szczęściu, którego dusza wtedy doznaje nie da się nic więcej powiedzieć, tylko to, że czuje wtedy, jak trafnie porównane jest w Ewangelii królestwo niebieskie do ziarnka gorczycznego... które wrasta w wielkie drzewo... Widzi bowiem jak ogromny ogień miłości rodzi się z tego ognistegopunktu w sercu duszy«. *Żywy płomień miłości*, s. 72. »Odczuwa więc wtedy dusza w Bogu równie wielką słodycz i miłość, jak potęgę, majestat i wielkość... w ten sposób i jej rozkosz jest mocna i mocna obrona w łagodności i miłości«. j. w. s. 163.

ludzki, jak pisze św. Jan od Krzyża – jest tak oświecony, że »staje się boskim przez złączenie z Bogiem«¹⁷³), wola duszy zostaje również przekształcona miłością Bożą, że staje się wolą Bożą, kocha po Bożemu, również »pamięć, uczucia i wszystkie pożądanja zostają zmienione... na sposób Boży, dusza staje się wówczas niebiańską, nadprzyrodzoną i więcej boską niż ludzką«¹⁷⁴). Przetwarzająca Boża miłość »nie zabija i nie niszczy duszy w której z taką siłą płonie, a nawet najmniejszego cierpienia jej nie sprawia...«¹⁷⁵) chociaż przenika ona, jak św. Jan wyraża się »całą istotę duszy«¹⁷⁶).

F. Ubogacanie osobowości w życiu mistyka.

Mimo upokorzeń, ogołoceń i obumierania własnego »ja« – kontemplacja mistyczna zawsze ubogaca, jak to bardzo słusznie spostrzega współczesny pisarz mistyczny Merton: »jesteś tym, mówi do mistyka, którym zawsze byłeś; w istocie jesteś bardziej sobą niż kiedykolwiek. Teraz dopiero zaczęłeś istnieć. Masz wrażenie, że się w pełni narodziłeś«¹⁷⁷). Kontemplacja mistyczna jak widać z wielu tekstów i z faktów ubogaca osobowość etyczną i ontologiczną i nic w tym dziwnego, bo już w życiu ziemskim najbardziej zbliża do najdoskonalszych Bożych osób, a szczególnie upodobnia do Syna Bożego¹⁷⁸).

¹⁷³) »Jednego dnia, będąc na modlitwie, uczułam duszę moją tak zagrożoną w Bogu, jak gdyby świat już nie istniał, jak gdybym cała była przenikniona Bogiem. Zostało mi tam objawione znaczenie tych słów Kantyku *Magnificat* »Rozradował się duch mój« w sposób taki, że nigdy go zapomnieć nie mogę«. *Łaski i oświecenia*, (Dzieła św. Teresy, t. V), s. 291.

¹⁷⁴) *Noc ciemna*, s. 140.

¹⁷⁵) *Żywy płomień*, s. 67.

¹⁷⁶) *Droga na górę Karmel*, s. 242.

¹⁷⁷) L. c. s. 283.

¹⁷⁸) W momentalnych nawróceniach działa przynajmniej niekiedy łaska mistycznej kontemplacji, zjawia się tu również świadome poczucie dokonanej zmiany. – Oto jak pisze Claudel P. o swym nawróceniu: »W jednym momencie przeniknęło mnie rozsadzające pierś poczucie niewinności, ciągle trwającego dziecięctwa Bożego, jakaś niewysłowiona jasność... jak jeden błysk, jak jedno uderzenie, którym posłużyła się Opatrzność, by zdobyć serce biednego dziecka. S. M. R e n a t a, *Z dziejów nawróceń*, Sandomierz 1939, s. 229.

Wniosek: Osobowość etyczna pod wpływem doświadczalnego poznania Boga kształtuje się w kierunku intensywnej niezwykle i reformatorskiej aktywności. W stosunku zaś do spraw ziemskich ma ona władczy dystans, lecz angażuje się w życiu, by je zmienić szczególnie w dziedzinie religijno-moralnej. Tak życiowa mądrość mistyków chrześcijańskich, ich poczucie wewnętrznej swobody, pokój, radość, praktyka chrześcijańskich cnót szczególnie wiary, nadziei i miłości i głęboka pokora tworzą bardzo wyraźny i monolityczny kształt harmonijnej osobliwości.

S u m m a r i u m.

Tota dissertatio cui praeponitur titulus: — »Mystica cognitio eiusque influxus in ethicam personalitatem« — absolvitur tribus partibus. Prima in parte revocantur in memoriam notae praecipuae mystici facti, in secunda vero eruitur speciatim elementum cognoscitivum mysticae experientiae, in tertia deinde describitur influxus huiusmodi cognitionis i formandam ethicam personalitatem.

P. 1-a. Factum mysticum distinguitur a quolibet irrationali actu psychico, non est deinde identicum cum actu religioso generaliter considerato, neque adnumeratur naturali intuitioni rerum divinarum, sed constituitur notis, quae sunt illi propriae. Plurimi ex catholicis theologis in scientia mystica versati autumant essentiam facti mystici tribus proprietatibus constitui.

1-o. Homo experimentaliter cognoscit sine illatione et non per modum phantasmatis se habere in profundis animae suae Deum praesentem et invitantem ad amicale consortium.

2-o. In mystica experientia rerum divinarum non dantur saltem regulariter — novae revelationes sed intuetur immediate vel ipse Deus vel eiusdem supernaturales operationes.

3-o. Experientia mystica ut profitentur ipsi homines hac gratia ornati, apparet in anima subito, non potest deinde retineri secundum libitum, neque dependet causaliter a facultatibus animae quae se habet in primo instanti magis passive. Apud plurimos mysticos christianos oritur sat clara conscientia illos habere donum Summi Amoris, qui vult uniri quam intime cum intellectu et voluntate hominis.

Hisce notis experientiae mysticae adiunguntur multae aliae ut extases, variae gratiae charismatae, revelationes, sensus intimi gaudii, ardor apostolicus, sed haec omnia videntur proflui ex tribus notis supra indicatis et non semper adesse.

In aestimanda critice mystica experientia videtur unienda methodus speculativo-dogmatica cum descriptiva; neque enim solae veritates revelatae,

neque considerationes psychologicae exclusa norma dogmatis superarent apriorismum methodi dogmaticae vel subjectivismum methodi psychologicae.

Facile nunc constabit ex ipso obiecto et confirmatur a philosophis et psychologis etiam non christianis mysticam experientiam non esse factum pathologicum, sed normale vel ut aliqui vellent dicere – supernormale Apud theologos catholicos acriter discutiuntur multae quaestiones pertinentes ad ambitum scientiae mysticae ex. gr. de methodo dignoscendi facta mystica, de eorundem caractere eztraordinario vel miraculoso; de relationibus ad gratiam sanctificantem et dona Spiritus Sancti.

P. II-a. Hac in parte analysi subiiciuntur descriptiones experientiae mysticae eo fine ut pressius designentur obiecta talis cognitionis et detegantur proprietates istius religiosae intuitionis: speciatim intimitas, absentia medii intercedentis, gratuititas et intensivitas.

P. III-a. Hic ostenduntur strictissimae relationes inter experientiam mysticam et personalitatem humanam sive individuum sive socialem et ita responsum praebetur illis qui affirmant facta generatim religiosa et speciatim mystica esse contraria authentico humanismo.

Primo notatu dignum omnes mysticos praesertim e gremio Ecclesiae catholicae multiplici activitate pollere et quidem tali gradu ut possint dici veri reformatores vitae humanae quae illorum influxu fit pulchrior, ditior, magisque libera.

Aliqui e philosophis conantur etiam ostendere doctrinam mysticorum esse causam certus quasi novae speciei humanae eo quod inculcat universalem religionem et moralitatem trahendo alios ad imitandum et realisandum novum stylum vitae.

Apud mysticos non solum observatur illud paradoxon stricti nexus contemplationis cum vita activa, sed etiam sensus sapientiae in ordinanda vita, fiducia in assequendo fine, pax et stabilitas inter adversa, sensus interioris regenerationis et geratim augmentum divitiarum internae vitae.

Conclusio. Personalitas ethica sub influxu mysticae experientiae efflorescit multiplici religiosa, morali et sociali activitate. Quamvis mystici aliqualem distantiam servant relate ad res terrenas, tamen nullo modo praedicant fugam a conditionibus vitae humanae, sed eam volunt in melius reformare. Sapientia mysticorum, eorum interna libertas, pax, gaudium, exercitium virtutum fidei, spei et charitatis numerantur inter valores quibus construitur harmonicum aedificium ethicae personalitatis.