

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

## Mistyka relacyjna i metafizyczna w *Księdze* św. Anieli z Foligno

Niewiele nam wiadomo o Anieli z Foligno. Niemal wszystkie informacje na temat jej życia czerpiemy z *Liber Angelae* (*Księgi*) opatrzonej w tradycji rękopiśmiennej jej imieniem, a zawierającej szereg różnorodnych dokumentów powstałych pod koniec XIII i na początku XIV wieku. Jedynym zewnętrznym wobec *Księgi* świadectwem istnienia Anieli z Foligno jest wzmianka o niej w pierwszym prologu dzieła *Arbor vitae crucifixae Iesu*, napisanego w 1305 roku przez franciszkańskiego mistyka Hubertyna z Casale<sup>1</sup>. Sama *Księga* Anieli pozwala na szkieletową jedynie rekonstrukcję jej życia<sup>2</sup>. Urodziła się najprawdopodobniej około roku 1248, w Foligno, niewielkim, ale zamożnym mieście Umbrii, w rodzinie bogatej, raczej mieszczańskiej, a nie arystokratycznej. Wydaje się, że odebrała jakieś wykształcenie, umiała czytać i pisać w rodzimym dialekcie umbryjskim, ale nie znała dobrze łaciny. Miała męża i synów.

Około roku 1285 przeżyła nawrócenie i rozpoczęła życie ascetyczne, inspirowane ideałami św. Franciszka. Napotykała opór ze strony rodziny, natomiast po śmierci matki, męża i wszystkich synów, około roku 1290 rozpoczęła

---

<sup>1</sup> *Arbor vitae crucifixae Iesu, Prologus primus libri primi*, ed. C.T. Davis (Torino, 1961; oparte na inkunabule wydanym przez Andreę de Bonetis w Wenecji, w 1485), s. 5a.

<sup>2</sup> Opieram się na ustaleniach Martina-Jeana Ferré – zob. M.-J. Ferré, *Les principales dates de la vie d'Angèle de Foligno*, „Revue d'histoire franciscaine” 2 (1925), s. 21-34. Tablica z datacją została również przedrukowana w: Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, ed. M.-J. Ferré, Paris 1927, xxxiv. Por także D. Poirel, *Les trois chronologies du “Liber Angelae”*, w: *Il “Liber” di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto 2009, s. 227-255.

wyprzedawanie i rozdawanie ubogim całego, dosyć sporego majątku rodziny. Udała się na pielgrzymki do Rzymu i Asyżu, a podczas tej drugiej podróży w 1291 roku przeżyła intensywne doświadczenie obecności Trójcy Świętej, trwające całą drogę do Asyżu. Rozmawiała z Duchem Świętym, początkowo pełna wątpliwości i lęku, czy to nie diabelskie złudzenie. Duch powiedział jej, że opuści ją, gdy wejdzie po raz drugi do bazyliki św. Franciszka w Asyżu, ale nie opuści jej nigdy, jeśli będzie go kochała – utraci jedynie to konkretne doświadczenie Jego obecności. I tak się stało – gdy mistyczna obecność Ducha stopniowo zanikała, Aniela zaczęła wydawać krzyki, które przyciągnęły tłum gapiów, w tym franciszkanów z tamtejszego konwentu. Aniela krzyczała: „Dlaczego mnie opuszczasz, Miłości wciąż nie poznana? Dlaczego? Dlaczego?”<sup>3</sup>, ale słowa więzły jej w gardle, toteż ludzie słyszeli jedynie nieartykułowane krzyki.

Wśród zgorszzonego tłumu był krewny Anieli, którego *Księga* nazywa bratem A. Podszedł do niej, wściekły i zażenowany, kazał jej się wynosić z Asyżu i nigdy nie wracać. Potem jednak, gdy pojechał do Foligno, postanowił jeszcze raz spotkać się z Anielą i zrozumieć, co się właściwie wtedy wydarzyło. Tak rozpoczęła się ich przyjaźń i współpraca, ponieważ brat A., zafascynowany historią Anieli, zabrał się do notowania jej przeżyć. Stał się autorem najwcześniejszego i najobszerniejszego dokumentu z *Księgi*, czyli *Zapisków (Memoriale)*. Rozmawiał z Anielą po włosku, ale tłumaczył jej słowa na łacinę i tak zapisywał, niekiedy w pierwszej osobie, niekiedy w trzeciej. *Zapiski* obejmują drogę Anieli przez 20 wstępnych oraz siedem wielkich etapów duchowego wzrostu, czego kulminacją było decydujące zjednoczenie z Trójcą w Wielkim Poście 1296 roku.

Przypuszczalnie już w tym czasie gromadził się wokół Anieli krąg franciszkanów, widzących w niej świętą, nauczycielkę i matkę duchową. Około 1300 roku zaczęły powstawać inne dokumenty, różnej długości, należące do rozmaitych gatunków, wszystkie pisane przez franciszkanów, nazywanych „synami” Anieli. Od publikacji wydania krytycznego autorstwa Ludgera Thiera i Abele Calufettiego w 1985 roku<sup>4</sup> zwykle nazywa się tę grupę dokumentów *Instructiones*<sup>5</sup>. Niektóre z nich dokumentowały dalszy rozwój jej doświadczenia mistycznego, inne to listy pisane do „synów”, najwięcej zaś miejsca w *Księdze* zajmują dokumenty przypominające kazania czy pouczenia duchowe, najbardziej wyrażone teologicznie i literacko. Aniela zmarła 4 stycznia 1309 roku. Przed jej śmiercią jej „synowie” zgromadzili większość związanych z nią dokumentów

<sup>3</sup> *Zapiski* 3.36, według wydania: Aniela z Foligno, *Zapiski*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2016, s. 29 [dalej: *Zapiski*].

<sup>4</sup> *Il libro della beata Angela da Foligno*, red. L. Thier, A. Calufetti, Grottaferrata (Romae) 1985.

<sup>5</sup> Wydanie polskie: Aniela z Foligno, *Objawienia, listy i pouczenia*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2018 [dalej: *Objawienia, listy i pouczenia*].

i przepisali w formie kodeksu, który obecnie znajduje się w Asyżu i jest najstarszym manuskryptem *Księgi*. Aniela otoczona była lokalnym kultem po śmierci, formalnie beatyfikowana w 1701 roku, a kanonizowana w 2013 roku. Choć jej *Księga* wywarła wpływ na tak znane postacie jak św. Teresa od Jezusa czy św. Franciszek Salezy, Aniela pozostaje stosunkowo mało znana, a szkoda, gdyż należy do najbardziej interesujących mistyczek zachodniego chrześcijaństwa.

## Dwa rodzaje mistyki

Szczególnie interesujące wydaje się to, że w *Księdze* mamy w zasadzie do czynienia z dwoma, zupełnie różniącymi się od siebie doświadczeniami obecności Boga. Uczni próbowali je wpisać w typowe rozróżnienie na *Brautmystik* i *Wesenmystik* – mistykę oblubieńczą, miłosną z jednej strony, której najbardziej popularnym przedstawicielem w średniowieczu jest św. Bernard z Clairveaux, oraz mistykę istoty, apofatyczną, kojarzoną głównie z Mistrzem Eckhartem i mistykami nadreńskimi<sup>6</sup>. Jest to interpretacja jak najbardziej trafna, jednak należy przyjrzeć się dokładnie nie tylko temu, jak te dwie formy mistyki wyglądają w przypadku Anieli, ale też rzeczy niespotykanej wcześniej, przynajmniej od czasów mistyki ojców Kościoła, czyli współwystępowaniu tych dwóch form u jednego mistyka.

Trzeba też dodać, że to współwystępowanie u neoplatońskich ojców – św. Augustyna czy św. Grzegorza z Nyssy – ma zupełnie inny charakter. Jest bowiem oparte na głębokiej asymilacji neoplatońskiej filozoficznej duchowości, połączonej z modlitewną, alegoryczną egzegezą Pisma Świętego oraz specyficzną teologią sakramentów<sup>7</sup>. Aniela nie miała ani filozoficznego, ani teologicznego wykształcenia, o neoplatonizmie nigdy nie słyszała, a faktyczny brak

<sup>6</sup> Uczni stosują różną terminologię do określenia tych dwóch rodzajów doświadczenia mistycznego. Giovanni Pozzi, na przykład, pisze o „mystyce nupcjalnej” z jednej strony i „mystyce istnienia” (Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, tłum. G. Pozzi, Milano 1992, s. 44). Jego zdaniem, są to dwa wątki w mistyce Anieli, które „teoretycznie odrębne, ściśle się splatają w egzystencjalnym, realnie przeżytym doświadczeniu” (s. 32-33, tłumaczenie moje). Emore Paoli z kolei proponuje terminy: „afektywno-uczuciowy” oraz „spekulatywno-istotowy” (E. Paoli, *Le due redazioni del Liber: il perché di una riscrittura*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, red. G. Barone, J. Dalarun, Rome 1999, s. 29-70, na s. 60). Podobnie Alain De Libera, który używa pojęć „nupcjalny/oblubieńczy” oraz „spekulatywny/istotowy” (A. De Libera, *Angèle de Foligno et la mystique «féminine»*. *Éléments pour une typologie*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, s. 346).

<sup>7</sup> Taką interakcję neoplatońskiej mistyki metafizycznej z egzegezą alegoryczną w relacyjnej atmosferze dialogu z Bogiem napotykamy w klasycznej formie np. w *Homiliach do Pieśni nad pieśniami* Grzegorza z Nyssy (wydanie polskie: tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007), a wcześniej w *Komentarzu i Homiliach Orygenesusa do tej samej księgi biblijnej (Komentarz do Pieśni nad pieśniami; Homilie o Pieśni nad pieśniami)*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994). W tradycji zachodniej można wskazać już egzegetyczne dzieła św. Ambrożego z Mediolanu poświęcone księgom Starego

cytatów z Pisma Świętego w *Księdze* wskazuje na to, że nie znała łaciny na tyle, żeby móc uczynić tekst biblijny częścią swojej duchowości. Mamy więc w ogromnej mierze przypadek naturalnej interakcji dwóch form doświadczenia mistycznego u jednej osoby, niezapśredniczony przez tradycję – czy to filozoficznych ćwiczeń duchowych, czy to monastycznej *lectio divina*. Chcę podkreślić, że świadectwo Anieli w *Księdze* z całą pewnością jest poddane obróbce przez jej wykształconych synów duchowych, uczniów i redaktorów zarazem, ale nawet jeśli nadają oni doświadczeniom swojej duchowej matki pojęciową formę, która nie pochodzi wprost od niej, wydaje się niewątpliwe, że jedynie interpretują jej doświadczenia, a nie tworzą hagiograficznej fikcji.

Zanim przejdę do konkretnych przykładów, chcę krótko zdefiniować dwa rodzaje mistyki, które napotykamy w *Księdze – Brautmystik* i *Wesenmystik* wydają mi się zbyt wąskie. Sądzę, że lepiej można uchwycić istotę opisywanych form, jeśli wyróżnimy u Anieli mistykę relacyjną oraz mistykę metafizyczną<sup>8</sup>. Mistyka relacyjna obejmuje bowiem nie tylko typową symbolikę opartą na *Pieśni nad Pieśniami*, gdzie dusza jest oblubienicą, a Bóg jej oblubieńcem – włączam do niej również mistykę, odwołującą się do bycia dzieckiem czy synem Bożym, gdzie Bóg jest Ojcem duszy, ale też inne istniejące już w średniowieczu formy, jak doświadczenie opieki nad Dzieciątkiem Jezus, miłości do Jezusa jako żeńskiej postaci pięknej Mądrości Bożej czy dosyć ciekawą i nietypową więź Aelreda z Rievaulx z dwunastoletnim Jezusem, opisywanym jako urodziwy chłopiec.

Proponowana przeze mnie definicja relacyjnego doświadczenia mistycznego jest następująca: jest to „doświadczenie obecności Boga w duszy, któremu towarzyszy świadomość istnienia osobowej relacji ludzkiego Ja z którąś z boskich Osób lub całą Trójcą”. Można tu mówić, oczywiście, o doświadczeniu kochającej obecności Boga, ale ponieważ miłość Boga jest także fundamentalnym doświadczeniem wiary (wcale niemistycznym – *sensu stricto*), mistycy i niemistycy nieustannie piszą o tym, że Boga kochają i że wiedzą i niekiedy czują, że On ich kocha. Dlatego chcę podkreślić, że za mistykę relacyjną uważam nie taką, która jest wyrażona przez pojęcie relacji czy miłości osób, ale taką, w której samo doświadczenie mistyczne jest fundamentalnie relacyjne samo w sobie, nie tylko w późniejszej interpretacji.

Drugi typ mistyki, metafizyczny, pozbawiony jest tego właśnie relacyjnego elementu. Jest to doświadczenie obecności Absolutu w duszy, któremu

---

Testamentu, a zwłaszcza – ostatnie trzy księgi *Wyznań* jego wielkiego ucznia, św. Augustyna, łączące filozofię, mistykę i egzegezę początku Księgi Rodzaju.

<sup>8</sup> Inspiracją dla takiego ujęcia są dla mnie prace Jamesa Arraja, rozwijające Maritainowską koncepcję mistyki, głównie: *God, Zen, and the Intuition of Being*, Chelouin 1988 oraz *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chelouin 1993. Ważnym punktem odniesienia jest również praca Louisa Gardeta i Oliviera Lacombe’a: *L’expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris 1981.

towarzyszy świadomość widzenia tego Absolutu lub bycia jednym z Nim, ale nie ma elementu relacyjnego w samym doświadczeniu. I tutaj pojawia się trudny problem, którym się nie będę tu zajmował: wydaje się, że mistyka metafizyczna wykracza poza chrześcijaństwo – w tradycjach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu napotykać na doświadczenie absolutnego Źródła wszelkiego istnienia, pierwotnego Jedna, Podstawy, nieskończonego i nieuwarunkowanego Bytu lub Istnienia, które bywa rozmaicie interpretowane, często w sposób nieteistyczny. Zostawiam na boku problem, jak się ma chrześcijańska mistyka metafizyczna do niechrześcijańskiej – czy doświadczenie boskiego Jedna u Mistra Eckharta jest takie samo lub podobne do doświadczenia boskiego Jedna w neoplatonizmie, hinduskiej adwajcie, buddyzmie mahajany czy w chińskim daoizmie<sup>9</sup>. Interesuje mnie tu doświadczenie Jedna czy Źródła istnienia przez mistyka, który wierzy w osobowego Boga, Stwórcę, Jednego w Trójcy, Ojca Jezusa Chrystusa.

### **Mistyka relacyjna w *Księdze Anieli***

Doświadczenie relacyjne pojawia się najpierw w duchowej podróży Anieli z Foligno i jest przez nią opisywane najpierw podczas podróży do Asyżu<sup>10</sup>. Rozmowa z Duchem Świętym jest wtórna wobec doświadczenia Jego obecności w duszy, które jest opisywane jako doświadczenie ogromnej, niewysłowionej słodyczy, radości i rozkoszy, podczas gdy Bóg wchodzi w głąb duszy albo spoczywa w Niej, a ona spoczywa w Nim. Jest to „odczucie obecności”<sup>11</sup>. Nawiasem mówiąc, na poziomie pojęciowym i obrazowym nie jest to tylko mistyka oblubieńcza – Aniela czuje się zarazem córką kochaną przez Ojca i oblubienicą kochaną przez Oblubieńca, co można interpretować jako relacje w obrębie Trójcy (ze Słowem i z Ojcem, w Duchu). Zaniknięcie tego doświadczenia słodyczy natychmiast powoduje w Anieli straszliwy ból, poczucie opuszczenia przez ukochaną Osobę.

O wiele później Aniela opisuje inne doświadczenie:

Wtedy otworzyły się oczy jej duszy i ujrzała miłość, która się do niej zbliżała i zobaczyła jej początek, ale nie koniec, bo widziała tylko, że się jakby rozciąga, lecz nie potrafiła powiedzieć, do jakiej barwy podobna była ta miłość. I natychmiast zobaczyła, jak ta miłość zbliża się do niej [...] Zaraz potem nagle

<sup>9</sup> Klasyczną rozprawą komparatystyczną poświęconą Eckhartowi i Śankaraczarji jest Rudolfa Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu: analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.

<sup>10</sup> *Zapiski* 3.36.

<sup>11</sup> Tamże, s. 28.

napełniona została miłością i nieopisanym nasyceniem, a miłość ta, choć ją syciła, to jednak wzbudzała jednocześnie nieopisany głód, tak iż wszystkie członki jej ciała się rozciągały. Dusza jej cierpiała i pragnęła osiągnąć tej miłości, i chciała nie odczuwać ani nie oglądać żadnego stworzenia<sup>12</sup>.

W tym doświadczeniu Aniela nie ma świadomości obecności Ducha, Ojca czy Syna, ani nawet Trójcy, ale Boga jako nieskończonej Miłości, niewątpliwie osobowej, aktywnej, zbliżającej się do niej w sposób intencjonalny. Odczuwa jednocześnie rozkoszne nasycenie oraz głód i ból – później mówi, że było to jak niezwykle bolesne umieranie. Co więcej, Aniela jest zdolna do używania władz duszy: „jej dusza przemawiała wewnątrz, wołając do Boga, by nie skazywał jej na znoszenie tak strasznej śmierci, gdyż życie wtedy miała za śmierć”<sup>13</sup>. Aniela modli się również do Maryi i innych świętych o pomoc. Efektem końcowym tego doświadczenia jest bycie przemienioną w miłość – teraz Aniela „cała jest miłością”<sup>14</sup>, a ta Boża miłość porównywana jest przez nią do palącego ognia<sup>15</sup>. Aniela odczuwa pragnienie zbliżenia się do tego ognia, doświadczając ogromnej radości i rozkoszy.

Wydaje się, że ten wątek miłosnej i relacyjnej mistyki znajduje kulminację w zjednoczeniu, które Aniela opisuje w ostatnim rozdziale *Zapisków*, znowu w sposób bardzo osobisty, bo – podobnie jak u wielu innych mistyków relacyjnych – dokonujący się w kontekście widzenia wyobrażeniowego i lokucji. Choć tego typu widzenia i głosy wewnętrzne są zwykle uważane za zjawiska uboczne w stosunku do istoty doświadczenia mistycznego, często – choć nie zawsze (znanym wyjątkiem jest Teresa z Lisieux) – towarzyszą mistyce relacyjnej. Aniela mówi: „widzę Boga-Człowieka; przyciąga On moją duszę z taką łagodnością, że czasem mówi mi: «Ty jesteś Mną i Ja jestem tobą». I widzę te Jego oczy i twarz Jego, tak powabną i piękną, gdy przytula mnie”<sup>16</sup>. Tutaj jest bardzo wyraźnie określona Osoba, z którą Aniela jednoczy się przez miłość – jest nią Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, który ukazuje się również w swoim człowieczeństwie. W *Księdze* możemy zauważyć, że doświadczenie relacyjne jest w ogóle mocno związane z człowieczeństwem Jezusa. Zjednoczenie, o którym tutaj mowa, jest wzajemnym utożsamieniem się: Aniela jest Jezusem, a Jezus Aniela, ale nie mamy wrażenia, że w tym doświadczeniu różnica między nimi zanika. Wręcz przeciwnie.

Co więcej, zjednoczenie relacyjne z Jezusem Aniela opisuje jako od pewnego, konkretnego momentu jej życia – nieustanne i ciągłe:

<sup>12</sup> *Zapiski* 7.78, s. 75.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 76.

<sup>15</sup> *Zapiski* 7.79.

<sup>16</sup> *Zapiski* 9.112, s. 103.

I gdy dusza jest w tym Bogu-Człowieku, wtedy jest żywa [...] W tym stanie z Bogiem-Człowiekiem jestem tak często, że prawie nieustannie. I zaczęłam być w nim nieustannie od chwili, gdy pewnego razu Bóg dał mi pewność swojej obecności, w której nic nie było pomiędzy mną a Nim. Od tej chwili nie było ani jednego dnia, ani nocy, żebym nie doświadczała w sposób ciągły tej radości z Jego Człowieczeństwa. I odczuwam pragnienie śpiewania i wystawiania, i tak mówię:

Chwałę Ciebie, Boga ukochanego,  
na Twoim Krzyżu pościeliłam sobie posłanie.  
Za poduszkę czy podglówek wzięłam ubóstwo.  
Za drugą część posłania, by odpocząć,  
Wzięłam cierpienie z poniżeniem<sup>17</sup>.

Obok miłości więc cierpienie, doświadczenie Krzyża, staje się dla Aniela dominującym elementem relacyjnej mistyki – skoro jest to doświadczenie obecności i jedności Chrystusa, jest to również współcierpienie z Nim.

Tego typu relacyjne doświadczenia miłości Boga-Człowieka napotykamy również później, już po tym zjednoczeniu, o którym mówi Aniela, w dokumentach powstałych po 1300 roku. Mistyczka z Foligno pewnego razu widzi Jezusa w Jego człowieczeństwie podczas swojej choroby, gdy On przychodzi ją pocieszyć, ukazuje jej się jako niezwykle piękny, siedząc przy jej posłaniu<sup>18</sup>. Innym razem widzi Go pod postacią Dzieciątka, które jej przekazuje Maryja<sup>19</sup>. We wzruszającym dokumencie z 1301 roku Aniela widzi Boga-Człowieka, który mówi jej: „Nie na żarty cię pokochałem” – ona przeżywa nie tylko miłość, ale rozdzierający ból, uświadamiając sobie, jak mała jest jej miłość w porównaniu do miłości Chrystusa<sup>20</sup>.

Również podczas ostatniej choroby i na łożu śmierci Aniela ciągle przeżywa Boga w taki sposób. Zwraca się do Niego: „O niepojęta, niezwykle płomienna Miłości!”<sup>21</sup>, mówi o swoim doświadczeniu: „Widzieć Ciebie, Ukochanego i kochać Ciebie, i kontemplować Ciebie”<sup>22</sup>. Przed śmiercią słyszy słowa Jezusa: „Przybądź do Mnie, umiłowana moja, piękna moja, ukochana przeze Mnie z miłością”<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> *Zapiski* 9.112, s. 104.

<sup>18</sup> *Pewnego razu, gdy leżałam chora* (XI), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 69.

<sup>19</sup> *W święto Oczyszczenia Błogosławionej Dziewicy* (XIX), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 72.

<sup>20</sup> *W środę Wielkiego Tygodnia* (XXIII), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 76.

<sup>21</sup> *To jest ostatnie pismo* (XXXV), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 87.

<sup>22</sup> Tamże, s. 88.

<sup>23</sup> *To są ostatnie słowa* (XXXVI), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 92.

## Mystyka metafizyczna w *Księdze Anieli*

Wydaje się, że tego typu mistyka relacyjna jest czymś charakterystycznym dla chrześcijaństwa, w jakimś sensie tego się właśnie spodziewamy, czytając literaturę mistyczną. Nie chodzi tylko o widzenia i lokucje, ale o doświadczenie miłości, wzajemnej miłości dwóch osób – człowieka i Boga, zapośredniczonej przez Jego wcielenie, mękę i zmartwychwstanie. Niemniej jednak tym, co właśnie zrobiłem, było wyizolowanie jednego wątku z całej duchowej podróży Anieli od jej nawrócenia do śmierci, niekiedy dosyć sztuczne, jak zaraz zobaczymy. Istnieje bowiem i drugi wątek, niewątpliwie intrygujący.

Pewnego razu dusza moja została podniesiona i zobaczyłam Boga w tak wielkiej jasności, w tak wielkim pięknie i w tak wielkiej obfitości, że nigdy wcześniej tak Go nie widziałam, w tak pełny sposób. I nie widziałam tam miłości. Wtedy utraciłam tę miłość, którą wcześniej miałam; zostałam uczyniona nie-miłością. A potem, po tym, jak to się stało, zobaczyłam Go w jakiejś ciemności i dlatego w ciemności, gdyż jest On Dobrem większym niż można by pomyśleć czy zrozumieć; a wszystko, co można pomyśleć i zrozumieć, nie dotyka tego ani nawet się do tego nie zbliża<sup>24</sup>.

Jest to coś zupełnie innego, niepodobnego do doświadczeń relacyjnych. Aniela mówi o jakimś przejściu czy wyjściu poza piękno i jasność Boga, w ciemność, w której traci miłość. Wcześniej mówiła, że stała się całą miłością – teraz staje się niemiłością. To jest dość radykalne stwierdzenie w ustach jakiegokolwiek z mistyków chrześcijańskich. Interpretacja teologiczna tego doświadczenia jest umiejscowiona w mistyce apofatycznej, która w czasach Anieli była oparta głównie na recepcji pism Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>25</sup>, autora, u którego próżno będziemy szukać czegokolwiek na temat Boga-Człowieka, doświadczenia obecności Jezusa, wzajemnej miłości itd. W jego

<sup>24</sup> *Zapiski* 9.109, s. 99.

<sup>25</sup> Na Zachód przeszczepił myśl Pseudo-Dionizego Jan Szkot Eriugena w IX wieku. W XIII wieku mistyka dionizjańska znana była w kręgach osób interesujących się filozofią i teologią, toteż brat A. na pewno się z nią zetknął, gdyż oddziaływała wyraźnie na teologię franciszkańską, np. św. Bonawenturę. Popularyzował ją zwłaszcza Tomasz Gallus, który na jego kanwie stworzył swój „dionizjanizm afektywny”, jak to określa McGinn (B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III: *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998, s. 79). Joseph Ratzinger pisze też, że w tym okresie miał miejsce „renesans dionizjański” (podaję za McGinn, *The Presence of God...*, s. 86). Trudno się jednak spodziewać, by Aniela miała kontakt z tymi dziełami (por. Thier i Calufetti w: *Il libro della beata Angela da Foligno*, s. 98-99). O nieplatońskim charakterze mistyki ciemności u Anieli pisze też Santi (F. Santi, *Mistica e immagini*, w: *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, red. M. Bassetti, B. Toscano, Spoleto 2012, s. 85-94, na s. 93).



pismach jest natomiast doświadczenie ciemności, ciemnego promienia kontemplacji, przekroczenia poznania i wejścia w stan niewiedzy.

Anieli doprecyzowuje to doświadczenie ciemności, mówiąc: „A nie widzi wtedy dusza niczego, o czym później można by opowiedzieć, ani na głos, ani w myślach. Nic nie widzi i widzi wszystko całkowicie”<sup>26</sup>. Zwróćmy uwagę na to, że nie ma tu w ogóle mowy o Bogu ani o Trójcy, ani o Jezusie, nie ma tu duszy i Boga, duszy w Bogu ani Boga w duszy. Jest mowa o ciemności, w której dusza widzi wszystko i nic nie widzi. To jest właśnie czysty przykład tego, co nazywam mistyką metafizyczną. Georges Bataille w *Doświadczeniu wewnętrznym* cytuje Anielę, żeby opisać swoje własne przeżycia, które nazywa stanami „ekstazy”, przekonany, że jest to identyczne doświadczenie, choć Bataille nie przeżywa żadnej osobistej relacji z Jezusem ani nawet z Bogiem, jego mistyka jest bardzo odległa od chrześcijaństwa czy nawet religii w ogóle<sup>27</sup>.

Dlaczego mistyka metafizyczna? Ponieważ w tradycji zachodniej i już w czasach Anieli doświadczenie, w którym się nic nie widzi i widzi się wszystko, mogło być opisane i zrozumiane jako doświadczenie czystego istnienia. Nawet nie bytu, gdyż byt jest czymś, co istnieje, ale właśnie – istnienia samego w sobie. Istnienie bowiem nie jest czymś, nie może stać się przedmiotem poznania intelektualnego, nie ma żadnej formy czy granicy – to raczej istota, *essentia*, jest czymś poznawalnym i ograniczonym w przypadku stworzeń. Jedyna nieskończona i nieograniczona istota to istota Boga, która nie jest niczym innym, jak samym istnieniem. Taki opis doświadczenia istnienia znajdujemy np. w *Drodze duszy do Boga* Bonawentury, franciszkańskiego przecież mistyka, znanego świetnie uczniom Anieli.

W rozdziale piątym *Itinerarium* Bonawentura mówi o formie kontemplacji, która „skupia wzrok na samym *esse*, mówiąc, że to jest pierwsze imię Boga”<sup>28</sup>. To istnienie samo w sobie jest pierwszą, fundamentalną i stałą daną naszej świadomości, zanim cokolwiek innego spostrzeżemy w naszym doświadczeniu. Bonawentura mówi, że nie jest to bynajmniej *esse particulare*, bycie

<sup>26</sup> *Zapiski* 9.109, s. 101.

<sup>27</sup> G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998. Trudno powiedzieć, czy Bataille „miał samo doświadczenie” – z całą pewnością dla chrześcijanina byłaby to interpretacja trudna do zaakceptowania, ponieważ te doświadczenia „ekstazy” nie tylko nie prowadziły Bataille’a w żadnym stopniu do osobowej relacji z Bogiem czy tym bardziej z Jezusem Chrystusem, a raczej w stronę quasi-nietzscheańskiej wizji Bóstwa jako bezwzględnej, amoralnej Natury. Wydaje się jednak, że można z ostrożnością metodologiczną wskazać, że podobieństwa fenomenologiczne wydają się przynajmniej zakorzenione w fakcie, że mowa tu o szeroko pojmowanej mistyce metafizycznej.

<sup>28</sup> *Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est primum nomen Dei (Itinerarium mentis ad Deum 5.2, Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia, Quaracchi 1882-1902, vol. 5, s. 308b-309a)*, tłumaczenie moje.

jakiegoś konkretnego bytu, ale jest to *esse divinum* (5.3)<sup>29</sup>. Dalej powiada franciszkański mistyk, że jest to nie tylko coś, co widzimy, zanim zobaczymy cokolwiek innego, ale że widzimy *wszystko*, co tylko widzimy, właśnie poprzez to istnienie – bez niego nic nie możemy poznać (5.4)<sup>30</sup>. Poznanie Boga jako istnienia jest zatem niejako fundamentalnym doświadczeniem, a zarazem, ponieważ skupiamy uwagę na tym, co istnieje, a nie na samym istnieniu (*entia particularia et universalia*), mamy wrażenie, że boskiego Istnienia nie dostrzegamy.

Bonawentura używa tu akurat języka typowo platońskiego, można by rzec, a nie języka ojców wschodnich, bo konsekwentnie mówi o *esse* jako o świetle (*lux summi esse*), a ciemnością nazywa poznanie bytów (*tenebrae entium*). Niemniej jednak w kulminacyjnym punkcie zmienia sposób opisu i mówi, że umysłowi „przyzwyczajonemu do ciemności bytów i wyobrażeń rzeczy zmysłowych, gdy to światło najwyższego istnienia zobaczy, wydaje się, że nic nie widzi; nie rozumie bowiem, że ta właśnie ciemność jest najwyższym oświeceniem naszego umysłu, tak jak wzrokowi, gdy widzi czyste światło, wydaje się, że nic nie widzi” (5.4)<sup>31</sup>. Jednakże – ta ciemność świetlista czy ciemne światło nie jest jeszcze końcem, gdyż pozostaje dalsze oświecenie, w którym trzeba zobaczyć dokładniej naturę istnienia – „gdy to będziesz oglądał czystym umysłem, zostaniesz zalany jeszcze większym światłem” (5.7). W tym większym świetle widać, że istnienie jest pierwsze i ostatnie, jest najbardziej obecne ze wszystkich, wieczne, niezienne etc. Jest to integracja początkowego wglądu w czyste *esse* z codziennym doświadczeniem *entia particularia et universalia* – zobaczenie teraz nie tylko samego istnienia, ale wszystkich bytów w tym istnieniu i przez to istnienie.

Wydaje się, że takie doświadczenie właśnie opisuje Aniela i że brat A. sięga po filozofię Bonawentury, żeby umieścić je w pojęciowych kategoriach. U Tomasza z Akwinu nie znajdziemy mistyki istnienia jako takiej, ponieważ implikacją jego koncepcji istnienia i istoty jest to, że intelekt jest naturalnie przystosowany do widzenia istot rzeczy materialnych. Nie znamy nawet istoty naszej duszy, nie mówiąc o aniołach czy Bogu. Poznanie Boga jako *summum esse* możliwe jest nie, jak u Bonawentury, bezpośrednio przez kontakt z istnieniem bytów, ale przez doświadczenie bytów, których przypadkowe *esse* odsyła

<sup>29</sup> [...] *esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.*

<sup>30</sup> Jest to jedna z kluczowych koncepcji Bonawentury – Bóg jest pierwszym, co poznajemy: S. Metselaar, *God as first known: the common ground of philosophy and theology in Bonaventure's thought*, 2015 (Universiteit Amsterdam, diss.).

<sup>31</sup> [...] *quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.*

nas ku swemu Źródłu. Poznanie istoty Boga możliwe jest jedynie dzięki *lumen gloriae*, w życiu przysłym<sup>32</sup>.

Wracając do doświadczenia Anieli, trzeba wyjaśnić, że mówi ona to samo w zasadzie, co Bonawentura: „Nie widzi dusza niczego... nic nie widzi i widzi wszystko całkowicie”<sup>33</sup>. Co ciekawe jednak, Aniela, która mówi o tym doświadczeniu bardziej spontanicznie, uwypukla jeszcze bardziej to, co u Bonawentury jest wprawdzie, ale nie jest wprost wypowiedziane: że w doświadczeniu *summum esse* nie ma świadomości relacji z Bogiem ani nawet różnicy między Bogiem a naszym Ja, gdyż świadomość różnicy między naszym Ja a Bogiem byłaby już poznaniem *entia particularia et universalia*, czegoś określonego, co można pomyśleć, a przecież „nie widzi dusza niczego, o czym mogłaby potem opowiedzieć, na głos czy w myślach”<sup>34</sup>. Aniela mówi jednak o pewności, że była w Bogu<sup>35</sup>; Bonawentura, nieco podobnie, twierdzi, że neoplatońska wizja *esse*, którą znajdujemy przecież u Plotyna jako metafizyczną wizję Jedna, jest w istocie formą poznania Boga. Warto jednak zwrócić uwagę, że to doświadczenie może być poddane i innym interpretacjom, rzucającym wyzwanie chrześcijańskiej koncepcji miłosnej relacji duszy z Bogiem.

Aniela mówi bowiem o swoistym zawieszeniu czy ustaniu całego świata swej pobożności i dawnych sposobów przeżywania wiary i kontemplacji:

Chociaż wszystkie te doświadczenia były niemożliwe do opisanania, to jednak przynosiły ze sobą uczucie radości, a to doświadczenie, gdy widzi się Boga w ten właśnie sposób w ciemności, nie powoduje uśmiechu na twarzy, ani pobożności, ani gorliwości, ani żarliwej miłości, ani ciało nie drży ani się nie porusza, ani dusza się nie porusza, jak zwykła wcześniej, lecz niczego nie widzi i widzi wszystko<sup>36</sup>.

Nie dość, że Aniela nie czuje, że kocha Boga, nie czuje się też kochana przez Niego. Co więcej, twierdzi, że to doświadczenie metafizyczne jest lepsze niż doświadczenia relacyjne:

---

<sup>32</sup> Klarownie i twórczo przedstawia tę koncepcję Maritain w swoim artykule *L'expérience mystique naturelle et le vide*, „Études Carmélitaines” 23, 2 (1938), s. 116-139, polskie tłumaczenie dostępne w tomie J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988. Maritain jednak podejmuje (udaną, jak sądzę) próbę skonstruowania tomistycznej interpretacji mistyki metafizycznej bez podważania Tomaszowego przekonania o tym, że Bóg nie jest nam w tym życiu dany w bezpośrednim doświadczeniu, poza wyjątkowymi stanami ekstatycznymi. Na tym właśnie tekście Maritaina buduje swoją teorię mistyki metafizycznej wspomniany wcześniej James Arraj oraz z niej korzystają w swoich komparatystycznych badaniach Louis Gardet i Olivier Lacombe.

<sup>33</sup> *Zapiski* 9.110, s. 101.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> *Zapiski* 9.109, s. 100.

<sup>36</sup> *Zapiski* 9.110, s. 101.

wszystkie wyrazy Bożej przyjaźni, które mi Bóg tak często i w sposób niewysłowiony okazywał, i wszystkie słowa, które do mnie mówił, i wszystko, co kiedykolwiek tutaj zapisałeś, uważam za nieporównanie mniejsze niż to Dobro, które widzę z tą tak wielką ciemnością<sup>37</sup>.

Jest to wręcz wstrząsające, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że nawet widzenie Jezusa, który mówi: „Ty jesteś Mną, a Ja jestem tobą”, jest dla Anieli nieporównanie mniejsze od doświadczenia, którego próżno by szukać na kartach Ewangelii.

Wspomniałem wcześniej, że w sposób do pewnego stopnia sztuczny oddzieliłem od siebie wątek relacyjny od metafizycznego u Anieli – i rzeczywiście, od pewnego momentu zachodzi między nimi pewna interakcja, naprzemienny ruch:

Kiedy jestem w tej ciemności, nic nie pamiętam, ani o jakiegokolwiek ze spraw ludzkich, ani o Bogu-Człowieku, ani o jakiegokolwiek innej rzeczy, która ma jakąś formę, a jednak wtedy widzę wszystko i nic nie widzę. A gdy oddalam się od tego stanu lub jestem poza nim, wtedy widzę Boga-Człowieka<sup>38</sup>.

W Bogu-Człowieku Aniela jest niemal nieustannie, a to doświadczenie, przynajmniej w 1296 roku, jest jedynie czasowe, pojawia się i znika, z różną intensywnością.

To doświadczenie pogłębia się, aż osiąga poziom czegoś, czego Aniela nie nazywa już ciemnością, ale otchłanią – i wydaje się, że myśli o innym doświadczeniu, o głębszym jeszcze stanie duchowym. Nawet stan otchłani jednak powoduje uderzające porzucenie relacyjnej duchowości:

I zostałam wyciągnięta ze wszelkich wcześniejszych stanów duchowych [...] Nic (nie) znajduję w Krzyżu, w którym taką rozkosz znajdowałam, że był moim odpoczynkiem i posłaniem, Nic (nie) znajduję w ubóstwie Syna Bożego i we wszystkich rzeczach, które by tylko mogły zostać nazwane. Nic już (nie) znajduję<sup>39</sup>.

Trudno przetłumaczyć po polsku to *nihil invenio*, które jest tu trzykrotnie powtórzone. Przypomina to inny klasyczny tekst mistyki metafizycznej, czyli *Kazanie 71* Eckharta, choć nie podejrzewam, żeby Eckhart mógł mieć dostęp do *Księgi*. Interpretuje on scenę nawrócenia Szawła (Dz 9,8), a konkretnie sformułowanie, że kiedy Szawel podniósł się z ziemi, nic nie widział.

<sup>37</sup> Tamże, s. 102.

<sup>38</sup> *Zapiski* 9.112, s. 103.

<sup>39</sup> Tamże, 9.124, s. 113.

Dla Eckharta to *nihil videbat*, oznacza – ‘widział nic’, a to nic jest nicością metafizycznego doświadczenia:

Pierwsze: gdy się podniósł z ziemi i otworzył oczy, ujrzał nicość, a nicość ta była Bogiem, bo kiedy ujrzał Boga, nazwał Go Nicością. Drugie: kiedy się podniósł, nie widział niczego poza Nim. Trzecie: w żadnej rzeczy nie widział nic poza Bogiem. Czwarte: gdy ujrzał Boga, wszystkie rzeczy wydały mu się nicością<sup>40</sup>.

Pierwszą *propositio* swego *Opus tripartitum*, dzieła przecież nie kaznodziej-skiego, ale ściśle scholastycznego, Eckhart uczynił nieco prowokacyjne: *Esse est Deus*<sup>41</sup>. Nieco – bo niby tak samo, jak u Tomasza, ale dlaczego taki szyk, dlaczego nie: *Deus est esse*? Dlaczego też u Eckharta Paweł widzi nicość, która jest Bogiem, a nie Boga, który jawi się jako nicość? Czy Bóg Ewange-lij jest Istnieniem, pełnią i nicością, czy to może istnienie filozofów, które jest wszystkim i niczym, jest nazywane przez chrześcijan Bogiem?

Wydaje się, że w tym kontekście słowa Anieli mają podwójny sens: z jed-nej strony, bardzo radykalnie, mówi ona, że nic nie znajduje w męce Chry-stusa i w ogóle w relacyjnej duchowości, skupionej na Jego człowieczeństwie. To już jej duchowo nie karmi, nie wzbogaca, ba! – jest niezdolna do zanurze-nia się w to; jest, jak powiada, „wyciągnięta” z tego wszystkiego. Z drugiej strony, jednak, Aniela w tym wszystkim „znajduje Nic”, Boże Nic, Boże ist-nienie, które nie ma granic, formy, niczego, co można by poznać, zrozumieć, wyrazić słowami – nie jest ono niczym partykularnym i właśnie dlatego jest wszystkim.

## Współistnienie dwóch rodzajów mistyki

Kulminacją *Zapisków* jest opis doświadczeń otchłani (*abyssus*), które, jak powiedziałem, wydają się czymś więcej niż ciemnością, gdyż tutaj pojawia się nowy element. Zanim jednak do niego przejdę, chcę wskazać, że meta-fizyczne doświadczenia otchłani, podobnie jak u Eckharta, nie dają wglądu tylko w naturę Boga jako istnienia, ale również w relację między absolutnym Istnieniem a istnieniem stworzeń. Eckhart mówi, że św. Paweł zobaczył, iż (1) skoro Bóg jest niczym, to (2) nie istnieje nic poza Bogiem i (3) w żadnej rzeczy nie ma nic poza Bogiem, a więc (4) każda rzecz jest niczym.

<sup>40</sup> Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, t. 3, s. 67; oraz: „Kiedy dusza jest ślepa i nie widzi nic innego, wtedy widzi Boga” (*Kazanie 71*, t. 3, s. 75).

<sup>41</sup> *Prologus generalis* 11-12, w: *Magistri Echaridi Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis*, L. Sturlese, Stuttgart 1987, s. 29 i *Prologus in opus propositionum* 1, w: tamże, s. 41.

Aniela zaś mówi: „Bóg uobecnia mi się w głębi mojej duszy. Wtedy rozumiem, że On jest obecny i rozumiem, w jaki sposób obecny jest w każdym stworzeniu i w każdej rzeczy, która ma istnienie”<sup>42</sup>. Nieco później dodaje: „Widzę bowiem Jego, który jest istnieniem i widzę, w jaki sposób jest On istnieniem wszystkich stworzeń”<sup>43</sup>. W doświadczeniu Anieli, inaczej niż w metafizyce Tomasza z Akwinu, a tak jak u Bonawentury, Eckharta i w XIV-wiecznym *Obłoku niewiedzy*, trudno odróżnić istnienie stworzeń od istnienia samego Boga. On jest istnieniem, którym stworzenia istnieją. Dlatego widzieć istnienie, oznacza widzieć tylko Boga, a stworzenia widzieć jako nicość albo w ogóle ich nie widzieć (jako stworzeń) – jedynie Boga w nich lub je w Bogu. Aniela powiada: „gdy jestem w tym stanie, nie mam świadomości istnienia żadnej innej rzeczy”<sup>44</sup>. W innym miejscu Aniela powiada: „Ani anioł, ani człowiek, ani nic innego nie posiada jednak istnienia, poza jednym, czyli Bogiem”<sup>45</sup> – stworzenia nie posiadają istnienia na własność, więc w jakimś sensie nie istnieją naprawdę.

Wspomniałem wcześniej, że otchłań stanowi wyższą formę doświadczenia metafizycznego niż ciemność u Anieli – pojawia się później i jest inaczej scharakteryzowana. Czytamy bowiem:

I natychmiast, gdy tylko Bóg uobecnia się duszy, objawia się jej, otwierając przed nią swoje wnętrze. Rozszerza wtedy duszę i obdarza ją darami i słodyczami, których nigdy wcześniej nie doświadczyła, czemu towarzyszy o wiele większa głębia, jak to już powiedziałam. I wtedy dusza zostaje wyciągnięta ze wszelkiego rodzaju ciemności [...] tak wielka jest jasność i tak wielka pewność, i tak wielka, niezwykle głęboka otchłań, że nie ma takiego serca, które mogłoby kiedykolwiek to zrozumieć czy myślą uchwycić. [...] I ani myśl, ani jakiegokolwiek rozumienie nie może tych spraw dosięgnąć, tak bardzo przewyższają one wszystko, jak i sam Bóg przez nic nie może zostać określony<sup>46</sup>.

Jest tutaj „wyciągnięcie” z ciemności, podobnie jak mamy wcześniej „wyciągnięcie” z miłości Boga-Człowieka. Po drugie, mowa jest o „darach i słodyczach”, a w stanie ciemności nie ma radości, miłości czy słodyczy. Wydaje się więc, że metafizyczne doświadczenie istnienia ulega tu jakiejś modyfikacji, przybiera inną formę, o której Aniela mówi „głębia” i „otchłań” – wydaje się, że tutaj Bóg jakby otwiera przed nią swoje wnętrze. Można powiedzieć, że Istnienie, które jest wszystkim i niczym, odsłania w sobie jakiś nowy,

<sup>42</sup> *Zapiski* 9.125, s. 114.

<sup>43</sup> *Zapiski* 9.127, s. 117.

<sup>44</sup> Tamże 9.127, s. 118.

<sup>45</sup> *Zapiski* 8.97, s. 90.

<sup>46</sup> *Zapiski* 9.127, s. 115.

głębszy wymiar, który wydaje się mieć relacyjny i osobowy, intencjonalny charakter, skoro „obdarza darami i słodyczami”, „rozszerza duszę”. Ciemność nie może przecież rozszerzać ani obdarzać. Po 1300 roku nie napotykamy już terminu „ciemność” – pojawia się już tylko „otchłań” (*abyssus*) oraz „niestworzone Światło” (*increatedum lumen*).

Taką interpretację pojęcia otchłani, czyli że jest to kolejny krok, i to krok integrujący doświadczenia relacyjne i metafizyczne (początkowo będące w napięciu), potwierdzają późniejsze dokumenty *Księgi*. Po 1300 roku również napotykamy teksty, w których Aniela mówi o Bogu wprost jako o Istnieniu: On „jest samym Istnieniem, i stwarza wszelkie istnienie, i jest ponad istnieniem”<sup>47</sup>. Widzi również dusza, że „każde stworzenie ma istnienie od Tego, który jest najwyższym Istnieniem i widzi, że wszystko i każda rzecz, która ma istnienie, ma je od tego najwyższego Istnienia. I widzi, że nie ma innego istnienia. I widzi, że to, co ma istnienie, jest nicością, o ile nie ma istnienia od tego najwyższego Istnienia”<sup>48</sup>.

Kiedy zestawimy ze sobą tak odmienne doświadczenia mistyczne, jak przytoczone wcześniej doświadczenie miłości Jezusa: „Nie na żarty cię pokochałem”, rozdzierające serce Anieli miłością i cierpieniem oraz dopiero co przywołane opisy stanów mistycznych, w których nie ma nic o Jezusie, Trójcy czy nawet o Bogu, bo Bóg jest nazywany *esse* (istnienie) albo *id quod est* („To, Co jest”), możemy mieć wrażenie, że jest to nie do pogodzenia, tym bardziej że Aniela konsekwentnie przez lata twierdziła, że lepszym, głębszym doświadczeniem jest metafizyczne widzenie Istnienia niż doświadczenia Boga-Człowieka. Wydaje się jednak, że osiągnęła ona harmonię tych dwóch odmiennych form mistyki.

W dokumencie *Oto jak rozwijały się dary* (IV) z 1300 roku, czyli cztery lata po ukończeniu *Zapisków*, inny franciszkanin opisuje doświadczenia mistyczne Anieli. Przeżyła ona podczas mszy stan, w którym „dusza jej tak została przez majestat Boga Najwyższego i Niestworzonego wchłonięta i wciągnięta w to Światło Niestworzone, a z siebie samej wyciągnięta, z tak ogromną rozkoszą ducha i oświeceniem, że jest to całkowicie niewyraźne”<sup>49</sup>. Niestworzone Światło oznacza w późniejszych dokumentach Istnienie Boże, więc mamy tu stan metafizyczny, ale widać, że pojawia on się w kontekście relacyjnym, bo Bóg Aniela przyciąga i wciąga w to niewyraźne Światło.

Zaraz potem jednak autor dodaje: „Po tym wchłonięciu w otchłań Boga (a ten wpływ Boży trwał cały czas bez zmian) objawił jej się wizerunek błogostawionego Boga i Człowieka Ukrzyżowanego, jakby dopiero co z krzyża

<sup>47</sup> *Jeśli dusza chce* (XXXII), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 173.

<sup>48</sup> *Nie ma niczego innego na tym świecie* (II), w: *Objawienia, listy i pouczenia*, s. 219.

<sup>49</sup> *Oto jak rozwijały się dary* (IV), s. 53.

zdzętego”<sup>50</sup>. Mamy więc nie tylko doświadczenie otchłani, po którym następuje relacyjne doświadczenie Boga-Człowieka, czemu towarzyszy widzenie wyobrazeniowe Jego ukrzyżowanego człowieczeństwa, ale zdumiewające twierdzenie, że stan otchłani wcale się nie skończył, ale „trwał nadal bez zmian”. Sugeruje to integrację metafizycznego doświadczenia otchłani Istnienia z relacyjnym widzeniem Jezusa w Jego człowieczeństwie.

Autor sugeruje taką właśnie interpretację tego, co się dzieje:

Bóg Niestworzony nappełnił jej ducha niewyraźnym oświeceniem głębokiego jak otchłań blasku słodkiego Bóstwa swojego. A błogosławiony Bóg-Człowiek Ukrzyżowany, Jezus, przeniknął ją całą wyraźnie cierpieniem przenikającego ukrzyżowania swojej srogiej śmierci. Błogosławiony i chwalebny Jezus łaskawie pozwolił jej duchowi zobaczyć w niewidzialnym akcie podwójny stan swojego doskonałego życia<sup>51</sup>.

To się dzieje jednocześnie, w jakimś sensie – otchłań blasku Bóstwa i ukrzyżowany Człowiek. Co więcej, mowa tu o objawieniu „podwójnego stanu doskonałego życia” Chrystusa. Wydaje się, że Aniela we współpracy z teologicznie wykształconym uczniem dokonała interpretacji tej podwójności mistyki relacyjnej i metafizycznej, opartej na hipostatycznym zjednoczeniu dwóch natur w Osobie Jezusa. Doświadczenie metafizyczne jest doświadczeniem Bóstwa Jezusa, otchłani i światła Istnienia, a doświadczenie relacyjne jest spotkaniem z Jego człowieczeństwem. Przy tym jest to jedna Osoba, jeden Jezus, w dwóch naturach. Możemy jednak założyć, że doświadczenia ciemności były doświadczeniami Bóstwa bez człowieczeństwa, a nawet powiedziałbym – bez świadomości Osoby, do której Bóstwo należy, podczas gdy doświadczenia otchłani i światła są doświadczeniami Bóstwa, boskiego Istnienia, które odsłania jednak swoją osobową, intencjonalną i relacyjną głębię. Doświadczenia miłości zaś, zarówno rozkoszne, jak i bolesne, są przeżyciami chwalebного człowieczeństwa Syna Bożego – najpierw osobno, a potem w połączeniu z doświadczeniami Jego Bóstwa.

## Zakończenie

Wydaje się zatem, że Aniela jest jedną z niewielu mistyczek (dodałbym jeszcze bł. Jana Ruysbroeca oraz w pewnym stopniu św. Jana od Krzyża), u których istnieją nie tylko te dwie formy mistyki, które nazwałem relacyjną

<sup>50</sup> Tamże, s. 54.

<sup>51</sup> Tamże, s. 54-55.



i metafizyczną, ale istnieje ich twórcza integracja. Na poziomie samego doświadczenia uległy one integracji spontanicznie czy za sprawą łaski Bożej – Aniela po prostu tak to przeżywała i nie podejmowała żadnych wysiłków intelektualnych czy duchowych, żeby pogodzić ze sobą odmienne doświadczenia Boga. Na poziomie interpretacji jednak krąg jej synów – we współpracy i dialogu z nią, możemy przypuszczać – próbował użyć filozoficznej i teologicznej terminologii swoich czasów i pojęć chrystologicznych, żeby wyjaśnić tę niezwykłą podwójność i tę integrację.

Teresa od Jezusa może stanowić przykład mistyki czy duchowości, w której świadomie odrzuca się doświadczenie metafizyczne – przypominam tu o momencie, w którym kierownicy duchowi Teresy kazali jej dążyć do widzenia Boga w modlitwie jako nicości, bez obrazów i pojęć, a ona najpierw próbowała, a potem uznała, że dla niej nie ma drogi do Boga innej niż przez człowieczeństwo Jezusa – wyobrażone na modlitwie lub widziane w wyobrażeniowej wizji. Dlatego bardzo mało jest mowy o metafizyce u Teresy, choć z rzadka możemy napotkać taki wątek. Z drugiej strony, u Mistrza Eckharta napotkamy wręcz lekceważenie dla modlitwy błagalnej, dla wyobrażeń Jezusa, wręcz dla myślenia o Bogu, a wyeksponowane jest radykalne doświadczenie nicości, jedności, Bóstwa przeciwstawionego niemalże Osobom Trójcy, które są niczym ubranie dla nagiego Istnienia. U Eckharta nie znajdziemy za bardzo Jezusa w Jego człowieczeństwie, raczej wieczne Słowo rodzące się w Bogu i w duszy. U Anieli natomiast oba te elementy współlistnieją, świadcząc o tym, że być może chrześcijaństwo nosi w sobie obydwie te doświadczenia i nosi je we wzajemnym napięciu. Pytanie, czy doświadczenie Pseudo-Dionizego lub Eckharta jest doświadczeniem istotowo chrześcijańskim, czy też może niereligijnym doświadczeniem filozoficznym i metafizycznym, przeżywanym i interpretowanym przez chrześcijan jako doświadczenie Boga Ewangelii – pozostaje do dalszego rozważania.

RELATIONAL AND METAPHYSICAL MYSTICISM IN *THE BOOK*  
OF SAINT ANGELA OF FOLIGNO

Summary

The article discusses the coexistence of two forms of Christian mysticism – metaphysical and relational – in *The Book* of Angela of Foligno. The metaphysical type, associated with the Neoplatonic philosophy, is probably inspired by *The Soul's Journey Into God* by Saint Bonaventure who describes the experience of God as viewing existence or being (*esse*). The relational type is focused

on the human and personal aspect of Jesus and the experience of love in the I-You relationship. While in many medieval mystics there is only one type of mysticism (e.g. metaphysical in Eckhart, relational in Bernard of Clairvaux), in Angela there is an interesting coexistence of both these types of experience of God.

**Keywords:** Angela of Foligno, mysticism, metaphysics, Neo-Platonism

**Słowa kluczowe:** Aniela z Foligno, mistyka, metafizyka, neoplatonizm

## BIBLIGRAFIA

- Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, tłum. G. Pozzi, Milano 1992.
- Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, ed. M.-J. Ferré, Paris 1927.
- Aniela z Foligno, *Objawienia, listy i pouczenia*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2018.
- Aniela z Foligno, *Zapiski*, tłum. M. Stróżyński, Poznań 2016.
- Arbor vitae crucifixae Iesu, Prologus primus libri primi*, ed. C.T. Davis, Torino, 1961.
- Arraj J., *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988.
- Arraj J., *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998.
- De Libera A., *Angèle de Foligno et la mystique «féminine». Éléments pour une typologie*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, s. 345-371.
- Ferré M.-J., *Les principales dates de la vie d'Angèle de Foligno*, „Revue d'histoire franciscaine” 2 (1925), s. 21-34.
- Gardet L., Lacombe O., *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris 1981.
- Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007.
- Il libro della beata Angela da Foligno*, red. L. Thier, A. Calufetti, Grottaferrata (Romae) 1985.
- Itinerarium mentis ad Deum 5.2, Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, vol. 5.
- Magistri Echaridi Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis*, L. Sturlese, Stuttgart 1987.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- McGinn B., *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III: *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998.
- Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Otto R., *Mystyka Wschodu i Zachodu: analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Paoli E., *Le due redazioni del Liber: il perché di una riscrittura*, w: *Angèle de Foligno. Le dossier*, red. G. Barone, J. Dalarun, Rome 1999, s. 29-70.
- Poirel D., *Les trois chronologies du “Liber Angelae”*, w: *Il “Liber” di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto 2009, s. 227-255.
- Santi F., *Mistica e immagini*, w: *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, red. M. Bassetti, B. Toscano, Spoleto 2012, s. 85-94.

**Mateusz Stróżyński** – filolog klasyczny, filozof, psycholog, psychoterapeuta. W 2007 roku obronił pracę doktorską na temat mistyki Plotyna (wydana jako *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznań 2008), a w 2014 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna* (Poznań 2014). Interesuje się mistycyzmem, kontemplacją i ćwiczeniami duchowymi w antyku i średniowieczu, zwłaszcza Plotynem, Augustynem i mistyką XIII i XIV wieku. Jego artykuły na temat filozofii Augustyna ukazały się m.in. w czasopismach „Phronesis”, „Vigiliae Christianae”, „Augustinian Studies” i „Augustiniana”, a jego ostatnie publikacje to pierwszy polski przekład i komentarz do dzieła św. Anieli z Foligno, *Zapiski* (Poznań 2016) oraz redakcja pracy zbiorowej *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters* (Turnhout 2017, razem z P. Nehringiem i R. Toczka). Pracuje jako adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej UAM w Poznaniu.