

RAFAŁ SERGIUSZ NIZIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologii
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża

The Role of Love in the Knowledge of God. John of the Cross' Perspective

I. FILOZOFICZNE I TEologiczne POZNANIE BOGA

Analizując treść tytułu niniejszego artykułu, warto zwrócić uwagę na postawione w nim akcenty. Mowa bowiem o miłości, która ma odgrywać pewną rolę w poznaniu Boga. Klasyczne rozumienie poznania mówi o obecności formy poznawczej rzeczy w podmiocie poznającym. Wbrew temu mistycy w poznaniu Boga podkreślają wolę i jej miłość, a nie władzę poznawczą i formę rzeczy poznawanej w poznającym. Co więcej, mówią wręcz o poznaniu przez miłość. Czy nie mamy zatem do czynienia z pomieszaniem pojęć, skoro poznanie to wnikanie rzeczy w podmiot poznający, a miłość to dążenie podmiotu do rzeczy? Ponieważ niniejszy artykuł traktuje o poznaniu mistycznym, stąd mamy prawo spodziewać się łamania konwencji, do których przyzwyczała nas filozofia, przynajmniej klasyczna¹.

Ponieważ poznaniem Boga zajmuje się także filozofia oraz sama teologia, warto uświadomić sobie różnice między poznaniem filozoficznym, teologicznym a mistycznym. Każde z tych rodzajów stawia sobie inny cel w poznaniu Boga. Tak samo w każdym z tych sposobów poznający zaczyna swoją wędrówkę z innego punktu wyjścia. To właśnie te dwa czynniki stanowią o zasadniczej różnicy między filozoficznym, teologicznym i mistycznym poznaniem Boga. Aby uświa-

¹ W perspektywie idealistycznej poznanie nie jest wnikaniem rzeczy poznawanej w podmiot poznający. Droga jest odwrotna, od podmiotu do przedmiotu. Tego typu poznania w tym artykule nie poruszam.

domić sobie specyfikę poznania mistycznego, zatrzymamy się na chwilę na dwóch wcześniejszych rodzajach poznania.

Czym jest filozoficzne poznanie Boga i jaki jest charakter odpowiedzi udzielanej przez filozofię w kwestii Boga? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się do sposobu rozumienia metafizyki Xaviera Zubiriego, w ramach której autor umieszcza filozofię Boga. Zubiri, wyrastający z nurtu fenomenologicznego, myślał swą nawiązując do Husserla i Heideggera, a także do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Tworzy oryginalną koncepcję metafizyki, którą w wielkim skrócie można uznać za pozostającą w nurcie realistycznym, a więc pojmującą poznanie jako posiadanie obrazu rzeczy w podmiocie poznającym dzięki oddziaływaniu tejże rzeczy².

Zubiri rozumie różne (pomijając idealistyczne) koncepcje metafizyczne jako ostatni etap trójstopniowego poznania. Poznanie rozpoczyna się od *aprehensji pierwotnej*, w której podmiot poznaje rzeczywistość, gdyż ta na niego oddziałuje. Jest to tzw. doświadczenie pierwotne. Cechą tego poznania jest „niespecyficzność”. Treść rzeczywistości jawi się w świadomości przed jakimkolwiek sensem i językiem³. Jest to czysta aktualizacja rzeczywistego jako rzeczywistego w inteligencji odczuwającej⁴. Na tym etapie poznania nie ma żadnej interpretacji, natomiast jest pobudzenie podmiotu i doświadczenie inności⁵. To, co realne, niejako zatrzymuje ludzką percepcję⁶ i jest w niej obecne tylko jako coś od niej odmiennego. Na tym *aprehensja* pierwotna się kończy⁷. Ten rodzaj poznania, jedynie niespecyficznie uobecniający rzeczywistość, oprócz jej warstwy jakościowej doświadcza także czegoś innego, co przekracza same jakości. To coś innego jest jedynie obecne i nienazwane, podobnie jak nienazwane są jakości.

Drugi etap poznania, *logos*, związany jest już z pewną aktywnością podmiotu, gdy spośród danych otrzymanych w *aprehensji* pierwotnej zostają wybrane tylko niektóre jakości, które są odniesione do szerszego kontekstu innych jakości także danych w doświadczeniu. Tak powstaje „otoczenie” rzeczy indywidualnej. To otoczenie wraz z rzeczą tworzą pewną całość. Ta całość jest wcześniejsza od indywidualnej rzeczy⁸. Na tym poziomie poznania rzeczy są odnoszone do siebie nawzajem. Tutaj w procesie poznania ustala się, czym jest rzecz w kontekście całości⁹. Jeśli pierwszy etap poznania mówi tylko o tym, że coś jest, tak

² Dla ułatwienia lektury niektóre pojęcia typowe dla filozofii Zubiriego zostają zastąpione terminami bardziej znanymi.

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, s. 48-49.

⁴ Tamże, s. 49.

⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid 1980, s. 32.

⁶ Tamże, s. 262.

⁷ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 68.

⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982, s. 29-30.

⁹ Tamże, s. 216-217.

drugi etap mówi, czym coś jest. Na tym poziomie poznania można już mówić o sensie oraz o języku¹⁰. Ten etap jest już w pewien sposób ukierunkowany, ponieważ spośród wszystkich danych otrzymanych w aprehensji pierwotnej wybrane zostają tylko niektóre. Kierunek poznania zależy ode mnie¹¹. Ten kierunek wyznacza drogę poszukiwania, czym jest rzecz¹². Obranie jednego kierunku oznacza pominięcie innych¹³. Można powiedzieć, że obrany kierunek wytycza drogę dalszych rozważań, w tym metafizycznych, które należą już do następnego etapu poznania. Możliwość różnych kierunków poznania na poziomie logosu jest źródłem wielości metafizyk.

Ostatni etap poznania według Zubiriego to r o z u m. Rozum poszukuje fundamentu rzeczy. Etap ten opiera się na wyjaśnianiu, czym jest rzecz, przez wskazanie na fundament rzeczy¹⁴. Ponieważ rozum może obrać różne kierunki wyjaśniania, nie zawsze musi ono być trafne. Wyjaśnianie jest tymczasowe, bo wraz z poznawaniem większej ilości rzeczy można podać inne rodzaje fundamentu¹⁵. Rozum w swojej wędrówce ku fundamentowi jest zależny od czasu, w którym żyje poznający człowiek. Na rozum wpływają emocje, kultura, wykształcenie, religia itp. Jest on uzależniony od poprzednich dwóch etapów poznania i na ich podstawie stara się wymyślić fundament rzeczy, gdyż ten nie jest percypowany¹⁶.

Rozum szkicuje, czym mógłby być fundament¹⁷. Szkic ma charakter hipotezy, która jest prowizoryczna¹⁸. Następnie szkic jest weryfikowany poprzez odwołanie się do doświadczenia, czyli do dwóch wcześniejszych etapów poznania. Doświadczenie potwierdza słuszność szkicu lub go obala¹⁹.

Dokonawszy rozróżnienia na trzy etapy poznania, możemy określić, czym jest metafizyka według Zubiriego. Jest ona dziełem rozumu i zmierza do ukazania i wyjaśnienia tego, co jest ostatecznym fundamentem całej rzeczywistości²⁰. Każda metafizyka to tylko hipoteza. Tworzenie hipotez jest dowolne, ale istotne jest nieustanne odwoływanie się do aprehensji pierwotnej i logosu, aby hipoteza była związana z danymi faktycznymi²¹.

¹⁰ A. Pintor-Ramos, *El lenguaje en Zubiri*, "Cuadernos salmantinos de filosofía" XIV (1987), s. 109.

¹¹ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, dz. cyt., s. 283-284.

¹² J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 192.

¹³ A. Pintor-Ramos, *El lenguaje en Zubiri*, dz. cyt., s. 114.

¹⁴ X. Zubiri, *Inteligencia y razon*, Madrid 1983, s. 43.

¹⁵ Tamże, s. 62.

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 220.

¹⁸ Tamże, s. 63.

¹⁹ Tamże, s. 258, 228-242.

²⁰ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 110.

²¹ Tamże, s. 176.

Pojęcie Boga pojawia się na gruncie metafizyki jako ostateczny fundament rzeczywistości. Metafizyczne pojęcie Boga w tej czy innej postaci jest tymczasowe i wymaga weryfikacji. Metafizyka poszukuje najlepszego tłumaczenia danych otrzymanych w aprehensji pierwotnej oraz w logosie. Bóg nie jest doświadczany ani na poziomie aprehensji pierwotnej, ani logosu. Postulowane pojęcie Boga jedynie wyjaśnia to, co jest dane na wcześniejszych etapach poznania. Racjonalność fundamentu nie polega na tym, że ma bezpośrednie potwierdzenie w doświadczeniu, ale na tym, że zabezpiecza doświadczane dane²².

Można by powiedzieć, że doświadczenie świata wyznacza nam pewne możliwe kierunki poszukiwań jego fundamentu. Mogą one być różne i istnieje pewna wolność wyboru. Dlatego można mówić o jakimś projekcie fundamentu, który stara się wyjaśnić dane dostępne w doświadczeniu. Metafizyczny fundament o cechach Boga jest potwierdzany w danych doświadczenia na zasadzie trafności tłumaczenia tych danych. Bóg-fundament jest pewną hipotezą tłumaczącą dane w doświadczeniu. Hipotezy mogą być mylne, bardziej lub mniej trafne. Ważne, aby racjonalnie tłumaczyły dane z doświadczenia, stąd wynika, że hipoteza nie jest całkiem dowolna.

Po tym wprowadzeniu możemy rozważyć, czym jest koncepcja Boga w metafizyce i tak zwanej teologii naturalnej. Bóg metafizyki to pewna robocza hipoteza próbująca całościowo i ostatecznie wytłumaczyć dane obecne w doświadczeniu²³. Na takie koncepcje Boga wpływają czas, w którym koncepcja jest tworzona, oraz percypowane dane. Innymi słowy, Bóg metafizyki to swego rodzaju „przedłużenie” świata, jego fundament w sensie racjonalnego tłumaczenia naszej percepcji świata²⁴.

Takie rozumienie metafizycznej koncepcji Boga wyklucza rozumowanie idealistyczne, które nie liczy się z poznaniem zmysłowym. Dlatego to, co do tej pory powiedziano, nie odnosi się do koncepcji Boga według Benta Spinozy, Gottfrieda Leibniza czy Georga W. Hegla. Z drugiej strony rozumienie metafizycznej koncepcji Boga przez Zubiriego mniej więcej „pasuje” do metody obecnej w poszukiwaniach choćby Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz w filozofii procesu. Tak oto, idąc za myślą Zubiriego, możemy stwierdzić, że koncepcja Boga w metafizyce jest pojęciowo związana ze światem. To też jest powodem zarzutu postawionego przez Karla Bartha pod adresem filozoficznych poszukiwań Boga. Według tego teologa filozofia w swojej idei Boga jedynie odzwierciedla świat lub samego człowieka, stąd – jak konkluduje Barth – idea ta z Bogiem nie ma nic wspólnego.

²² A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, “Razón y Fe” nov. 1988, s. 330.

²³ A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1(1987), s. 114.

²⁴ J. Sáez Cruz, *La acesibilidad de Dios...*, dz. cyt., s. 229-230.

Barth w swojej krytyce filozofii dla potrzeb teologii w pewnym sensie potwierdza zdanie Zubiriego, że metafizyczna wizja Boga to pewna światowa perspektywa mówienia o Bogu. Bóg jest pojmowany jako albo uzupełnienie świata lub człowieka, albo jako powiększenie doskonałości obecnych w świecie lub też ich negacja. Zarzut ten częściowo jest słuszny, gdyż metafizyka, przynajmniej według wyżej zarysowanego toku myślenia, nie ma innej perspektywy jak przejście od świata do Boga²⁵. Jest zatem prawdą, że w metafizycznej koncepcji Boga odwzorowujemy świat lub nas samych, co nie oznacza, że to poznanie jest nieprawdziwe.

Paradoksalnie (bo wbrew bronionej przez Bartha tezie) teologiczne poznanie Boga oparte na objawieniu religijnym przejawia pewne podobieństwa do poznania metafizycznego. Bóg objawiając się, czyli mówiąc o sobie, wybiera znaki, które są nam bliskie, a więc dla nas zrozumiałe. A te są albo obrazem świata (burza, trzęsienie ziemi), albo obrazem człowieka (pasterz, ojciec, Bóg-człowiek)²⁶. Z tej racji otrzymanie znaku nie jest bezpośrednim poznaniem Boga, ale zawsze pośrednim. Oznacza on Boga, który przerasta sam znak²⁷. Zatem znak dany w objawieniu jest dopasowany do ludzkich zdolności poznawczych, a te są na miarę świata lub nas samych – jak tłumaczy Barth. Dlatego – można powiedzieć wbrew intencjom Bartha – istnieje pewne podobieństwo między filozoficznym a teologicznym poznaniem Boga. Aby mówić o Bogu, obydwie te sposoby poznania muszą się posługiwać conceptami o proveniencji światowej. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że w filozofii to człowiek decyduje, jakie pojęcia będą stanowiły drogę do Boga. Stąd możliwość pomyłki jest, przynajmniej teoretycznie, wielce prawdopodobna. Natomiast w teologicznym poznaniu Boga pojęcia te są już z góry dane przez Boga. Co więcej, to samo objawienie mówi, jak te znaki należy interpretować. To znaczy, objawienie sugeruje, co z treści znaku może być odniesione do Boga, a co odrzucone. Dla przykładu – gdy objawienie mówi o Bogu, że jest wojownikiem (Ps 78,65), to w kontekście całego objawienia należy wykluczyć z niego cielesność, zmienność i zło, a uwzględnić wieczność, doskonałość miłości itp. Tym samym znaczenie znaku zdecydowanie przerasta jego światową treść, uzyskując wręcz nowe znaczenie²⁸. Dlatego w teologii pojawia się z całą mocą wątek transcendencji Boga i Jego (przynajmniej częściowej) niepoznawalności. Wspomniane do tej pory rodzaje poznania mają pewien wspólny mianownik, którym jest pośredniość tegoż poznania. Jak

²⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott II/1*, Zürich 1946, s. 27; 381; 390n; 525n.

²⁶ Tamże, s. 322.

²⁷ Tamże, s. 56.

²⁸ E. Brunner, *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 12(1931), s. 116-117.

już było powiedziane, to treść znanej nam rzeczywistości pośredniczy w poznaniu Boga.

Francuski teolog François-Marie Léthel podnosi pewną ważną kwestię, która zbliży nas do poznania mistycznego. Z tej racji, że teologiczne poznanie Boga jest poznaniem pośrednim, może ono poprzestać na znakowym przekazie objawienia, koncentrując się na pośredniczących w poznaniu Bożej tajemnicy znakach. Léthel nazywa tę teologię *scientia fidei*. To poznanie wiąże się z wysiłkiem wiary i rozumu. Jest to poznanie spekulatywne czy też przede wszystkim intelektualne. Teologiczne poznanie Boga może się jednak dokonać inaczej: poprzez miłość do Boga (jaką mają święci) można wznieść się bliżej tajemnicy samego Boga i „stamtąd” starać się zrozumieć objawienie. Tę teologię Léthel nazywa *scientia amoris*, przypisując jej charakter wiedzy mistycznej. Ta teologia, w jego ujęciu, jest teologią uprzywilejowaną, gdyż to miłość daje dostęp do największych tajemnic Boga. Wiedza mistyczna związana z miłością pozwala zbliżyć się do Boga, aby następnie z innej perspektywy – to znaczy odczuwając czy też wręcz mistycznie przeżywając tajemnice Boga – z nowym rozumieniem wyjaśniać objawienie. Dlatego teologia intelektualna winna być uzupełniona teologią świętych²⁹.

Zarysowane powyżej dwie, a właściwie już trzy, perspektywy poznania Boga pozwalają lepiej zrozumieć specyfikę poznania mistycznego. We wstępie wspomniałem, że filozoficzne, teologiczne i mistyczne rodzaje poznania Boga różnią się między sobą punktem wyjścia i celem. Poznanie mistyczne w konfrontacji z pozostałymi różni się przede wszystkim celem. Mistyk nie tyle chce poznać Boga, ile się z Nim zjednoczyć na poziomie więzi osobowej. Celem mistyka jest nie tyle poznanie Boga, ile miłość do Niego. Dlaczego miłość, a nie poznanie? Powody są dwa. Po pierwsze: miłość daje osobę umiłowaną, a mistyk chce „mieć” Boga i stanowić z Nim jedno. Po drugie: poznanie Boga w Jego istocie (!) nie jest możliwe w tym życiu, gdyż nasze władze nie są do tego dostosowane.

II. MISTYCZNE POZNANIE BOGA

Wydawać by się mogło, że poznanie mistyczne, jako najwyższy rodzaj poznania Boga, powinno być przede wszystkim funkcją rozumu. W przeciwieństwie do tej opinii mistycy chrześcijańscy większą rolę w poznaniu Boga przypisują woli (miłości). Zasadne zatem wydaje się postawienie pytania, jaką rolę odgrywają poszczególne władze w mistycznym poznaniu Boga.

Porównując poznanie mistyczne z poprzednimi rodzajami poznania Boga, należy stwierdzić, że tylko to pierwsze ma na celu poznanie Boga jako osoby. Dla

²⁹ Cfr.: F.M. Léthel, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989; tenże, *La teologia dei santi come "scienza divina" dei Padri, Dottori e Mistici*, "Path" 7(2008)2, s. 271-287.

teologii poznanie Boga jako osoby jest celem dodatkowym, ale nie koniecznym. Najwyższe mistyczne poznanie Boga, według mistyków i teologów, którzy teoretycznie rozważają ten problem, ma miejsce podczas zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie z Bogiem jest szczytem ludzkiej religijnej doskonałości w drodze do Boga i jednocześnie jest momentem najdoskonalszego poznania Go. I to poznanie Boga, zdaniem mistyków, ma związek przede wszystkim z wolą, a nie z rozumem. Stąd też niektórzy mówią o poznaniu przez miłość. Powyższe sformułowanie, uznające pierwszeństwo woli wobec rozumu w poznaniu Boga, rodzi uzasadnione filozoficznie pytanie, o czym wspominałem na wstępie.

Temat roli miłości w poznaniu Boga pojawia się w kontekście funkcji spełnianych przez poszczególne władze ludzkiej duszy w relacji z Bogiem. Święty Jan od Krzyża mówi o możliwości kochania Boga bez Jego aktualnego poznania. Za każdym razem, gdy porusza ten temat, Jan pisze tak samo. Tym samym koryguje paradygmat poznania jako takiego, umożliwiając woli akty miłości w pewnym sensie niezależne od poznania. Zna opinię, że miłość nie jest możliwa bez wcześniejszego poznania przedmiotu miłości. Niemniej jednak Jan odróżnia poznanie nadprzyrodzone od poznania naturalnego. W tym ostatnim poznanie zawsze poprzedza następujący po nim akt miłości. Inaczej jest w poznaniu mistycznym. Jest ono dziełem samego Boga, „Bóg może z łatwością wlewać miłość do duszy i powiększać ją bez wlewania i powiększania jej poszczególnego zrozumienia (*distinta inteligencia*)”³⁰. W innym miejscu Jan pisze „[...] w kontemplacji, o której mówimy, a którą Bóg sam z siebie wlewa w duszę, [człowiek] nie potrzebuje już częściowego poznania (*noticia distinta*) ani rozważań, gdyż w jednym akcie udziela jej [duszy] Bóg światła i miłości razem, czyli miłosnego, nadprzyrodzonego poznania”³¹. Jan doprecyzowuje „Wtedy bowiem [Bóg] może się udzielać jednej władzy bez drugiej; może więc rozplomić wolę dotknięciem żaru swej miłości, chociaż rozum nic nie pojmuje, tak jak człowiek może się ogrzać przy ogniu, chociaż go nie widzi”³². Powyższe wypowiedzi świętego nie oznaczają, że Boga kocha się, w ogóle Go nie znając, ale to, że miłość do Boga może wzrastać bez wzrostu wiedzy o Nim.

Podobną niezależność woli w aktach miłości Boga od poznania uznaje św. Teresa od Jezusa:

Wszystkie one [władze duszy: wola, rozum, pamięć] cieszą się wówczas posiadaniem Boga, a nie pojmują, w jaki sposób: dusza goreje miłością, a nie rozumie, jak kocha; czuje, że posiada to, co miłuje, a nie wie, jakim sposobem posiada. To jedno jasno widzi, że rozkosz, którą się cieszy, nie jest taka, by rozum zdołał ją pojąć i serce

³⁰ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, 26,8.

³¹ Tenże, *Żywy płomień miłości*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., 3,49.

³² Tamże.

³³ Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, w: taż, *Dzieła*, dz. cyt., 25,2.

ogarnąć; wola, nie rozumiejąc jak, przylega cała do tej rozkoszy i tyle tylko rozumie i czuje, że jest to dobro, na które zasłużyć niepodobna³³.

Byłoby błędem sądzić, że Jan od Krzyża całkowicie wyłącza rozum z poznania Boga. Podkreśla on, że najwyższe poznanie Boga dokonuje się w miłości, ale samo poznanie jako wiedza należy do rozumu i w nim się realizuje: „A ponieważ Bóg udziela tej wiedzy i poznania w miłości, przez którą się udziela duszy, jest ona smakowitą dla rozumu, bo jako wiedza do niego należy”³⁴.

Jan od Krzyża identyfikuje też powód, dla którego miłość ma takie znaczenie w poznaniu Boga. Otóż miłość jednoczy poznającego z poznawanym oraz w jakimś sensie upodabnia. To ona daje bliskość. „Kontemplacja jest wiedzą miłości, czyli wlanym poznaniem Boga. Wiedza ta, oświecając i rozmiłowując równocześnie duszę, podnosi ją ze stopnia na stopień, aż ją wzniesie do Boga i Stworzyciela. Jedynie bowiem miłość jest tym czynnikiem, który jednoczy i łączy duszę z Bogiem”³⁵.

Wypowiada przy tym ważne dla naszych rozważań słowa, przekreślając możliwość istotowego poznania Boga przez rozum w tym życiu: „Właściwie Bóg nie udziela się duszy [...] przez poznanie Go, lecz przez miłość rodzącą się z tego poznania. Bo jak miłość łączy Ojca z Synem, tak również łączy duszę z Bogiem”³⁶. To miłość jest czynnikiem zbliżającym do Boga i umożliwiającym Jego poznanie. Mając przed oczami teologiczną zasadę, że Boga nie można oglądać, żyjąc na ziemi, trzeba upatrywać w czymś innym niż oglądanie Go, możliwości zjednoczenia się z Nim. Tym czymś jest nie wiedza, ale miłość, gdyż ta ostatnia łączy, czyli przybliża i upodabnia. Rozum natomiast, adekwatnie do swojej kondycji epistemicznej, jednocząc się z Bogiem, dysponuje nowym rodzajem poznania. W tej kontemplacji, bo o niej mowa, ma miejsce „poznanie substancjalne wolne od wszelkiego obrazu”³⁷.

Dla jasności trzeba dokonać rozróżnienia między stanami mistycznymi mistyka a stanami niemistycznymi w jego życiu. Gdy mistyk nie doświadcza Boga

³⁴ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., 27,5.

³⁵ Tenże, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., 2,18,5.

³⁶ Tenże, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., 13,11. Dosłownie po hiszpańsku: „przez miłość z tego poznania” (*sino por el amor del conocimiento*).

³⁷ „Tą nocą jest kontemplacja, w której dusza pragnie poznać te rzeczy. Nazywa je nocą, gdyż kontemplacja jest ciemna, i stąd określa ją inaczej jako *teologię mistyczną*, czyli mądrość Bożą tajemną i ukrytą, w której bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukojeniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie. Dusza sama nie pojmuje, w jaki sposób to się dzieje i dlatego niektórzy mistrzowie duchowni określają jako *poznanie bez poznania*. [...] dokonuje się [to poznanie] w *umyśle biernym* bez tych wszystkich form itd., gdzie tylko biernie otrzymuje poznanie substancjalne wolne od wszelkiego obrazu” (Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* 39,12). „Ogólne poznanie i światło nadprzyrodzone, [...] przenika go tak prosto i jasno i tak jest wolne i dalekie od wszelkich form będących właściwym przedmiotem dla rozumu, że ten go nie spostrzega, ani nie zauważa” (Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., II,14,10).

w nadzwyczajny sposób, wtedy musi się posługiwać objawieniem, a więc niedoskonałym, bo pośrednim znakiem reprezentującym Boga. Natomiast w poznaniu mistycznym, tzn. danym od Boga, aby i umysł w jakimś stopniu mógł się zjednoczyć z ponadznakowym Bogiem, umysł mistyka zostaje pozbawiony jego wcześniejszej wiedzy dotyczącej Boga, aby przyjąć od samego Boga nowe poznanie. To nowe poznanie charakteryzuje się tym, że nie posługuje się pojęciami. Poznanie to (dane od Boga) przerasta objawione znaki, gdyż Bóg nie mieści się w znakach. Wtedy też mistyk poznaje Boga o tyle i o ile Bóg sam da mu inne, wyższe, bo przerastające wszelkie ludzkie pojęcia poznanie samego siebie. Najwyższy rodzaj poznania mistycznego według Jana od Krzyża ma miejsce, gdy człowiek osiągnie stan zjednoczenia przemieniającego przez miłość³⁸.

Jan od Krzyża w swojej teorii poznania przez miłość odwołuje się do Tomasza z Akwinu³⁹. Karmelita, studiując teologię w Salamance, niewątpliwie musiał zetknąć się z doktryną Akwinaty. Dlatego ważne jest wyjaśnienie myśli Jana od Krzyża odwołujące się wprost do myśli Tomasza z Akwinu.

Temat roli miłości w poznaniu pojawia się u św. Tomasza, gdy ten rozważa zagadnienie mądrości, pytając o to, czy mądrość ma związek z rozumem. Na postawione pytanie odpowiada twierdząco i jako argument podaje przykład głupoty, która jest umiejscowiona w umyśle. Mądrość wiąże się z doskonałym użyciem rozumu, gdyż jest zaprzeczeniem głupoty. Czy jednak mądrość to tylko sprawność rozumu? Nie – odpowiada Tomasz – to nie tylko wiedza intelektualna, ale także wiedza wynikająca z podobieństwa do natury rzeczy, którą się poznaje (*propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum*). Dla zilustrowania swojej myśli Tomasz podaje przykład czystości, którą można poznać teoretycznie, czyli zgłębiając intelektualnie zagadnienie, oraz – w drugi sposób – żyjąc w czystości, czyli osiągając praktyczną wiedzę w kwestii czystości ze względu na osobiste jej przeżycie. Ten drugi sposób poznania to *connaturalitas*, czyli wiedza wynikająca z podobieństwa natury. Podobnie jest z poznaniem Boga, które Tomasz nazywa mądrością. Boga można poznawać intelektualnie czy też, jak to określa w innym miejscu – spekulatywnie, czyli używając tylko władzy rozumu (i tu należy umieścić poznanie filozoficzne i teologiczne jako *scientia fidei*). Ten typ wiedzy nie jest jednak mądrością. Mądrość się osiąga, gdy poznaje się Boga na zasadzie pewnego podobieństwa natury. To podobieństwo natury osiąga się przez miłość⁴⁰. Dlatego mądrość swoją przyczynę ma w woli, jednak swoją istotę zawiera w rozumie, gdyż do istoty mądrości należy wydawa-

³⁸ Tenże, *Droga na Górę Karmel*, 2,5,3.

³⁹ Por.: Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Matriti MCMLXIII, II-II,45,2, in c; I,1,6, ad 3m; I,64,1, in c; II-II,97,2, ad 2m, II-II,162,3, ad 1m.

⁴⁰ Ta zaś jest darem samego Boga, którym jest Duch Święty. Duch Święty upodabnia do Boga. Duch Święty bowiem jest miłością w Bogu, a istotą Boga jest miłość – dopowiada Tomasz.

nie właściwych sądów⁴¹. W innym miejscu Tomasz wypowiada się podobnie, nazywając ten drugi sposób poznania wiedzą przez *inclinację*. W ten sposób osoba cnotliwa poznaje, czym jest cnota. Podobnie poznaje się rzeczy boskie⁴².

W innym fragmencie *Summy* Tomasz zmienia terminologię, mówiąc o poznaniu przez miłość. Jako przykład podaje dwa rodzaje poznania Bożej dobroci i woli. W odróżnieniu od poznania spekulatywnego poznanie przez miłość to poznanie afektywne lub doświadczalne (*cognitio affectiva seu experimentalis*). Ma ono miejsce, gdy ktoś doświadcza w sobie boskiej dobroci lub znajduje radość w pełnieniu boskiej woli⁴³.

Thomas Merton komentuje naukę św. Jana od Krzyża o kontemplacji w świetle doktryny św. Tomasza z Akwinu. Opisuując stan bliski zjednoczeniu z Bogiem, wyraża się w ten sposób:

Intelekt mniej bezpośrednio oświecony przez Boga, wie tylko trochę tego, co się dzieje [w duszy], ale nie wie wszystkiego. Odgrywa teraz drugorzędną rolę wobec woli. Gdyby można było użyć takiego wyrażenia: wola stała się źródłem informacji dla intelektu. Chyba dlatego teologowie tradycji augustiańskiej uważali, że wola jest najwyższą władzą duszy. Opierali się oni na tym doznaniu modlitewnym, w którym wola działa na wyższym poziomie niż intelekt, gdyż jest ona w bardziej bezpośrednim kontakcie z Bogiem (*Suma teologiczna*, I,82,2)⁴⁴.

Powodem tego „bardziej bezpośredniego kontaktu z Bogiem” jest miłość, która jednoczy poznający podmiot z rzeczą poznawaną, osobą ludzką z osobą boską.

Następnie Merton dodaje:

święty Tomasz z Akwinu wskazuje w sensie bezwzględny w akcie poznania na pierwszeństwo intelektu w stosunku do woli, gdyż to rozum pozwala woli odnieść się do dobra rzeczy kochanej. Jeśli natomiast porównuje obydwie te władze w sensie względnym, to wola stoi wyżej od intelektu. Powodem takiego rozumienia wyższości woli jest to, że wola posiada rzecz dążąc do niej, gdyż taka jest natura miłości, że kochający łączy się z rzeczą kochaną w samej tej rzeczy. Natomiast intelekt posiada jedynie obraz rzeczy poznawanej. Dlatego czysto intelektualne poznanie Boga stoi niżej niż miłość do Niego (*Suma teologiczna*, I,82,2)⁴⁵.

⁴¹ *Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare* (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., II-II,45,2, n c).

⁴² Tamże, I,1,6, ad 3.

⁴³ Tamże, II-II, 97,2, ad 2.

⁴⁴ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983, s. 160.

⁴⁵ Tamże, s. 160.

Mimo iż to rozum poznaje Boga jako podmiot mistycznego poznania, to jednocześnie, co jest pewnym paradoksem, rozum nie bierze w akcie kontemplacji bezpośredniego udziału⁴⁶. Tutaj też należy upatrywać wyższości miłości wobec wiedzy pojęciowej. Według najwcześniejszej tradycji chrześcijańskiej doświadczenie Boga jest oparte na miłości międzyosobowej. Przez to też różni się od poznania czysto rozumowego. W związku z powyższym pisarze mistycy (Bonawentura, Bernard) podkreślają, że doświadczenie Boga polega zasadniczo na miłości – jak komentuje Merton⁴⁷.

Mistyczna kontemplacja Boga to poznanie, w którym uczestniczy rozum, nie posługując się pojęciami. Miłość natomiast zawsze zmierza do samej rzeczy za pomocą pożądanego. Akt miłości rodzi wrażenie posiadania przedmiotu miłości. Dzięki temu aktowi przedmiot miłości staje się obecny w tym, który miłuje⁴⁸. Miłość – za św. Tomaszem – jest ruchem w kierunku rzeczy kochanej i jest upodobaniem w tej rzeczy. Ostatecznie prowadzi do pewnego upodobnienia do rzeczy kochanej przez zjednoczenie z nią. W tym sensie miłość jednoczy z Bogiem i wpływa na poznanie Boga. Im ta miłość jest doskonalsza, tym bardziej jednoczy z Bogiem – komentuje Merton⁴⁹.

Ostatnie zdanie Mertona pokazuje, że miłość w osobowym poznaniu Boga jest zawsze konieczna. To znaczy, niezależnie od tego, czy jest to poznanie człowieka będącego w ciele, a więc poznającego Boga pośrednio, czy też, gdy jest to poznanie człowieka po śmierci, czyli gdy poznaje bezpośrednio (widzenie uszczęśliwiające), gdyż doskonałość oglądania Boga nawet w niebie zależy od stopnia miłości za życia⁵⁰.

Poznanie mistyczne to dzieło samego Boga. Pociągając wolę człowieka w sposób bierny, Stwórca daje się doświadczyć duszy. Wtedy człowiek zdaje sobie sprawę z obecności i działania Boga w duszy. To doświadczenie udziela się rozumowi, który na jego podstawie inaczej kształtuje sobie obraz Boga. Dlatego można powiedzieć, że kontemplacja to doświadczalne poznanie Stwórcy. Nie jest to jeszcze oglądanie Boga, jak to ma miejsce w niebie, lecz doświadczenie Boga na płaszczyźnie woli, z czego korzysta rozum⁵¹.

W kontemplacji nie tyle oglądamy Boga, ile poznajemy Go dzięki miłości. Ponieważ doskonała miłość dochodzi bezpośrednio do Boga i jednoczy duszę ludzką z Bogiem bez żadnego pośrednictwa, dlatego mistyczne doświadczenie w najwyższej doskonałości kontemplacji jest rzeczywistym osiągnięciem, do-

⁴⁶ Tamże, s. 225-226

⁴⁷ Tamże, s. 216-217.

⁴⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I,37, ad 1.

⁴⁹ Tamże, I,82, ad 3.

⁵⁰ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, dz. cyt., s. 216-217.

⁵¹ Tamże.

świadczaniem Boga takiego, jakim On jest sam w sobie, poza wszelkim stworzonym obrazem podobieństwa czy pojęciem⁵².

Rozum w tym życiu, gdy zjednoczony jest z Bogiem w mistycznym poznaniu, pod względem swoich możliwości poznawczych znajduje się w stanie przejściowym. Nie może posłużyć się pojęciami, gdyż te z Bogiem nie łączą. Z drugiej strony jeszcze nie jest gotowy do bezpośredniego oglądania Boga, bo jest związany z ciałem. Stąd Bóg sam daje się poznać rozumowi na miarę jego obecnej kondycji epistemicznej. Jest to stan jeszcze przed poznaniem bezpośrednim „twarzą w twarz”. W mistycznej kontemplacji poznanie Boga odbywa się bez formy, kształtu, obrazu, którym by mógł się posłużyć rozum. Jest ono ogólne i proste. Rozum czerpie z tego, co posiada wola. Poznanie rozumu na tym etapie sprowadza się do przyjmowania światła od Boga, które jest doświadczeniem boskiej obecności i bliskości, ale jeszcze nie jest widzeniem. Stąd jest to poznanie z jednej strony pewne, bo pochodzi od Boga, ale z drugiej strony jeszcze bardzo niewyraźne.

Jan od Krzyża w swojej koncepcji poznania mistycznego częściowo zamyka drogę poznania rozumowi, aby uwypuklić rolę miłości, która przybliży poznawany przedmiot – Boga, jednocześnie w jakimś stopniu upodabniając do Niego. Celem zamknięcia drogi rozumowi jest zmiana kierunku poznania – od czynnego do biernego, gdy sam Bóg daje się poznać na miarę samego siebie, adekwatnie do obecnej kondycji poznawczej ludzkiego rozumu. Bóg wygasza aktywność rozumu, aby ten, będąc biernym, był w stanie przyjąć to, co jest mu ofiarowane przez samego Boga.

Z powyższych rozważań wynika, że nie można osiągnąć pełni osobowego (mistycznego) poznania Boga w tym życiu za pomocą samego tylko rozumu. Istnieje pewna granica, której ludzki rozum, także w akcie najwyższego poznania podczas mistycznego zjednoczenia z Bogiem, nie może osiągnąć. Tą granicą jest ogląd istoty Boga „twarzą w twarz”. Inaczej jest z ludzką wolą. Ta może posiadać Boga, w pełni doświadczając Jego miłości w sobie. Gdy Bóg daje człowiekowi swoją miłość, wtedy człowiek staje się podobny do Boga, właśnie z powodu posiadania Jego miłości. W tym miejscu zatem można mówić o *connaturalitas*. Posiadając tę miłość, człowiek dysponuje innego rodzaju doświadczeniem Boga aniżeli w poznaniu w ramach pojęć. Można powiedzieć, że zna Boga z doświadczenia. Tę miłość człowiekowi daje sam Bóg, dlatego ten rodzaj poznania nazywa się kontemplacją bierną. Stąd, gdy możliwości rozumu w poznaniu Boga osiągają swą ostateczną w tym życiu granicę, wtedy właśnie miłość pozwala postępować w poznaniu Boga. Ten rodzaj postępu w wiedzy, czy też – idąc za Tomaszem z Akwinu – w mądrości, nie sprowadza się do wzrostu ilości treści wiedzy konceptualnej, a jedynie do otwarcia się na miłość Boga dawaną

⁵² T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, dz. cyt., s. 216.

człowiekowi. Skutkiem ponadpojęciowego, bezpośredniego poznania Boga w akcie mistycznym jest niemożliwość wypowiedzenia tego doświadczenia, bo ludzki język jest ściśle związany z pojęciami, a te w poznaniu mistycznym nie mają zastosowania.

Gdy jednak mistik decyduje się opisać swoje mistyczne doświadczenie Boga, to zaczyna się „zniżyć” do poziomu pojęć i języka. Powraca do poznania pośredniego. Wtedy też zaczyna uprawiać teologię, którą Léthel nazwałby *scientia amoris*. Nic więc dziwnego, że Jan od Krzyża niechętnie pisze komentarze teologiczne, uznając, że są bardzo niedoskonałą formą wypowiedzi o mistycznym doświadczeniu Boga⁵³.

Powyższe przemyślenia skłaniają do wniosku, że stwierdzenie, iż to „miłość poznaje”, jest skrótem myślowym. Poznaje rozum, a miłość przybliża, zrównuje ze sobą, upodabnia poznającego z poznawanym, wprowadzając, jak sugeruje Tomasz z Akwinu, *connaturalitas*, która pozwala pogłębić poznanie, przechodząc ponad pojęciami do tego, co niepojęciowalne, czyli do indywidualności osoby Boga i Jego transcendencji ze względu na Jego absolutność. Tu też leży nadużycie słowa p o z n a n i e w stosunku do miłości. Obecne w słownictwie mistyków „poznanie przez miłość” dokonujące się w kontemplacji precyzyjniej byłoby oddać terminem „poznanie dzięki miłości”. Precyzję tę zachowuje Tomasz z Akwinu, podkreślając, że wiedza to zawsze funkcja rozumu.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott II/1*, Zürich 1946.
- Brunner E., *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 12(1931), s. 111-122.
- Jagłowski M., *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.
- Léthel F.M., *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989.
- Léthel F.M., *La teologia dei santi come “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici*, “Path” 7(2008)2, s. 271-287.
- Jan od Krzyża, *Dziela*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986.
- Merton T., *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983.
- Pintor-Ramos A., *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1(1987), s. 107-121.
- Pintor-Ramos A., *El lenguaje en Zubiri*, “Cuadernos salmantinos de filosofía” XIV (1987), s. 93-133.

⁵³ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., Prolog, 1.

- Pintor-Ramos A., *Religación y "prueba" de Dios en Zubiri*, "Razón y Fe" nov. 1988, s. 319-336.
- Pintor-Ramos A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994.
- Sáez Cruz J., *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła*, Kraków 1987.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Matriti MCMLXIII.
- Zubiri X., *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012.
- Zubiri X., *Inteligencia y logos*, Madrid 1982.
- Zubiri X., *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.
- Zubiri X., *Inteligencia y realidad*, Madrid 1980.

SUMMARY

While metaphysics (Zubiri) and theology (Barth) approach God using notions, which derive from the experience of the world, mystics approach God through union with him (John of the Cross). Whereas in philosophy and theology mind plays the leading role, in mystics' perspective it is will with its love, which dominates leading to the union with God. Love makes us somehow similar to God (*connaturalitas* Thomas Aquinas) therefore mind profits from love and its union with God. Mind abandoning notions opens up to the new knowledge scattering from God.

Keywords

knowledge, will, mind, love, contemplation, metaphysics, theology, *scientia fidei*, *scientia amoris*, union with God, *connaturalitas*, notion, God, mystical knowledge

Słowa kluczowe

poznanie, wola, rozum, miłość, kontemplacja, metafizyka, teologia, *scientia fidei*, *scientia amoris*, zjednoczenie z Bogiem, *connaturalitas*, pojęcie, Bóg, poznanie mistyczne