

**Artur Andrzejuk, George A.
Malloney, Józef Marzęcki**

Między irracjonalizmem i mistyką

Collectanea Theologica 58/4, 153-160

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ARTUR ANDRZEJUK, WARSZAWA

MIEDZY IRRACJONALIZMEM I MISTYKA

Wydawcy książki G. A. Malloneya¹ reklamują jego pracę następującymi stwierdzeniami: „*Tchnienie mistyki* to doskonałe studium wprowadzające do dalszych, bliższych badań nad mistycyzmem w ogóle, a zwłaszcza nad jego praktyczną stroną mającą szczególne znaczenie dla rozwijającego się obecnie zainteresowania życiem duchowym” (ostatnia strona okładki). Padły tu terminy mistyka, mistycyzm, życie duchowe. Wszystkie one oznaczają coś co dotyczy człowieka, a zarazem gdy ten człowiek trwa w powiązaniu z Bogiem — dotyczą także i Boga. Spróbujmy więc najpierw zbadać jak autor rozumie człowieka i Boga, oraz ich powiązania w świetle Objawienia, potem zaś czym dla niego jest modlitwa i mistyka. Pytamy więc tutaj o filozofię autora, jego teologię, nazwijmy ją fundamentalną, a potem o teologię modlitwy i teologię mistyki. Ułatwi to czytelnikowi odpowiedź, w jakim stopniu „*Tchnienie mistyki* to doskonałe studium wprowadzające do dalszych bliższych badań nad mistycyzmem...”

Filozofia i teologia

G. A. Malloney proponuje radykalny zwrot ku wczesnym Ojcom Kościoła, a w odniesieniu do życia wewnętrznego — do wczesnych Ojców wschodnich. „Możemy wiele skorzystać — pisze — z tej prostolinijności pierwszych chrześcijan, aby przedrzeć się przez narośla wielu wieków teologicznej spekulacji...” (s. 136). Proponuje jednak coś więcej niż przyjęcie postawy chrześcijan pierwszych wieków, gdyż w innym miejscu pyta: „Czyż nie byłoby korzystne dla ludzi..., żeby cofnęli się... do wczesnych Ojców wschodnich dla ponownego odkrycia akcentów zagubionych lub przynajmniej nieco zatartych przez teologów scholastycznych?” (s. 109). Daje nawet przykład: „Sw. Grzegorz z Nyssy rozwija teologię sakramentalną, bardzo jednak różną od naszej własnej, która jest tak ciężką konstrukcją opartą na zasadach arystotelesowskiej przyczynowości. Dla Grzegorza każdy sakrament daje nam impuls, bardziej nas popycha ku tej bliskości względem Boga w jego własnym życiu” (s. 134). Powoli zaczynamy domyślać się winnych tej ociążałości naszej teologii, ale nie to jest ważne dla Malloneya, bo na szczęście „młodsze pokolenie nie tylko zaczyna odkrywać piękno i moc imienia Jezus, lecz wespół ze starszymi chrześcijanami odrzuca zmęczoną teologię, która powstrzymywała tych chrześcijan od żywego spotkania ze zmartwychwstałym Panem” (s. 91). A nieco dalej sądzi, że najlepszym przykładem naszego sformalizowania chrześcijaństwa są czasy inkwizycji hiszpańskiej, czego najlepszym ujęciem jest opowiadanie Dostojewskiego pt. *Wielki inkwizytor* (s. 105).

Wypada się teraz zastanowić, jaka filozofia leży u źródeł „odrodzonej” teologii naszego autora. Filozofią Ojców był w głównej mierze neoplatonizm, jednak Malloney odrzuca radykalnie filozofię grecką: „Tak zwane hellenistyczne ujęcie rzeczywistości polega na abstrahowaniu prowadzącym do poznania istoty rzeczy. ważna jest istota, pojmowana w sposób jasny i wyraźny — jednostka nie jest przedmiotem zainteresowania” (s. 83—84). Wydaje się

¹ George A. Malloney SJ, *Tchnienie mistyki*, przełożył Józef Ma-
rzącki, Warszawa 1984, Instytut Wydawniczy PAX, s. 197.

więc, że platonizm jest odrzucany w całej rozciągłości, tymczasem jednak Platon według Malloneya przeczuwał, że „zbawienie”, czyli całkowite szczęście, całkowite zbawienie i całkowite urzeczywistnienie człowieka osiąga się w Bogu i tylko przez Boga (s. 111). Okazuje się więc, że winni są głównie skostniałi teologowie scholastyczni (szczególnie zaś ci, którzy „zwąchali się” z Arystotelesem) i... Kartezjusz: „Jasne i wyraźne idee kartezjańskie dały Zachodowi racjonalistyczną teologię. Człowiek jednak łaknie rozpaczliwie bezpośredniego spotkania z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Człowiek Zachodu modli się tylko głową” (s. 62). Należy więc odrzucić teologię scholastyczną, wszakże sam „Tomasz z Akwinu powiedział o całej swojej teologii: «Niewieie jest to warte»” (s. 23) oraz „zachodnią dychotomię” (s. 63 i 84), gdyż „mistycyzm wykracza poza kartezjański dualizm przedmiotu i podmiotu...” (s. 8). Należy przyjąć dogodne przemyślenia ofiarowane nam przez wschodnie chrześcijaństwo jako stosowną na dziś naukę (s. 16). Aby nie być jednak zoytnim radykałem, nasz autor zauważa, że „musimy tę teologię wschodnich Ojców uzupełnić niektórymi głębszymi przemyśleniami teologii zachodniej. Św. Augustyn rozwinął w wysokim stopniu teorię obrazu i podobieństwa; uczynił to także św. Tomasz z Akwinu”.

Zobaczmy więc, jak wygląda filozofia i teologia Ojców „uzupełniona” niektórymi przemyśleniami teologii zachodniej. „Rzeczywiście trwa nie w sferze zmienności i doczesności, lecz w niezgłębionej otchłani, gdzie Chrystus przemawia w ciszy ludzkiego serca” (s. 7). Transcendentny Bóg jest immanentną zasadą, która podtrzymuje w bytowaniu wszystkie stworzenia (s. 56, 92 i 141). Człowiek jest częścią kosmosu, który Bóg odkupił (s. 60). „Bóg musi być doświadczony jako realna obecność przez swe miłujące działanie w nas” (s. 14), jednak „wspólnota ludzka nie mogła napotkać Boga wychodząc od upadłej natury ludzkiej, skażonej autonomiczną egocentrycznością i zasadniczą odmową otwarcia się na Boga”. „Bóg pozostaje na zewnątrz jednostki, jak i społeczności w stopniu, w jakim namiętności te są wewnętrzne i samowładcze” (s. 20). W rozdziale V pt. *Człowiek — ikoną Boga* ustami mewy z wypowiedzi R. Bacha Malloney dodaje: „Musicie zrozumieć, że mewa jest nieograniczoną ideą wolności, obrazem Wielkiej Mewy, a całe wasze ciało — od krańca do krańca skrzydeł — jest po prostu samą waszą myślą”. „Najtrudniejszą rzeczą w świecie jest przekonać ptaka, że jest wolny i że może dowieść tego samemu sobie, jeśli tylko spędzi trochę czasu na ćwiczeniu się w tym” (s. 107). Ten może nieco trudny obraz Malloney wyjaśnia słowami E. Brunnera: „Był ludzki jako pewne «ja» jest byciem w Boskim «Ty» i od Boskiego «Ty», czy też — ściślej — w Bożym słowie i z Bożego słowa, którego żądanie «powołuje» istotę człowieka do istnienia...” (skrót G. Malloneya, s. 108). Malloney zauważa, że to samo głosi Isia-Upaniszada, mianowicie wszystkoś we wszystkim Boga w człowieku, tak że nic we wnętrzu człowieka nie pozostaje poza Bogiem”. „Hinduska adaita, czyli niedwoistość, jest teologiczną doktryną wypływającą z doświadczenia Boga w głębi swej istoty, doświadczenia Go jako oceanu bytu, w którym człowiek pływa niby kropla”. Tajemnicy tej — dodaje Malloney — „nie sposób rozwikłać w procesie intelektualnym, można ją bowiem tylko ująć w mroku paradoksów” (s. 67). „Mrok paradoksów” jest zawsze ostatecznym wyjaśnieniem związków Boga z człowiekiem i światem. Zamiast więc oddawać się nic nie dającym rozważaniom, lepiej nawiązać prawdziwy kontakt z Bogiem, ale o tym w drugiej części.

Trudności

1. Największą trudność stwarza polemizowanie z poglądami Malloneya dotyczącymi historii filozofii i teologii, bo jak np. można polemizować z kimś, kto sądzi, że ziemia jest płaska, a na księżycu przebywa pan Twardowski. To nie

inwektyw. Właśnie taką rangę mają opinie naszego autora o historii filozofii starożytnej oraz na temat teologii średniowiecznej. Nikogo chyba nie trzeba przekonywać, że tzw. hellenistyczne ujęcie rzeczywistości nie polega na abstrahowaniu istoty rzeczy.

Teologia średniowieczna była zasadniczo syntezą okresu patrystycznego. W dysputach i ich zapisach największymi autorytetami obok Pisma Świętego są św. Agustyn, Dionizy Pseudo-Areopagita i inni Ojcowie. Dopiero potem są filozofowie i rozumowania. Taką strukturę ma nawet *Summa teologii* św. Tomasza. Nie bronię całej teologii średniowiecznej. Należy jednak bronić „nie-winnych”: św. Anzelma, św. Bernarda, wiktorynów, św. Alberta, św. Tomasza i św. Bonawenturę. Prawdą jest, że Duns Szkot dokonał masy myślnych rozróżnień, które potem Okham obciął swą sławną brzytwą, ale i w okresie patrystycznym byli także „wielcy heretycy”, jak Orygenes i Tertulian.

Ociężałość i skostnienie teologii zachodniej jest zilustrowane jednym przykładem z dziedziny sakramentów, który jest zresztą bez sensu. Być może Malloney nie zna *Summy teologii* św. Tomasza, ale przecież nie może nie wiedzieć, że tekst w którym znajdują się następujące słowa: „Boże, ... dozwól, prosimy, taką czią otaczać święte tajemnice Ciała i Krwi Twojej, abyśmy nieustannie doznawali w sobie owoców Twego Odkupienia”, jest dziełem właśnie św. Tomasza. Czyż nie wyrażają one prawdy, że sakrament nas popycha ku bliskości względem Boga?

Być może to nie jest najlepsze miejsce, ale trzeba się raz na zawsze rozprawić ze słynną „słomą” św. Tomasza. Otóż socjusz Akwinaty brat Reginald z Piperno przekazał, że Tomasz przed swoją śmiercią (w okresie między 6 grudnia 1273 i 7 marca 1274) powiedział, że jego prace wydają mu się być jak słoma (odnosiło się to szczególnie do *Summy teologii*). Sceptycy, pseudomistycy i irracjonalści wszelkiej maści podchwycili to natychmiast, by raz na zawsze zwolnić ludzki intelekt z dociekania prawd Bozych. Tymczasem św. Tomasz użył słowa *stramentum*, co istotnie oznacza słomę, lecz w jej funkcji służenia jako podkład, podściółka, podłoże. Pomiędzy słomą jako czymś bezużytecznym i słomą jako podłożem, czy podściółką, zachodzi jednak pewna istotna różnica. Zresztą niezależnie od tego, jak będziemy rozumieć tę Tomaszową „słomę”, wydaje się zupełnie słuszne ucięcie tej dyskusji stwierdzeniem, że nie powinien teologii scholastycznej nazywać słomą ktoś, kto tej słomy dokładnie nie przeżuł. Dotyczy to zresztą bardziej innych niż samego Malloneya, gdyż swoją opinię i cytaty przytacza za K. Gibran, *The Prophet*, New York 1969, s. 69 (polski przykład: *Prorok*, tłum. T. Truszkowska, Kraków 1981, Wyd. Literackie, s. 61).

2. Mimo wszystko filozofią proponowaną przez G. A. Malloneya jest neoplatonizm. Mewa z przypowieści Bacha naucza jak sam boski Plato: jest tu teoria idei i odbitek, teza o tożsamości bytowania i poznawania (to bardziej wyakcentował Platon, a upowszechnili gnostycy). Mamy tu zarazem tak istotną dla Platona pedagogikę, polegającą na unaocznianiu dzięki ćwiczeniom najoczywistszych nawet bzdur (jak choćby teorii idei i odbitek, z której ponoć kpił sam Platon). Dokumentowanie tego tekstu cytatami z Brunnera, Isia-Upaniszady i hinduskiej adwaity to po prostu monizm w wersji panteizmu. Powie ktoś, że mistykom często zarzucano panteizm (choćby szkole w Chartres czy Mistrzowi Ekhartowi). Tamci autorzy jednak „dopuszcili się” panteizmu zazwyczaj podczas opisywania miłosnej unii człowieka z Bogiem, swoistego utożsamienia się człowieka z Bogiem dzięki łąsce i miłości, Malloney proponuje panteizm jako rozumienie rzeczywistości. Konsekwencje takiego poglądu są na tyle oczywiste, że szkoda czasu na zajmowanie się nimi tutaj. Raczej ukážemy, dlaczego nawet neoplatonizm nie może służyć do opisu rzeczywistości.

Ze Malloney głosi właśnie neoplatonizm, niech potwierdzi przytoczenie dwu innych tez idealistycznych zawartych w zebranych wyżej materiale:

a) teza, że jednostka jest składnikiem *universum*, traktowanego jako pewna jedność, gdyż nawet odkupienie dotyczyło tego *universum*, a jednostki tylko jako jego części,

b) teoria *conservatio esse* — podtrzymywania w istnieniu.

Teza, że człowiek jest częścią kosmosu jest typową tezą idealistyczną i neoplatońską. Kosmos ujmowany jest tu jako pewna jedność, którą stanowi zespół procesów, relacji, przemian. Wynikiem tych procesów, niekiedy ich przecięciem, innym razem odciskiem procesu przejawiającym określoną właściwość jest człowiek. Zachodzi więc tu wspólne utożsamienie bytu z relacją. Uważa się zarazem relacje za coś samodzielnego, a człowieka za skutek relacji. Tymczasem nie ma relacji, których by nie podmiotował jakiś byt samodzielny. Utożsamienie się człowieka z relacją, która go dotyczy, jest utożsamieniem podmiotu z jego działaniem. Człowiek więc, gdy jest grupą relacji, zostaje sprowadzony do jednej osobowości, którą podmiotuje. Najważniejsze wtedy staje się przeżycie. Aksjologia dotyczy przeżyć. Stąd uważa się, że przeżycie mistyczne jest największą wartością człowieka. Zarazem więc sprowadza się zagadnienia mistyki właśnie do przeżyć: nastrojów, emocji, uczuć. Ponieważ uczucia są czymś poza rozumem (zwłaszcza, gdy nie są mu podporządkowane przez odpowiednie wykształcenie i wychowanie), to problematyka mistyczna sytuuje się w czymś poza rozumem, właśnie w „mroku paradoksów”, czyli po prostu w irracjonalizmie.

Zarzucający Malloneyowi monizm jest po prostu konsekwencją tego wszystkiego. Gdy bowiem przypisze się jedność kosmosowi, to trudno głosić pluralizm bytów jednostkowych. Ratunkiem może być tylko przypisanie jedności bytowi jednostkowemu jako jego istnieniowej własności. Kosmos staje się wtedy zespołem samodzielných bytów jednostkowych powiązanych podmiotowymi przez siebie relacjami.

Teza o podtrzymywaniu w istnieniu bytu stworzonego jest także neoplatońskiej proveniencji. Ma ona swoje źródło w relacyjnym ujęciu stwarzania i istnienia. Stwarzanie nie jest relacją, gdyż przed stworzeniem nie ma bytu stworzonego, nie ma więc kresu tej relacji. Istnienie takie nie jest relacją, gdyż wtedy musiałoby być przypadłością, czymś nieistotnym w bycie. Tymczasem ono ten byt urealnia i aktualizuje. Jest najważniejszym w bycie pryncypium, po prostu jest aktem tego bytu. Bóg więc stwarza człowieka, stwarzając jego akt istnienia, który, gdy jest już stworzony, ma własną „moc” tworzenia. Śladem stwarzania jest jego cecha podobności czy przygodności. Stwarzanie więc ustaje. Nie ma podtrzymywania w istnieniu, gdyż wtedy niepotrzebne byłoby stwarzanie. Bóg chroni człowieka stworzonego poprzez miłość, wiarę i nadzieję, a także przez swą miłującą uwagę, co nazywamy Opatrznością.

Zbadajmy jednak główny temat książki Malloneya, czyli to, jak rozumie on modlitwę i mistykę. Ojcom Kościoła udało się uratować teologię chrześcijańską od konsekwencji błędnych rozumień rzeczywistości, mimo iż ich filozofią był neoplatonizm, stoicyzm i najgorsze „popłuczyny” wielkiej filozofii greckiej. Wskazują na to choćby sobory trynitarne w Nicei i Konstantynopolu i chrystologiczne w Efezie i Chalcedonie. Być może i Malloneyowi udało się uniknąć popadnięcia w konsekwencje głoszonego przez siebie opisu rzeczywistości.

Modlitwa i mistyka

1. Kto nie wierzy, że każda teologia wspiera się na jakiejś filozofii, niech wskaże jakieś pozafilozoficzne źródło definicji modlitwy G. A. Malloneya. Otóż modlitwą jest dlań „człowiek stojący przed obliczem Boga, świadomy w maksymalnym stopniu budzącej lęk, transcendentnej świętości Boga oraz własnego kompletnego ubóstwa i niepełności” (s. 14—15). W innym miejscu

zaś Malloney pisze: „Modlitwa — to człowiek łaknący i dążący całym swym jestestwem do kontaktu z Bogiem, źródłem życia” (s. 11). „Modlitwa — to... człowiek wołający o przyjsie dawcy życia i dogłębne uzdrowienie” (s. 11). „Modlitwa — to człowiek samotny i zależny, pożądający akceptacji przez Miłość, tak by móc wzajemnie kochać cały rodzaj ludzki” (s. 11). Dalej zaś określa modlitwę nieco inaczej: „Modlitwa serca to nieustanna świadomość stałej obecności Boga w głębi człowieka” (s. 22).

Wzrost duchowy polega na rozwoju podobieństwa do Boga i obrazu Boga w człowieku (s. 126 i 128).

„Omawiając wzrastanie w modlitwie — pisze nam autor — chciałbym uniknąć tradycyjnych kategorii wywiedzionych z pism św. Teresy z Avili... Sądzę, że trzeba traktować doskonalenie w modlitwie inaczej — w sposób związany z psychologią samotożsamości w świadomej relacji do kogoś, kto nas kocha” (s. 41—42).

Zycie modlitwy zaczyna się w momencie, gdy transcendencja Boga wywoła lęk w ludzkiej duszy (s. 15, 17, 19). Musimy wtedy podjąć działania w celu przygotowania się do spotkania mistycznego z Bogiem. Musimy przekroczyć samych siebie (s. 24). A „radość jest ostatecznym kryterium wiary” (s. 51). Czeką nas więc surowa asceza i nauczanie się kontemplacji, która jest poznawaniem Boga (s. 25), „nieprzerwanym procesem, wzrastającym totalnym pogażeniem się w Bogu przez łaskę” (s. 68). Kontemplacja nierozdzielnie łączy się z mistyką. Ważna jest więc kontemplacja i trudne jej uczenie się. G. A. Malloney znajduje jednak wyjście: Oto „wschodnie religie, zwłaszcza zaś ich logiczne metody... mogą pomóc umysłowości zachodniej w przygotowaniu się do wyższych stanów «wlanej» kontemplacji” (s. 68). Oczywiście zamiast „mandry” jest modlitwa Jezusa zharmonizowana z oddechem (s. 64—65). „Samo imię — dodaje zaraz Malloney — nie ma znaczenia. Ważna jest obecność, która wypływa z recytacji imienia” (s. 103). Piękno ma ustabilizować umysł człowieka. Ta stabilizacja polega na uciszeniu namiętności (s. 64). Joga daje jednak coś więcej i w jednym z ważnych wkładów wniesionych przez wschodnią metodę jogiczną do praktyk kontemplacji za Zachodzie jest skorygowanie „przedmiotowo-podmiotowego” rozdzielenia kontemplatora i Boga. Umysł wschodni „kładzie nacisk na pełnię Boga i Jego przenikającą obecność” (s. 66—67). G. A. Malloney bywa czasem ostrożny: „Jesteśmy świadomi — pisze — że żadne tego typu techniki nie stanowią kontemplacji, przynajmniej w chrześcijańskim sensie tego słowa. Mogą jednak skutecznie pomóc w odejściu od nieharmonijnego świata wielorakości, aby zebrać się na nowo, skupić się wokół swego centrum i tam w pokornym uwielbieniu poddać się słowu Boga” (s. 65). Ale jednak właśnie „za pomocą danego nam od Boga oddechu możemy przeniknąć do wewnętrznego świata wolności, gdzie transcendentny Bóg staje się immanentnym gruntem naszego bytu” (s. 85). „Standardowym wyposażeniem” więc dzisiejszego kontemplatora jest praktykowanie jogi, zen, właściwych technik oddychania itd. (s. 82).

Gdzieś w tym wszystkim jest nawet „ciemna noc”. G. A. Malloney poświęcił jej nawet cały podrozdział (s. 52—55), ale z treści tego podrozdziału właściwie nie wiadomo, co to jest ta „ciemna noc”. Ratuje nas z niej kontemplacja, która „jest prawdziwą mądrością, gdy Bóg staje się centrum wszelkiej mistyki” (s. 55).

2. Nareszcie doszliśmy do mistyki, której autor nie poświęca tak dużo miejsca, jak wynikałoby to z tytułu.

Mistyka i mistycyzm to pojęcia raczej tożsame. Wydaje się, że wynika to po prostu z języka. „Mistycyzm więc... jest nurtem pokornej duszy płonącej miłością do Boga, zmierzającym ku większej jedności” (s. 80). „Mistycyzm jest żywym doświadczeniem Boga, nie jako obiektu istniejącego poza nami, lecz jako wszechwładnej mocy przenikającej miłości...” (s. 7). „Tylko mistyk, który doświadczył osobistej miłości Boga i jest świadomy, że Bóg

uznaje go, kocha i cierpi dlań, aż do granic przyjęcia śmierci na Krzyżu, może miłować innych tak, jak powinno się miłować" (s. 80). Dlatego „mistrz do ktoś ciągle otwarty na mieszkającą w nim «Żywą Tajemnicę» i świadomie pozwala Duchowi Bożemu w nim tkwić" (s. 16).

Jasne więc się staje, że „każdy człowiek jest powołany do stanu mistycznego" (s. 15). Wspomniana otwartość, uzyskana przez umartwienia, że „w centrum naszej najgłębszej świadomości, poza zwykłą predeterminacją reakcji zmysłowych, emocjonalnych i intelektualnych, doznajemy stopniowego oczyszczenia z fałszywej orientacji egotycznej, aby móc się otworzyć na wszystko Boga" (s. 7). „Tak więc świadome, bezpośrednie obcowanie duszy z transcendentnym źródłem wszelkiego bytu jest nieodłączne od autentycznego mistycyzmu" (s. 9). „Na Dalekim Wschodzie i we wczesnochrześcijańskim świecie greckim i słowiańskim mistycyzm jest synonimem kontaktowania się z tym, co naprawdę rzeczywiste" (s. 7). „Nie powinniśmy przeto zaważać naszego rozumienia mistycyzmu do aberracji towarzyszących modlitwennemu życiu wielkich świętych" (s. 15). Dalej jednak przytacza opis takiej „aberracji", którą nazywa się doświadczeniem mistycznym, cytując komentarz Grzegorza z Nyssy do Pieśni nad Pieśniami (s. 75), a wcześniej nieco mówi, iż niekiedy Bóg w sposób szczególny „objawia" się nam, gdy zapagnie. Po latach naszych własnych przygotowań i współdziałania przez ciągle oczyszczanie się Bóg widzi, że jesteśmy dostatecznie pokorni, by tak się na Niego otworzyć, żeby zobaczyć Go we wszystkim i ujrzeć siebie samych jako „odgąszenie niezmiernej miłości Bożej" (s. 71).

Trudności

1. A jednak definicja modlitwy G. A. Malloneya wypływa z jego filozofii. Utożsamienie podmiotu i jego działania w trzech przytoczonych na początku określeniach jest dosłowne. Natomiast związanie modlitwy ze świadomością jest neoplatonizmem zakamuflowanym, gdyż sytuuje modlitwę w osobowości warstwie człowieka, z którą to warstwą Malloney człowieka utożsamia.

Człowiek jednak nie jest modlitwą. Człowiek jest człowiekiem, osobą, którą Bóg powołał do osobistej przyjaźni z sobą. Modlitwa jest rozmową człowieka z Bogiem. Jest dialogiem. Tu tkwi kolejny moment zatarty przez Malloneya, bo skoro modlitwa jest rozmową człowieka z Bogiem, to kształtuje tę rozmowę zarówno człowiek, jak i Bóg. Dobrze rozumieli to wielcy mistycy Zachodu. G. A. Malloney nie rozumie tego. Nie rozumie nadprzyrodzoneści w życiu religijnym człowieka. Dla niego nawet kontemplację włąną przygotowuje sam człowiek. Rozumie to doskonale skrytykowana przez Malloneya św. Teresa. Szkoda, że nasz autor tak beztrzesko odrzucił kategorie modlitwy wywiedzione z jej pism. Gdyby może zastanowił się nad nimi, dostrzegłby działanie Boga w życiu religijnym człowieka.

2. Wydaje się, że cały opis życia religijnego człowieka zawarty w *Tchnieniu mistyki* to jedynie opis drogi oczyszczenia. To w tej drodze dominują działania człowieka, on podejmuje umartwienia, on wyznacza modlitwę i wszystkie środki ascetyczne. Bóg pomaga człowiekowi w tej drodze obdarzając go radością, spokojem, skupieniem. Już od czasów Ewagriusza z Pontu (II połowa IV wieku) wiemy, że po drodze oczyszczenia następuje droga oświecenia, a po niej droga zjednoczenia. Drogą oczyszczenia ujawnia modlitwa ustna, myślna (medytacja), modlitwa aktów strzelistych (np. modlitwa Jezusa) i kończy modlitwa kontemplacji nabytej. Rozpoczyna się droga oświecenia, która w przeżyciach jest kryzysem religijnym, zwanym ciemną nocą duszy, polegającym na konflikcie między tym, czego w swym życiu religijnym pragnie człowiek, a tym, czego Bóg chce dla człowieka. Człowiek musi to zrozumieć i ustąpić Bogu. Nie jest to jednak tak proste i stąd bierze się ten kryzys. Człowiek musi przestawić się z pojmowania swego życia

religijnego jako swych własnych działań, co jest właściwe drodze oczyszczenia, na postawę zupełnego podporządkowania swego życia religijnego Bogu. Człowiekowi trudno to zrozumieć. Kończy się radość, spokój, gdy nie można na nich zatrzymać swej uwagi w życiu religijnym. Jedynym właściwym przedmiotem życia religijnego jest Bóg. Kultura współczesna i kiepska ascetyka skłaniają do walki o życie religijne na drodze mnożenia środków ascetycznych właściwych drodze oczyszczenia. Kończy się to bardzo często odejściem od Boga, ateizmem. Bóg jednak niekiedy ratuje zagubionego człowieka, upewniając go o swym istnieniu. Nazywamy to doświadczeniem mistycznym. Drogę oświecenia ujawniają różne odmiany kontemplacji, mianowicie kontemplacja wlna czynna i kontemplacja wlna bierna. Po uzgodnieniu woli człowieka z wolą Boga, już sam Bóg wprowadza człowieka na drogę zjednoczenia z Sobą. Ujawniają ją różne odmiany modlitwy zjednoczenia: modlitwa zjednoczenia bolesnego, apostołskiego, przemieniającego. Taki opis wypracowała skostniała teologia Zachodu. To, co proponuje Malloney, jest tylko w tej tradycji drogą oczyszczenia, w której — nie wiadomo skąd i dlaczego — pojawia się kontemplacja (utożsamiana zresztą z medytacją) i mistyka (utożsamiana ze świętością).

3. W związku z tym wszystkim na niewiele przyda się człowiekowi joga, zen czy metody oddechu. Wszystko to dotyczy ciała i psychiki. Boga dosięgamy jednak w miłości, która nie pochodzi ani z ciała, ani z psychiki. Modlitwa ujawnia i uprasza tę miłość. Skutkami modlitwy są radość, spokój i skupienie, nazywane tradycyjnie pociechami. Ważny jest jednak tylko Bóg, dlatego porzucamy pociechy w tzw. ciemnej nocy zmysłów. Gdy ich bronimy, odbierze je sam Bóg i wydaje się, że na nic się nie zda wtedy joga i zen. Uparte pragnienie pociech może zresztą spowodować tzw. stan opóźnień. Z tego wszystkiego wynika więc, że raczej należy ludzi uczyć dobrej teologii, w tym także porządnie zbudowanej ascetyki, niż jogi i zen.

4. Wspomnieliśmy już, iż wydaje się, że Malloney utożsamia mistykę ze świętością. Pisze zresztą, że każdy powołany jest do stanu mistycznego. Mistyka jednak nie jest świętością, która polega na doskonałej miłości Boga, ujawnia ją modlitwa zjednoczenia, a na zewnątrz przejawia realna doskonałość człowieka świętego. Mistyka, przynajmniej w tradycji zachodniej, jest czymś innym. Jest doświadczeniem istnienia Boga. G. A. Malloney nie definiuje precyzyjnie mistyki, raczej ją wyjaśnia opisowo i umieszcza u szczytu życia religijnego człowieka, być może więc myli doświadczenie mistyczne z wewnętrznym „widzeniem” osób Trójcy Świętej na etapie zjednoczenia, w okresie modlitwy zjednoczenia przemieniającego? Doświadczenie mistyczne nie jest jednak skutkiem świętości.

Po pierwsze dlatego, że świętość ujęta w tym, co dla niej konieczne, nie wymaga doświadczenia Boga jako istnienia. Świętość jest doskonałą miłością, doskonałą wiarą i doskonałą nadzieją. Nie wymaga upewnienia się na drodze doświadczenia mistycznego. Taka potrzeba upewnienia raczej wykluczałaby świętość.

Po drugie, gdyby przyjąć, że Bóg nagradza świętego doświadczeniem mistycznym, które jest wspaniałym, pięknym i podniosłym przeżyciem, trzeba by przyjąć, że motywem udzielenia doświadczenia mistycznego i zarazem jego skutkiem jest wartość estetyczna. Gdy się natomiast przyjmie, że doświadczenie mistyczne ratuje ginącego w ciemnej nocy człowieka, to motywem i skutkiem doświadczenia mistycznego jest chronienie człowieka. O ileż prawdziwsze, wspanialsze i godniejsze miłości Boga jest chronienie człowieka, niż tylko dostarczanie mu niezbyt potrzebnego przeżycia estetycznego.

5. G. A. Malloney, niestety, przeciwstawia się takiemu rozumieniu mistyki. Sądzi, że nie są mistyką „aberracje towarzyszące modlitwennemu życiu wielkich świętych”. Jeśli jednak nasz autor tak rozumie mistykę Zachodu.

to trudno się dziwić, że odrzuca to rozumienie. Oczywiście psychologiczny termin „aberracja” jest tu raczej użyty ironicznie — nie będziemy się tym już zajmowali. Ważne jest natomiast, że czymkolwiek jest doświadczenie mistyczne, to towarzyszy ono „modlitewnemu życiu wielkich świętych”. Wydaje się, że to ten pogląd, głoszony zresztą przez szereg teologów zachodnich, wywołał oburzenie naszego autora i „wylania dziecka z kąpielą”, czyli całej mistyki Zachodu. Wydaje się więc, że konieczne jest związanie doświadczenia mistycznego z relacjami miłości, wiary i nadziei, nie zaś ze świętością, która jest doskonałą miłością, wiarą i nadzieją. Sądzić należy, że teza ta zmniejszy, słuszne często, opory wobec mistycznej tradycji Zachodu.

Sądzimy, że może niekiedy zbyt rozwlekłe uwagi pozwolą wyrobić sobie odpowiedź na pytanie postawione we wstępie. Niektórzy może nie zaufają naszej prezentacji i ocenie poglądów autora *Tchnienia mistyki*, niech więc sięgną po pracę Malloneya, niech skonfrontują ją z naszymi poglądami. Może w ten sposób pojawi się jeszcze inny obraz podejmowanych tam zagadnień. W ten sposób będzie się precyzowała i doskonaliła teoria mistyki, aby opis był coraz bardziej zgodny z rzeczywistością relacji między Bogiem i człowiekiem.