

Eugeniusz Kulesza

Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora : (dokończenie)

Collectanea Theologica 12/4, 383-405

1931

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.

KONTEMPLACJA MISTYCZNA

WEDŁUG RYSZARDA OD ŚW. WIKTORA.

(Dokończenie).

Miłość wlna Boga.

a) Jej istnienie.

Jest prawie zupełnie prózną rzeczą udowodniać, że specjalny akt miłości wlanej jest elementem zasadniczym kontemplacji, gdyż Ryszard tak często i z takim naciskiem mówi o miłości w swoich dziełach. I to jest tak dlań jasnym, że uważa za bezużyteczne całkowicie wyższe poznanie Boga, jeżeli nie towarzyszy mu przypływ miłości. „Alioquin frustra in nobis divinae cognitionis abundantia crescit, nisi divinae in nobis dilectionis flammam augescat“. Dlatego też z pewnem zdziwieniem widzimy, że A. Poulain zalicza Ryszarda w swej książce „Grâces d' oraison“ str. 89, 118, do zwolenników teorii, która światło wlane i miłość wlaną umieszcza pomiędzy dziesięciu drugorzędnych cechami kontemplacji.

W każdym razie przytoczymy kilka tekstów, aby usunąć wszelkie wątpliwości co do tej kwestji i jednocześnie wskazać na głębokie myśli dzieł Ryszardowych.

We wspaniałym traktacie „De IV gradibus violentae caritatis“ mamy bardzo szczegółową analizę trzech wyższych stopni modlitwy mistycznej. Otóż, opisując stan duszy w drugim stopniu kontemplacji (według terminologii autora — trzeci), Ryszard porównuje ją (duszę) do kawałka żelaza, rzuconego w ogień. Podobnie, jak żelazo czarne i zimne — pod wpływem ognia zmienia swój wygląd zewnętrzny i staje się oślepiającym i pełnym żaru, tak dusza zostaje przenikniętą światłem i miłością, gdy Bóg udziela jej łaski kontemplacji mistycznej. „W tym stanie, gdy umysł wywyższony ponad swój stan, jest porwany do skarbcza tajemnic Bożych, dusza, wielkim ogniem

miłości Bożej zewsząd otoczona i nawskroś przeniknięta, zaczyna sama całkowicie gorzeć, wyzuwając się zupełnie, aby przydziać się miłością Bożą (*divinum affectum induit*)... Żelazo, rzucone do ognia, początkowo zimne i czarne, potrochu pod wpływem ognia rozżarza się — staje się jakby ogniem i wkrótce topi się, traci swą postać i jakby zamienia się w coś innego. Podobnie się dzieje z duszą, przepełnioną ogniem miłości Bożej i pragnieniem rzeczy wiecznych przenikniętą. Zapala się, rozgrzewa, zamiera sobie i całkowicie się odmienia“ (l. c. 1221 A).

Tłumacząc genezę ekstazy, mogącej się trafić w czasie kontemplacji, Ryszard przyczynę tego zjawiska widzi w nadmiarze miłości, którą dusza jest przepełniona wówczas: „Napięcie religijne wprowadza umysł w zachwyty, gdy dusza jest do tego stopnia rozgorzała ogniem pragnień niebiańskich, że płomień miłości Bożej, wzrastając w niej ponad miarę ludzką, topi ją jak wosk, jak dym czyni lekką, aby wyrwawszy ją ze stanu zwykłego, unieść na wysokości“ (l. c. 174 A).

b) Jej istota.

Dla historii teologii i filozofji, problem miłości w Średniowieczu należy bez wątplenia do kwestji wielce interesujących. Poświęcono jemu liczne studia specjalne. Oczywiście, Ryszard od Świętego Wiktora, jeden z najślawniejszych teologów i mistyków ówczesnych, ściąga uwagę uczonych na siebie. O. de Régnon, w swoich „*Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*“ wykazuje nam, jak to Ryszard tłumaczy istnienie trzech Osób Bożych trzema argumentami, wysnutymi z analizy pojęcia miłości. Chwilowo, nie będziemy zajmować się tą pracą, gdyż O. de Régnon traktuje tę sprawę jako zagadnienie czysto filozoficzne i nie wkracza zupełnie do dziedziny mistyki. Przeciwnie, badania P. Rousselot'a, chociaż są filozoficzne w gruncie rzeczy, interesują nas wielce; autor bowiem, w swej pracy „*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*“, opiera się na dziełach mistycznych Ryszarda. Według P. Rousselot'a w wiekach średnich uznawano dwa rodzaje miłości; jeden, to miłość naturalna, drugi — to miłość ekstatyczna. Zwolennikiem i głosicielem tego drugiego rodzaju miłości jest Ryszard, a jego dwie książki: „*De Gradibus Caritatis*“ i „*De*

quatuor gradibus violentae caritatis“ mają wielkie znaczenie dla tej teorii. Kilka uwag poświęcić wypada pogładowi Rousselot'a, który twierdzi, że pojęcie miłości ekstazy nie może być jasno precyzowane i co gorsza, mogłoby być pozbawione wszelkiej treści przez samą próbę ściślejszej analizy.

Przeciwstawiając się autorowi, postaramy się zrobić analizę tego pojęcia, opierając się na dziełach Ryszarda, i mamy nadzieję odszukać w nim trochę treści.

Miłość „ekstazy“ (niema tutaj mowy o właściwej ekstazie; jest to terminologia średniowieczna), o której nam mówi Ryszard w dziełach, cytowanych przez Rousselot'a, wyróżnia się od wszystkich innych rodzajów miłości i tworzy swój oddzielny gatunek. Aby być jasnym i ścisłym, przebiegnijmy pokrótce cztery przyczyny tej miłości (causa finalis, efficiens, formalis i materialis). Celem tej miłości jest i może być jedynie tylko Bóg, poznany nadnaturalnie. Dlatego też Ryszard nazywa tę miłość „charitas“. Tę samą ideę podkreśla autor z wielkim naciskiem w prologu do traktatu „De quatuor gradibus violentae caritatis“. Mówi tam, że miłość ta przewyższa miłość rodzicielską, małżeńską i każdą inną. Również Bóg jest przyczyną tej miłości. Jego działanie w tym wypadku nie identyfikuje się ze zwyczajną przyczynowością Bożą w porządku nadnaturalnym, a tembardziej naturalnym. Akty miłości kontemplacyjnej odróżniają się od zwykłych aktów miłości duszy w stanie łaski nie tylko swą siłą i doskonałością, co jest rzeczą tutaj drugorzędną, ale swem źródłem. Bóg, jako twórca porządku nadprzyrodzonego, jest przyczyną sprawczą tych ostatnich. Zaś miłość kontemplacyjna ma swe źródło w Bogu, jako w „słodkim Gościu duszy naszej“. Miłość, wlana w modlitwie kontemplacyjnej, ma tę samą przyczynę sprawczą, co i poznanie specjalne Boga podczas tej modlitwy. W rozdziale poprzednim, zacytowaliśmy kilka tekstów, aby udowodnić istnienie aktu miłości wlanej specjalnie w kontemplacji nadprzyrodzonej. Te cytaty posłużą nam teraz do wyjaśnienia istoty przyczyny formalnej tej miłości. Widzieliśmy, że Ryszard porównuje duszę, podniesioną przez Boga do stanu kontemplacji, z kawałkiem żelaza, zimnego i czarnego, rzuconego do ognia. Działanie ognia na żelazo może być symbolem działalności Boga w duszy podczas kontemplacji. Ze strony żelaza za-

uwazamy całkowitą bierność. Podobnie i dusza ogranicza czynność swej woli wolnej do przyjmowania biernego działania Bożego. Jest ona całkowicie passywną i dlatego autor stale używa formy biernej dla oznaczenia stosunku duszy do aktu miłości kontemplacyjnej: *ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta*. Otóż, być aktem miłości wlanej w sposób szczególny, albo innemi słowy, być owocem specjalnej łaski działającej jest przyczyną formalną miłości kontemplacyjnej. Nakoniec, przyczyną materialną albo podmiotem tej miłości kontemplacyjnej jest dusza w stanie kontemplacyjnym. Wynika z tego, że podmiotem tego aktu miłości nie jest i nie może być każda osoba, jak tego chce P. Rousselot, ale dusza którą Bóg obdarzył łaską kontemplacji nadnaturalnej. W rozdziale, poświęconym warunkom modlitwy mistycznej, dorzucimy, że tylko ten może otrzymać ten dar, kto już jest w stanie łaski poświęcającej.

Analiza tych czterech przyczyn wykazuje nam z całą jasnością, że określenie ścisłe pojęcia miłości „ekstatycznej“ jest możliwe. Jeżeli P. Rousselot nie uznaje tej możliwości, to tylko dlatego, że studjował on dzieła Ryszarda przez okulary filozofa, a nie teologa-mistyka, albo przynajmniej teologa wogóle.

Aby dopełnić nasze rozważania o naturze aktu miłości kontemplacyjnej, uczynimy jeszcze analizę dziełka Ryszardowego: „*De Gradibus caritatis*“.

Ryszard napisał tę pracę dla swego przyjaciela, pragnącego poznać cechy miłości kontemplacyjnej. Na wstępie autor wyznaje z pokorą, że zamiar ten jest ponad jego siły. On zaś wolałby raczej posłuchać, co inni powiedzą o tej rzeczy tak wzniosłej i zaszczytnej. Ten bowiem może dobrze wypełnić podobne zadanie, kto sam miał szczęście w swem sercu odczuć taką miłość. „*Illum, inquam, audire vellem qui calamum linguae tingeret in Sanguine cordis, quia tunc vera et veneranda doctrina est, cum quod lingua loquitur conscientia dictat, caritas suggerit et spiritus ingerit. Falleris, si me talem putas, imo fallor ego*“ (l. c. 1195 B). Ten tekst potwierdza wyraźnie, że Ryszard nie ma tutaj na myśli miłości, której źródłem jest zwyczajna łaska poświęcająca i aktualna, ale łaska kontemplacji mistycznej. To samo widzimy i w następnej cytacie: „Do tego stopnia miłości,

jeżeli czasami śmiertelnikom danem jest dojść, to pozostawać na nim długo zupełnie jest niedozwolone“ (l. c. 1198 B).

Dziełko, o którym jest mowa, składa się z czterech rozdziałów. Każdy z nich jest poświęcony opisowi jednej z cech tej miłości; gdyż według autora, jest ich tylko cztery. Piękno tych opisów idzie w parze ze wzniosłością myśli. Aby to wykazać, każemy mówić autorowi samemu. Pierwszą cechą miłości kontemplacyjnej jest męstwo: „O potężna cnoto, która, nikogo nie ogołacając, porywasz wszystko; swoim wszystko czynisz, a nic nikomu nie zabierasz, gdyż dobro, które w innych kochasz, zdobywasz, miłując“ (l. c. 1195 C). Gdy potrzebujemy sił, aby zwyciężyć wrogów, znajdujemy je w miłości. „Do rozporządzenia miłości jest to męstwo, którego szukasz, któremu nikt oprzeć się nie może. Wszystko sobie podbija, wszystko na swą korzyść obraca; nieprzyjaciół zwycięża miłowaniem, czyniąc sobie z nich przyjaciół, pomimo ich woli“ (l. c. 1195 C).

Jest ona potężniejsza, niż śmierć, gdyż nawet zgroza śmierci nie jest zdolna odłączyć nas od Boga: „Oto stąd się bierze owa niezwyciężona stałość serc, dzięki której wierni, pogardzając mękami, a depreczając śmierć, weseli powracają do ojczyzny przez otchłanie śmierci. Umierający weselą się i drwią sobie ze śmierci, mówiąc: „O śmierci, gdzie jest twa oścień?“ (l. c. 1196 B). Nasze życie wewnętrzne opiera się na miłości, gdyż ona jest duszą wszystkich cnót, ona też daje im swą siłę życiową: „Dlatego też należy nazywać ją raczej potęgą cnót, niż cnotą potężną; od niej bowiem otrzymują one to, co sprawia, że są cnotami“ (l. c. 1197 B). Nawet wszechmoc Boża jej się nie oprze: „Miłość przez swe męstwo zatrzyma rękę Bożą, aby nie karała“ (l. c. 1197 D).

Dusza, która zakosztowała, choćby raz, słodyczy Boskiej miłości w kontemplacji mistycznej, niczem innym już nasycić się nie może. Prawdziwa miłość Boża jest nienasycona. „Zaiste, żadną ludzką pociechą nie może być zgładzona święta gorycz ukrytego bólu, gdyż po usunięciu słodyczy wewnętrznego napawania się, dusza nie szuka zewnętrznej pociechy, a nawet, według słów błogosławionego Joba: „Omnes consolatores reputat onerosos“ (l. c. 1199 A). Pragnienie Boga powiększa się nie tylko pozbawieniem pociech wewnętrznych, ale nawet przez ich posiadanie: „W ten sposób dusza, kochająca Boga, nigdy

nie jest nasycona miłością, gdyż Bóg jest Miłością, a kto kocha Boga, kocha Miłość. Kochać zaś Miłość jest to uczynić koło, aby miłość nie miała końca“ (l. c. 1200 A). Dlatego też nasz mistyk, jak i inni, mówi o ranie miłości, która jest nieuleczalna, ale słodka i rozkoszy pełna — „dulce vulnus amoris“. I to jest ta druga cecha miłości kontemplacyjnej.

Trzecią cechą tej miłości jest widzenie Boga we wszystkim i wszędzie. Dusza zraniona, miłością Bożą, nie jest w stanie nigdy zapomnieć o swym Oblubieńcu. Ona go widzi wszędzie: we wszystkich wypadkach życia i we wszystkich stworzeniach; ale przede wszystkim w niewypowiedzianem świetle, które oświeca jej umysł, i w porywach miłości, zachwycającej jej serce. „Wreszcie, którądyż może się wkraść zapomnienie o tym, który, poza promieniami światła nieopisanego i oprócz tych strumieni słodczy niezmiennej, któremi napełnia niewypowiedziane duszę, nie przestaje objawiać się oblubienicy nawet w rzeczach zewnętrznych? Zaiste, prawdziwy miłośnik Boży, gdziekolwiek się zwróci, wszędzie znajduje serdeczną pobudkę miłości; rzeczami zewnętrznymi posługuje się jako zwierciadłem, a to, na co patrzy, jest dlań przypomnieniem Oblubieńca“ (l. c. 1202 D).

Wreszcie, po czwarte, miłość kontemplacyjna łączy duszę wybraną z Bogiem w związku nierozzerwalnym. Związek ten polega na uzgodnieniu pragnień woli ludzkiej z wolą Boga, co się staje przez miłość doskonałą: „Zaiste, łącznikiem tym jest miłość, dzięki której człowiek według Serca Bożego, dostosowując wszystkie swoje życzenia do najwyższej i odwiecznej woli Boga, łączy się z Bogiem jakby cementem nienaruszalnym lub węzłem nierozzerwalnym“ (l. c. 1205 A). Oparty na jedności i zgodzie woli Bożej, i ludzkiej, związek ten jest niezmiernie trwały: „Rzeczywiście, jest to związek bardzo silny, nad którym żaden gwałt nie zatriumfuje, bo łączy oblubienca z oblubienicą nierozdzielnie“ (l. c. 1205 C). Bóg, w swej dobroci niepojęty, wszystkim proponuje takie zjednoczenie i nikt nie jest tego pozbawiony bez własnej winy: „Offertur omni, aufertur nulli, ut nullus nisi suo vitio illo careat“ (l. c. 1205 D). By osiąść tę miłość łączącą, dusza musi się przeobrazić na wzór swego Oblubieńca: „Aby dzięki tej cnocie jednoczącej mogły się w jedno zespolić uczucia oblubieńców, serce tego, kto kocha, musi się stopić, żeby mogło się przelać — przemienić i za-

mienić w tego, kogo kocha, i z nim połączyć, jako kropla wody, zmieszana z winem, zdaje się w niem zanikać, przyjmując jego kolor i smak“ (l. c. 1205 D). Gdy dusza oczyściła już swą miłość ze wszystkich przywiązań ziemskich i oddała się bez żadnych zastrzeżeń Bogu, wówczas Boski Oblubieniec poczyna do niej przemawiać: „O słodkie mowy Boga w duszy, które powstajecie bez szmeru języka i warg, które nie uchem jesteście chwywane, lecz które sam Bóg wypowiada i które ten tylko słyszy, do kogo są mówione, a od których każdy obcy jest wyłączony! Słowa te są rosą z jakiegoś źródła niebiańskiego, orzeźwiająca spragnione i wyczerpane pragnieniem miłości serca. Ich słodkie opowiadanie o Królestwie Bożem, o pokoju i obfitości jego, o chwale mieszkańców i o wspaniałości świetlnych przybytków, z serca nudę, a z ciała zmęczenie wypędzając, zwiastują umiłowanemu, że jest jego własnością i że do niego wstąpić może“ (l. c. 1206 D).

c) Stosunek pomiędzy światłem wlanem i miłością kontemplacyjną.

W stanie mistycznym, mamy doskonalsze poznanie Boga, dające nam bardzo wzniosłe pojęcie o Jego niepojętej wielkości, i akt miłości niezmiernie cenny, który Bóg wzbudza w duszy przez działanie specjalne, a czego dusza sama nie może zdobyć pomimo wszystkich swych wysiłków. Te dwa elementy są nieodzownie potrzebne do tego, aby modlitwa mogła nosić miano modlitwy kontemplacyjnej. Należy jednak zapamiętać, że stosunek tych elementów do siebie i do aktu kontemplacji nadprzyrodzonej nie jest jednakowy. Poznanie Boga należy do kontemplacji mistycznej *essentialiter*, t. j. istotnie. Tymczasem miłość kontemplacyjna — tylko *terminative*, jak mówią scholastycy, t. zn. jest celem, kresem tej modlitwy mistycznej. Jeżeli Bóg daje nam nowy sposób poznania Go, jeżeli wzbogaca naszą inteligencję wiedzą daleko doskonalszą, niż wiedza spekulatywna, to czyni to jedynie w celu zapalenia naszego serca miłością tak doskonałą i wielką, na jaką nasze wysiłki osobiste nie mogłyby się żadną miarą zdobyć. „Ad hoc siquidem nobis datur hujuscemodi gratia, ad hoc inquam, infunditur aeternorum intelligentia, ut sciamus quid indefessi debeamus per stu-

dium quaerere vel per desiderium suspirare. Alioquin frustra in nobis divinae cognitionis abundantia crescit, nisi divinae in nobis dilectionis flammam augescit“ (l. c. 145 C).

Z tego wynika, że światło wlane uważać można za przyczynę miłości wlanej, albo, jeżeli chcemy, jako środek do celu. Jednakże, w sensie obszerniejszym, słuszną jest rzeczą powiedzieć, że miłość jest początkiem kontemplacji, gdy ona rodzi w duszy pragnienie doskonalszego poznania Boga „Debet itaque in nobis crescere semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognitio“ (l. c. 145).

Wszystkie te myśli Ryszarda o stosunku tych dwóch elementów kontemplacji, później św. Tomasz wyrazi dokładnie i jasno w swej Summie: „Vita contemplativa, licet essentialiter consistit in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem“ (II, II, 180, a. 7, ad 1).

Rola Ducha św. w kontemplacji.

a) Jej istnienie.

Wiemy dobrze, że w porządku nadprzyrodzonym nie możemy nic uczynić bez łaski Bożej. Jednak, chociaż wszystko pochodzi od Boga, czyn moralny nie przestaje być naszym, a wola nie traci swej wolności. Wzajemny stosunek łaski i wolnej woli ludzkiej jest głęboką tajemnicą, która taki okrzyk podziwu wywołuje w duszy Ryszarda: „O jak wspaniała i zachwycająca jest Jego łaska, przez którą On tak wykonuje w nas wszystkie nasze dzieła, że są tak Jego, jak i nasze“ (l. c. 134 C). Ponieważ kontemplacja mistyczna należy — par excellence — do porządku nadprzyrodzonego, tembardziej przeto należy dopatrywać się w niej działania Bożego. Dlatego też Ryszard tak się wyraża o działaniu Bożem w czasie modlitwy kontemplacyjnej: „W tych czterech pierwszych rodzajach kontemplacji (t. zn. w modlitwie ascetycznej) własnym staraniem, chociaż jednakże z pomocą Bożą, wzrastamy codziennie i doskonalimy się potrochu. Lecz

w dwóch ostatnich (t. j. w modlitwie mistycznej), wszystko zależy od łaski; stoją one zdala i poza wszelką umiejętność ludzką, chyba że każdy z nas otrzyma je z nieba i przyodziały zostanie przez Boga sprawnością na podobieństwo anielskiej“ (l. c. 78 AB). Zgodnie z całą tradycją teologiczną, nasz mistyk przypisuje to szczególne działanie Boga w duszy kontemplacyjnej Duchowi Świętemu: „Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus“ (l. c. 134 B).

b) Jej istota.

Czy łaska kontemplacji nadprzyrodzonej ma specjalny charakter? Czy Duch Św. inaczej działa w duszy w akcie modlitwy mistycznej, niż podczas modlitwy zwyczajnej, spotykanej w życiu ascetycznym! Tak, według doktryny Ryszarda, łaska modlitwy kontemplacyjnej różni się rzeczywiście i istotnie od łask, potrzebnych nam do każdej innej modlitwy. A z tego wynika, że i działanie Ducha Św. jest odmienne. Ryszard dokładnie odróżnia łaskę działającą od łaski współdziałającej, choć nie uwidacznia tego przez terminologję dobrze sprecyzowaną, jak to czyni Doktor Anielski. Otóż w pojęciu Ryszardowem, kontemplacja mistyczna jest owocem łaski działającej. Przytoczyliśmy przed chwilą tekst, w którym autor podkreśla, że w modlitwie ascetycznej nasz własny wysiłek jest połączony z pomocą Bożą, gdy tymczasem w kontemplacji działa tylko Bóg. Tę myśl wyjaśnia lepiej jeszcze w innym miejscu: „To, cośmy powiedzieli o działaniu (naszych) wysiłków, to nie chcemy, aby było zrozumiane, jakobyśmy bez współdziałania łaski mogli cośkolwiek wogóle zrobić, gdyż każdy nasz wysiłek płynie tylko z łaski. Jednak zupełnie co innego jest łaskę kontemplacji otrzymać „divinitus“, a co innego taki przybytek (t. j. poznanie i ukochanie Boga) wybudować własnym wysiłkiem ze współdziałaniem Boga“ (l. c. 169 A).

Ale ta łaska działająca nie jest zwyczajna. Gdy człowiek, w grzechu śmiertelnym żyjący, nawraca się do Boga, to staje się to również pod wpływem łaski działającej. Jednak ten rodzaj łaski działającej jest inny. Tutaj akt miłości Boga, akt żalu jest wykonany na sposób ludzki, niedoskonałe. W kontemplacji akt poznania i umiłowania Boga jest na modłę Bożą speł-

niony: „O alta quies, o sublimis requies, ubi omne quod humanitus moveri solet transit motum amittit, ubi omnis qui tunc est motus divinitus fit et in Deum transit“ (l. c. 1104 D).

Łatwo zauważyć można, że takie wytłumaczenie aktu kontemplacji mistycznej jest zgodne z późniejszym ujęciem tej kwestji przez św. Tomasza z Akwinu. Według niego całe życie mistyczne polega na wykonywaniu uczynków moralnych modo supra humano, divino, sposobem nadludzkim, po bożemu. Takie postępowanie jest możliwe dzięki darom Ducha Św., które nas uzdalniają, czynią podatniejszymi na wpływ Ducha Św. Doktor Anielski wyjaśni później, że gdy człowiek wykonuje czyn modo suprahumano, to wtedy kieruje się nie rozumem oświeconym wiarą nadprzyrodzoną, ale specjalnem natchnieniem Ducha Św. Dzieje się to stosownie do zasady teologicznej: modus a mensura causatur.

Odróżnia więc Ryszard działanie cnót od darów Ducha Św. Mamy nawet tekst, w którym przeciwstawia dary Ducha Św. cnotom nadprzyrodzonym. „Tyle razy dobroć Boża pomnaża w nas poddanie się (Jemu) należne i czyni nas więcej uległymi sobie, ile razy zwiększa w nas dary mądrości i umiejętności... Ale do czego z dziedziny cnoty (sed quidquid virtutis) Boża łaskawość natchnie nas to to zachowuje na nagrodę“ (l. c. 134 A).

Co Ryszard myśli o stosunku darów Ducha Św. do kontemplacji nadprzyrodzonej możemy trochę wywnioskować z następującego porównania: „Baranek, t. j. Chrystus, posiada siedem rogów i siedem oczu, które są siedmiu duchami Boga, wysłanymi na cały świat, gdyż przez siedmioraką łaskę Ducha Świętego daje tym, którym chce, możność poznania wspaniałości Królestwa duchowego i jego prawdy... Wysłani są (siedem duchów) na wszystką ziemię, aby zewsząd wywyższyli niektórych do wyniosłości królestwa duchowego i oświecili ku kontemplacji dóbr duchowych“ (l. c. 757 AB).

Stwierdzamy często, a nawet bardzo często, że wyobrażenia przysparza dużo kłopotu podczas badań filozoficznych lub teologicznych. Niechętnie przyjmujemy te prawdy, które wyobrażenia nie może nam uzmysłwić. Otóż właśnie, gdy słyszymy, że w akcie kontemplacji tylko Duch Św. działa, a dusza poddaje

się biernie temu działaniu, to wyobraźnia nasza jest już zupełnie bezradna i utrudnia nam przez to zrozumienie, że pomimo tego akt kontemplacji jest aktem naszym, a więc wolnym i zasługującym. Na tę trudność, mającą swe źródło w imaginacji, Ryszard odpowiada opisem, prawdziwie poetyckim, działania Ducha Św. w duszach naszych: „Jakże jest wspaniała i zachwycająca Jego łaska, przez którą On tak wykonuje w nas wszystkie nasze dzieła, że są tak Jego, jak nasze! Wskazaliśmy już wyżej, jak są rozliczne i różnorakie poruszenia serca ludzkiego. W wybranych swoich, Duch Św. powoli je uzgadnia i sprowadza do jednej wspaniałej harmonji. Na podobieństwo najslawniejszych muzyków, uderzeniem swej łaski, jedne poruszenia wzmacniając, inne osłabiając, harmonizuje je tak długo do zgodnego akordu, dopóki w uszach Pana Zastępów nie zabrzmie z nich melodia słodka jak miód i nad wyraz miła, jak koncert harfistów, grających na harfach swoich. Ale jeżeli z tych różnorodnych poruszeń jednego serca powstaje tak cudna harmonja i tak rozliczne akordy, to jaka, pytam, i co za zgodna będzie symfonia niebiańska serc, którą stworzy liczba nieprzebrana aniołów i dusz błogosławionych, wychwalających radośnie Tego, który żyje na wieki wieków? W ten sposób działa i wszystkim kieruje wieloraka łaska Ducha Świętego, który, jak powiedzieliśmy, sprawuje wszystko we wszystkim“ (l. c. 134 C). Nasza dusza jest taką harfą w rękach Boga; umysł i wola jej strunami. Przez wlanie światła do naszego umysłu i miłości do woli naszej, Duch Święty wydobywa tony cudne z duszy wybranej, co jest treścią kontemplacji. I podobnie, jak w harfie, struny drgają i wydają dźwięk, a nie harfista, tak również nie Duch Święty poznaje i chce w duszy naszej, lecz my. Stąd, akt kontemplacyjny jest czynem naszym, a więc moralnym i konsekwentnie wolnym i zasługującym.

B) Elementa drugorzędne kontemplacji.

Drugorzędnymi elementami modlitwy mistycznej są pierwiastki, nienależące do jej istoty, ale bardzo często jej towarzyszące, jako wtórne objawy działania Bożego w duszy. Ryszard opisuje z dużą predylekcją i subtelnością trzy następujące: oddziaływanie na ciało, pociechy duchowe i cierpienia duszy kontemplacyjnej.

a) Oddziaływanie na ciało.

Wpływ umysłu na ciało jest pewnikiem psychologiczno-fizjologicznym. Nic więc dziwnego, że i modlitwa kontemplacyjna uwidoczni się nazewnątrz, w formie pewnej reakcji na władze niższej naszej natury. Stopnie tej reakcji będą proporcjonalne do intensywności otrzymanego światła i napięcia woli, spowodowanych działaniem Ducha Świętego. Ryszard odróżnia trzy stopnie. Pierwszy stopień sprowadza się do zawieszenia działania zmysłów zewnętrznych. Jest to najmniej pełna ekstaza. Kontemplacja mistyczna absorbuje do tego stopnia wszystką energię duchową, że ekstazyk nie widzi nic, co się koło niego dzieje, ani nie słyszy, co doń mówią. Fantazja zachowuje możliwość wytwarzania obrazów. Czasami — i to jest drugi stopień ekstazy — wyobrażenia jest całkowicie skrępowana i niezdolna do pracy. Wierzenie, rozum też może być postawiony w niemożliwości wypełniania swej funkcji: refleksji. Zalany światłem nadprzyrodzonym, umysł traci na chwilę możliwość rozumowania samodzielnego, a poznaje tylko to, co Bóg mu daje²⁶⁾. W tym trzecim stopniu ekstazy, dusza jest poza swym stanem zwykłym. Zapomina, co ją otacza nazewnątrz i nie zdaje sobie nawet sprawy, co się z nią dzieje podczas tej chwili nadzwyczajnej. „Ekstaza jest wtedy, gdy umysł traci świadomość chwili obecnej, a dusza, przeobrażona działaniem Bożem, przechodzi do stanu niezwykłego i jej nienaturalnego“ (l. c. 170 A). Oto jest skstaza kompletna. Jasnym jest, że my nie jesteśmy w stanie mieć ją na zawołanie. „Nemo autem tantam cordis exultationem vel sublevationem de suis viribus praesumat, vel suis meritis ascribat. Constat hoc sane non meriti humani, sed muneris esse divini“ (l. c. 187). Jednak byłoby błędnie uważać ekstazę za coś nadnaturalnego w swej istocie. Według Ryszarda, jest ona naturalną i zwykłą konsekwencją działania światła i miłości kontemplacyjnej. Takie zapatrywanie jest zupełnie słuszne, gdyż ekstaza jest jedynie pewną niemocą ciała, spowodowaną nadzwyczaj silnem napięciem ducha. „Trzy przyczyny mogą nas doprowadzić do ekstazy. Czasami przez ogrom uczucia, czasami przez wielkość podziwu, czasami przez obfitość radości dusza traci świadomość siebie i wpada w ekstazę“ (l. c. 174 A).

²⁶⁾ L. c. 192 AB.

Widzimy więc, że ekstaza jest wynikiem przyczyn naturalnych, psychicznych, gdyż uczucie, podziw i radość należą do porządku naturalnego, chociaż one same są wywołane wyłącznie przez łaskę kontemplacji. Oprócz tego zauważyć wypada, że ekstaza nie zawsze towarzyszy kontemplacji mistycznej, na co słusznie zwraca uwagę Ryszard przez ścisłe rozróżnienie terminów: *alienatio mentis* czyli ekstaza i *sublevatio mentis* (l. c. 170 A). Aby móc kontemplować, dusza musi być do tego uzdolniona, przygotowana, podniesiona (*sublevatio*), ale całkowita odmiana naturalnego jej stanu (*alienatio*) nie jest potrzebna i nie zawsze bywa.

Nasz teolog poświęca aż 15 rozdziałów wytłumaczeniu psychologicznemu ekstazy. Nie zatrzymamy się, pomimo tego, dłużej nad tem, gdyż opis ten jest raczej więcej poetycki, niż ściśle naukowy.

„Napięcie uczuciowe, mówion, wywołuje ekstazę, gdy dusza jest tak rozpalona ogniem pragnień niebiańskich, że płomień miłości Bożej, wzrastając w niej w sposób nadludzki, topi ją jako wosk, jak dym czyni lekką i unosi na wysokości“ (l. c. 174 A). Czasami znowu, to umysł jest więcej oświecony. Podziw rozpięta duszę, a ona wpada wtedy w ekstazę wobec dziwów niesłychanych, które Bóg jej pokazuje. „Podziw wielki doprowadza duszę do ekstazy, gdy, przeniknięta promieniami światła Bożego i osłupiała z widoku niebiańskich piękności, tak gwałtownym wrażeniem jest wstrząśnięta, że ze stanu swego (normalnego) wychodzi i nagle wpada w zachwyty, ożywiona tem większym i doskonalszym pragnieniem dóbr niebieskich, im więcej się uniżyła na widok niewypowiedzianej piękności l. c. 174 B).

Jest całkiem zgodne z naturą ludzką, że radość napełnia nasze serce, gdy umysł i wola znalazły nareszcie przedmiot swoich pragnień. Radość staje się tem większą, im droższy jest przedmiot. Ponieważ dla duszy kontemplacyjnej niema zupełnie rzeczy droższej ponad Boga, więc, znalazłszy Go w kontemplacji, z radości serca wpada w zachwyty. „Wielka radość“ wprowadza duszę w ekstazę, gdy, nasycona, a nawet odurzona wewnętrzną słodyczą, zapomina ona zupełnie, czem jest, czem była i, zachwycona pełnością swego upojenia, widzi się nagle

napełnioną miłością nadziemską i rozkoszą nadzwyczajną“ (l. c. 174 BC).

Naturalnie, w czasie kontemplacji, te trzy przyczyny ekstazy działają jednocześnie. Ich współdziałanie dopuszcza liczne odmiany. Autor nasz analizuje je wszystkie bardzo szczegółowo; ale dla naszych teoretycznych rozważań to niema większego znaczenia.

Nim zakończymy ten rozdział, chcielibyśmy sprostować niedokładne trochę przedstawienie poglądów Ryszardowych na ekstazę przez M. Pourrat'a. Przypuszcza on, że według Ryszarda, kontemplacja zależy od naszej woli: „Nie wiem, mówi Pourrat, czy pod tym względem Ryszard nie przesadza trochę. Czyż ekstaza nie jest tym stanem, którego my nie możemy osiągnąć własnym wysiłkiem?“²⁷⁾ Jednakże, rozdział, który jest podstawą opinii M. Pourrat'a, nie tyczy się ekstazy, lecz kontemplacji: „*videre arcam*“²⁸⁾. Następnie, nie są to zasady teoretyczne, które autor nam daje we wzmiankowanym rozdziale, ale uwagi praktyczne. I pragnie on powiedzieć, poprostu, że są osoby, mogące kontemplować bez wysiłku i trudności, dzięki łasce Bożej. Święci potwierdzają tę prawdę... Nieścista terminologia i styl wyszukany zaprowadziły M. Pourrat'a na ścieżki błędnej interpretacji.

b) Pocięchy i cierpienia.

Podział życia na życie czynne i kontemplacyjne jest klasyczny i znany wszystkim. Ale ponieważ przeciwstawia on kontemplacji działanie, to często nasza imaginacja utożsamia ideę kontemplacji z pojęciem bezczynności i ospałości. A tymczasem, z całą prawdą i bez żadnej przesady, można powiedzieć, że życie kontemplacyjne (o ile jest takim, co do swej istoty, a nie tylko co do pewnych zewnętrznych i drugorzędnych form, jak np. klauzura), jak przez swą naturę więcej czynna, t. zn. więcej intensywna, aniżeli życie zwykłe. Kontemplacja bowiem polega wyłącznie na działaniu umysłu i woli, a te dwie władze są więcej aktywne, niż wszystkie inne. Dlatego też nie jest dziwnem,

²⁷⁾ La Spiritualité chrétienne II, 191.

²⁸⁾ L. c. 164 D.

że radości i cierpienia, te towarzyszyki nieodłączne życia ludzkiego, są więcej wysubtelnione i znacznie głębsze w życiu kontemplacyjnym, aniżeli w życiu czynnym. Opisy stanów mistycznych, które nasz teolog nam zostawił w swych dziełach, dają nam możliwość stwierdzenia, że kontemplacja nadprzyrodzona jest właśnie źródłem obfitem radości i bólów.

Modlitwa mistyczna jest źródłem radości dla dwóch racyj: po pierwsze, już przez naturę akt kontemplacyjny jest więcej przyjemny niż każda inna czynność, a na drugim miejscu przez swój przedmiot. Wiadomą jest rzeczą, że funkcjonowanie naszych władz, czy to niższych, czy to wyższych, jeżeli jest normalne, zawsze bywa połączone z mniejszą lub większą przyjemnością. A im więcej jakaś czynność jest ściślej złączoną z naturą ludzką, im bardziej odpowiada jej istocie, to tem więcej radości i przyjemności daje nam jej wykonanie. Otóż, kontemplacja jest funkcją właściwą i charakterystyczną, w ścisłym znaczeniu tego słowa, naszej natury. Człowiek jest człowiekiem przez swój rozum i wolę, a oto akt kontemplacji właśnie polega na czynności tych dwóch władz. Naturalnym więc jest, że życie kontemplacyjne jest obfitszem, a szczególniejszszem źródłem radości, niż życie czynne. Ryszard, jako i inni autorowie średniowieczni, przedstawia życie kontemplacyjne przez Rachelę, a życie czynne przez Liję. Jakób chętnie pracował siedem lat, aby tylko posiadać Rachelę ulubioną. Z tego wynika — wnioskuje autor — że życie kontemplacyjne może nam dać więcej radości, niż czynne: „Sed scimus Jacob septem annis pro Rachel servisse et tamen videbantur ei dies pauci, prae amoris magnitudine. Quid miraris? Secundum magnitudinem pulchritudinis erat magnitudo dilectionis“ (I. c. 1 B). Oprócz tego mamy w „Benjamin minor“ rozdział zatytułowany: *Quam sit jucundum et dulce contemplationis gratiam familiare habere*“, gdzie autor opisuje szczęście duszy, która otrzymała łaskę kontemplacji.

Następnie zaznaczyliśmy, że kontemplacja jest bardzo przyjemną dla swego przedmiotu. Jesteśmy zachwyceni widokiem ładnej okolicy, ale o ile więcej pociąga nas piękno naszego kraju! W stanie mistycznym, dusza ma znajomość doskonalszą nieskończonej wspaniałości Boga; czuje, iż Go kocha i że jest przezeń ukochaną; wie, że Bóg jest dla niej Ojcem, Oblubieńcem, Mistrzem. *Diversis tamen modis hic Deo fruitur, videlicet*

nunc ut sponso, nunc ut doctore, nunc ut patre (l. c. 426 B). Więc, cóż za szczęście dlań być z Nim połączoną w kontemplacji, jakby w jakimś uścisku duchowym, choćby tylko kilka chwil! Ale, gdy to napawanie się przedłuża, wywołuje ono wtedy coś w rodzaju upojenia duchowego, pełnego czyto gorącością uczuć, czy też pokojem niewypowiedzianym. „Przez to upojenie dusza wzmacnia się tak w wierności, tyle nadziei pokłada w opiekę Boga, że mówi wraz z Apostołem: Albowiem pewien jestem, iż ani śmierć, ani żywot, ani aniołowie, ani księstwa, ani mocarstwa nie będą nas mogły odłączyć od miłości Bożej... To jest ten spokój, w którym dusza spoczywa; spokój, który pociąga ducha do spraw wewnętrznych i każe zapomnieć zewnętrzne; spokój, co przewyższa szczyty genjusza, co wzmacnia światło rozumu, co nasycza pragnienia serca i pochłania umysł“ (l. c. 276 AB).

Podobnie jak sobie właściwą radość, tak również i serdeczne bóle pociąga za sobą kontemplacja. Niestety Ryszard dał nam mało szczegółów co do tej ostatniej, drugorzędnej cechy modlitwy kontemplacyjnej. Jednakże, okazał on znajomość subtelną sprawy, która nas obecnie zajmuje. Często bowiem pisarze mistycy, omawiając ją, nie odróżniają dostatecznie cierpień, należących do natury kontemplacji mistycznej od tych, które są wywołane tylko ubocznie. Mówi się dużo o bolesnych niepokojach duszy, niedoświadczonej i stawiającej dopiero pierwsze kroki w życiu mistycznym, który nie pojmuje swego nowego stanu duchowego i nie znajduje nikogo, ktoby ją prowadził. Wylicza się uciążliwe borykania z roztargnieniem, z pokusami, zniechęceniem, oschłością i t. d. Wszystkie te objawy są prawdziwe, ale nie wypływają one z natury kontemplacji. Wyobraźmy sobie, że Bóg dał łaskę modlitwy kontemplacyjnej osobie, która zna doskonale teorię życia mistycznego i posiada całkowite panowanie nad swem ciałem; nie będzie ona miała ani niepokoju, ani dystrakcji i innych przykrych objawów, o których jest mowa. Dlatego też Ryszard tem się więcej nie zajmuje, a zadawała się opisaniem, może trochę za krótkim, cierpień, związanych istotnie z życiem mistycznym.

Pierwszą przyczyną tych cierpień jest nienasycone pragnienie posiadania Boga. Dusza, która w kontemplacji nawet raz jeden spróbowała, jak dobrym jest Pan, i lepiej zrozumiała

Jego tajemnice, nie może już niczem innym nasycić swego pragnienia. „Zaiste, żadną ludzką pociechą nie może być złagodzona święta gorycz ukrytego bólu, gdyż, po usunięciu słodczy wewnętrznego napawania się, dusza nie szuka zewnętrznej pociechy, a nawet, według słów błogosławionego Joba: „Omnes consulatores reputat onerosos“ (l. c. 1199 A).

Pragnienie zjednoczenia ściślejzego tem więcej staje się gorącym, im bardziej życie mistyczne jest już rozwinięte: „W ten sposób, dusza, kochająca Boga, nigdy nie jest nasyciona miłością, gdyż Bóg jest Miłością, a kto kocha Boga, kocha Miłość. Kochać zaś Miłość jest to czynić koło, aby miłość nie miała końca“ (l. c. 1200 A). Nastaje wtedy prawdziwy głód Boga: „Głodem duszy jest pragnienie (Boga) (l. c. 1200 A). Czasami jest to rana, którą leczy jedynie posiadanie pełne Nieskończonego Dobra. „Naprawdę, jeżeli się nie mylę, ktoś chciałby złagodzić ból, umniejszyć smutek duszy tęskniącej, gdyż od wewnątrz ma być leczoną słodka rana miłości“ (l. c. 1199 A). Przeciwnie Bóg się uchyla i przez swą nieobecność ranę pogłębia i czyni więcej zaognioną: „Rzeczywiście, im wspanialsze rzeczy próbowaliśmy, tem boleśniejsem jest dla nas ich usunięcie. Gdyż pozbawienie przedmiotu umiłowanego jest pomnożeniem pożądania; czego goręcej pragniesz, to brak tego tem ci jest boleśniejszy. Oto taka jest boleść miłości, która niczem innym jest, lecz tylko cierpieniem pragnienia niecierpliwego, któremu ulec musi serce duszy kochającej, oddalonej od tego, kogo kocha“ (l. c. 1198 D). O jakże jest żalсна ta dusza, która tak kocha, tak łaknie i tak usilnie szuka wszędzie Boga i nie znajduje nigdzie! Lecz szczęśliwa jest ta boleść, gdyż zasługuje duszy, aby Bóg był jej jedynym pocieszycielem. „Szczęśliwy smutek, który nie przez stworzenia, ale przez Boga jest wywołany, który nie opłakuje żadnej ziemskiej straty! Słuszną jest zaiste rzeczą, aby ten, kto gardzi, choćby najobfitszą pociechą rzeczy znikomych, miał za pocieszyciela Boga wszelkiej pociechy“ (l. c. 1190 A). Nawiedziny Umiłowanego zdają się być tak krótkie i tak rzadkie! A gdy zdaje się nam, że Go już posiadamy, to On znów znika. Widząc swą bezsilność i bezradność w przywołaniu i zatrzymaniu swego Umiłowanego, dusza gorzko płacze. Łzy i poszukiwania sprowadzają Go nanowo, ale ona nie jest w stanie w żaden sposób zatrzymać Umiłowanego; i nagle On

się wyrywa z jej rąk jeszcze raz. Otóż ta niemożliwość całkowita wywołania własnym wysiłkiem modlitwy mistycznej jest właśnie tem drugim źródłem cierpień duszy kontemplacyjnej: „Bóg zda się igrać z synami tej ziemi: wymyka się z ich rąk, gdy sądzą, że już Go uchwycili; ścigany, pozwala się ująć, ale, zniknąwszy znowu, nie daje się widzieć, dopóki sam nie powróci, przywołany łzami i modlitwą; w ten sposób, chociaż nawiedziny zachwycają, to zmienność męczy. Lecz w jakimże sądzisz odretwieniu jest pogrążona dusza, gdy owa słodycz jej zostanie odjęta, a ona sama ujrzy się znowu skrzepowaną niewolniczymi więzami zmysłów?” (l. c. 1198 D).

c) Trudność: Czy obecność Boża odczuta jest cechą zasadniczą kontemplacji?

W literaturze mistycznej obecnej, jest omawiana hipoteza, według której odczuta obecność Boża w duszy naszej ma być pierwszym i zasadniczym elementem kontemplacji. Jednym ze znanych zwolenników tej opinii jest Poulain. Aby udowodnić zgodność tej teorii z tradycją, Poulain przytacza na dowód Ryszarda²⁹⁾. Jednakże, myśmy nic nie mogli znaleźć w dziełach Ryszardowych, pomimo badań bardzo szczegółowych, co by podtrzymywało twierdzenie wyżej wspomnianego pisarza. Prawdą jest, że autor nasz często mówi o odczuwaniu obecności Bożej, ale w sensie zupełnie odmiennym, aniżeli O. Poulain. Ten ostatni akcentuje, że poznanie obecności Bożej w duszy kontemplacyjnej jest „poznaniem doświadczalnym, analogicznym do poznania zmysłów, które nie rozważają; dusza przenika wtedy, ona nie wnioskuje,... ona czuje Go (Boga) rzeczywiście“³⁰⁾. Gdy tymczasem Ryszard przypisuje to uczucie obecności Bożej zarówno światłu wlanemu, jak również miłości kontemplacyjnej i z nią złączonym pociechom duchownym. Te trzy elementy dusza wyraźnie odczuwa i to ją naprowadza na myśl: Bóg jest we mnie, gdyż On oświeca mój umysł obecnie i napełnia me serce miłością i szczęściem. „Mamy Boga obecnego, lecz tylko jakby przechodzącego, gdy nie danem nam jest dłużej trwać w kontemplacji tego światła“ (l. c. 147 A). Gdy Bóg zapala

²⁹⁾ Des grâces d'oraison. Wyd. 9, 89.

³⁰⁾ L. c. 72.

duszę swą miłością, nie udzielając jej swego światła, to i wtedy ona może powiedzieć, że czuje swego Umiłowanego: „Bóg zapala pragnienie, ale nic nie oświeca (wtedy) umysłu. W tym stanie, dusza może odczuwać swego Oblubieńca, ale nie może Go widzieć“ (l. c. 1218 D). „Tak jednakże zaznacza swą obecność, że twarzy swej nie pokazuje. Napełnia swą słodyczą, lecz nie okazuje swej piękności“ (l. c. 1218 C).

O. Ponlain na potwierdzenie swej opinii cytuje jeden jedyny tekst³¹⁾, który brzmi: „Słusznie się mówi, że dusza szuka swego Umiłowanego podczas nocy (oślepienia — trzeba rozumieć), w której jest zatrzymana, aby nie całkowicie Nim się cieszyła i aby nie czuła Jego obecności. A jest On obecny przez swą istotę (per essentiam) i przez pragnienie; pożądamy Go już przez to pragnienie, gdyż ono suponuje Jego obecność. Ciemności jeszcze nie zniknęły i aby dać odczuć swą obecność, On jej jeszcze nie oświecił. Na tę noc ona się uzala i wymawia się od poszukiwania Oblubieńca podczas niej, gdyż nie znajduje Go. Pragnie więc być oświeconą i mieć oczy serca swego otwarte, aby Go znaleźć i aby przez łaskę zesłaną zrozumieć Jego obecność i czuć się widzianą przezeń i odczuwać, że ona Go widzi. Otóż szuka ona oświecenia większej łaski, zrozumienia Jego obecności i odczucia tej duchowej słodyczy: Szukałam, mówi ona, Tego, którego kocha dusza moja... Ale nie zawsze Oblubieniec natychmiast okazuje się poszukującej i tęskniącej oblubienicy... Zwleka z tym czasami, ażeby stałość poszukującej duszy wypróbować i aby zadośćuczynił pragnieniom tem korzystniejszej, im później wypełnił. Co bowiem z trudem zdobywamy, to więcej cenimy i staranniej przechowujemy“.

Uważnie bardzo zbadaliśmy tę cytate: Jednak, nie możemy w żaden sposób zrozumieć, jak O. Poulain mógł w niej znaleźć potwierdzenie swej doktryny. Ten tekst, jak i inne już przytoczone, tłumaczą nam, że uczucie obecności Bożej jest wywołane przez światło wlane, przez miłość i pociechy, płynące z modlitwy kontemplacyjnej.

³¹⁾ L. c. str. 89.

ZAKOŃCZENIE.

Czy Ryszard był filozofem?

Że Ryszard nigdy nie zajmował się kwestjami filozoficznymi *ex professo*, to jest zupełnie pewnem. Poza kilku, bardzo nielicznymi myślami filozoficznymi, rozsianymi w dziełach teologicznych, niema ani jednego traktatu filozoficznego. A tymczasem co widzimy? Oto, niemiecki badacz, dr. Ebner, pisze studjum o poglądach kryterjologicznych Ryszarda: *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*. A opiera się na dziełach czysto ascetycznych i mistycznych: *De praeparatione animi ad contemplationem* i *De contemplatione*, uważając je za odpowiednie źródła do pracy z dziedziny historyczno-filozoficznej³²). Kierując się taką metodą, musiał Ebner dojść do błędnych wniosków. Na trzy rzeczy zwrócimy uwagę.

Nie możemy się zgodzić z Ebner'em na to, że Ryszard uznawał konieczność światła wlanego przy poznaniu naturalnem i umysłowem. „So spricht auch Richard von einem innerem Lichte, das für das geistige Erkennen notwendig ist“³²). Jeżeli porównamy teksty, przytoczone przez Ebnera na poparcie powyższego wniosku z kontekstem, to zobaczymy jasno, że Ryszard ma na myśli poznanie nadnaturalne i nie zwyczajne przez wiarę, lecz przez kontemplację mistyczną. Np. Ebner cytuje tekst — 123 D — aby uzasadnić, że według naszego teologa istota duszy nie mogłaby być poznana bez światła wlanego³³). Ale kilka wierszy dalej mamy jakby formalny protest autora przeciwko takiej interpretacji: „Liczne są, jednakże, rzeczy i wcale niedopogardzenia, które możemy o właściwościach istoty duchowej albo poznać przez powagę Pisma świętego albo udowodnić rozumem“ (124 B).

Po drugie, Ebner przypuszcza, nie mniej błędnie, że Ryszard tłumaczy powstawanie pojęć przez pewnego rodzaju oświecenie Boże, gdyż... mówi o mieszkaniu Boga w duszach naszych!³⁴). W dziełku swem „*Mysticae adnotationes in psal-*

³²) L. c. 49.

³³) „Insbesondere bedarf der Geist dieses Lichtes für die Erkenntnis der Seelensubstanz“ (p. 49).

³⁴) „Richard schliesst sich aber der Hauptsache nach in seiner Philosophie den Anschauungen Augustins an. Da dieser die Ideen der Seele

mos“ Ryszard przedstawia, pomiędzy innymi, różne rodzaje poznania Boga i zauważa, że przez łaskę Bóg mieszka w duszach w sposób specjalny, różny od swej obecności, jako Stwórcy. Otóż, ten urywek służy Ebnerowi jako dowód prawdziwości jego wniosku, co do poglądów Ryszardowych na tworzenie się pojęć. Ale, przeczytawszy ten tekst, z łatwością stwierdzamy, że dowodzenie jest nieściśle, a wniosek pozbawiony wszelkiego uzasadnienia ³⁵⁾).

Trzecia niewłaściwa konkluzja odnosi się do poznania siebie, jako warunku niezbędnego do znajomości doskonałości Bożych. „Die Selbsterkenntnis ist ein Erfordernis für eine vollkommene Gotteserkenntnis“ ³⁶⁾. Przez to poznanie Boga, Ebner rozumie wyłącznie poznanie naturalne i nabyte ³⁷⁾. Przeciwnie, gdy mówi o poznaniu samego siebie, to ma na myśli cnoty nabyte, jak również poznanie przyrodzone duszy.

Prawdą jest, że Ryszard często podkreśla konieczność poznania siebie do znajomości Boga. Jednak nie chodzi mu tutaj o naturalne poznanie Boga. Ebner zupełnie wypacza myśli naszego mistyka. Przez poznanie Boga Ryszard rozumie łaskę kontemplacji nadnaturalnej, a pragnienie, połączone z życiem cnotliwym, nazywa znajomością siebie. Oto mamy tekst, gdzie Ryszard opowiada o tem poznaniu Boga: „Do takiej łaski umysł nigdy nie dochodzi swoim wysiłkiem. Jest to dar Boży, a nie zasługa człowieka. Ale bez wątpienia, nikt nie otrzymuje takiej wspaniałej łaski bez olbrzymiego wysiłku i gorącego pragnienia“ (l. c. 52 C). Jasnym jest, że autor mówi tutaj o kontemplacji mistycznej. Dodajemy, że ta cytata jest wzięta z rozdziału, który nam tłumaczy — *ex professo* — co to jest poznanie Boga, do którego nas prowadzi, według wyrażenia Ryszardowego, znajomość samego siebie.

von Gott durch eine Art Ueberstrahlen zukommen lässt, so ist es wahrscheinlich, dass auch Richard diese Auffassung teilt, zumal er, wie Augustin, Gott, die absolute Wahrheit, insbesondere in der Seele wohnen lässt“ op. c. p. 49.

³⁵⁾ L. c. 271 B.

³⁶⁾ Op. c. p. 67.

³⁷⁾ „Wenn Richard die Selbsterkenntnis als Bedingung der Gotteserkenntnis hinstellt, so versteht er unter dieser Gotteserkenntnis nur die vollkommeneren Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, nicht aber die Erkenntnis seines Daseins“ (l. c. p. 71).

Aby potwierdzić swą opinię, Ebner cytuje wielokrotnie rozdział VI₂ „Benjamin Major“. Ale zawsze komentuje go źle, gdyż ani do głowy mu nie przyjdzie, że autor ma na myśli modlitwę mistyczną. „Jeżeli jeszcze nie jesteś godnym wejść do pierwszego przybytku, to jakimże czołem śmiesz wejść do drugiego przybytku, t. j. do Świętego świętych? Jeżeli jeszcze nie możesz się zdobyć na wielki wysiłek, aby z Panem Jezusem lub przynajmniej z Mojżeszem wejść na wysoką górę, to przez jaką zarozumiałość gotujesz się do wzlotów w niebo?“ (l. c. 117 A). Mamy tutaj wyrażenia symboliczne: wejść do przybytku „Święte świętych“ i wzlatywać w niebo. Otóż, wiemy bez żadnej wątpliwości, że, w pojęciu Ryszarda, oznaczają one absolutnie to samo, co wyrażenia zwykłe: otrzymać łaskę kontemplacji wlanej.

Nie można więc mówić o Ryszardzie, jako o filozofie, opierając się na jego utworach, dotychczas nam znanych. Nie można też mówić o nim, jako o bibliście. Nie dlatego, jednak, żeby nic w tej dziedzinie nie napisał, jak w filozofji, lecz z tej racji, że jego traktaciki egzegetyczne nie mają żadnej wartości naukowej. Jako dogmatyk, ma Ryszard większe znaczenie. W swoim dziełku „De Trinitate“ wykazał wielką oryginalność i niezależność myśli. Jednak, nie w dziedzinie teologii dogmatycznej zasłużył on sobie na miano mistrza: trudno jest obecnie podzielać jego opinie dogmatyczno-teologiczne! Ryszard od św. Wiktora jest przede wszystkim i wyłącznie nauczycielem teologii mistycznej. On pierwszy dał nam wykład systematyczny doktryny mistycznej i jego dzieła stały się źródłem obfitem dla św. Tomasza, św. Bonawentury, Eckharta, Taulera i św. Teresy, nie mówiąc już o teologach-mistykach mniejszej wagi.

Zresztą, teologia spekulatywna, jako taka, mało interesowała naszego mistyka. Posłuchajmy, co Ryszard mówi sam o sobie, rozpoczynając III księgę „De Trinitate“, tego najważniejszego swego dzieła dogmatycznego: „Niechaj się śmieją, jeżeli chcą; niechaj drwią sobie, jeżeli chcą, z mego projektu badań; mają prawo do tego. Gdyż, zaprawdę, w tem śmiałem przedsięwzięciu mniej jestem wspierany przez wiedzę, aniżeli pobudzany przez żar serca, które goreje. A jeżeli nie dojdę do celu? Jeżeli upadnę w biegu? Pomimo tego będę się radował, gdyż szukałem oblicza Boga mego z wysiłkiem, z trudem, z mozołem! Gdy więc na tej drodze tak długiej, tak stromej, tak urwi-

stej ustane, to nie pracowałem na marne, jeżeli mogę sobie powiedzieć prawdziwie: szukałem Go i nie znalazłem; wzywałem Go, a nie odpowiedział mi!“

Tak, czytając piękne dzieła Ryszardowe, nie zapoznamy się zupełnie z filozofją, nie pogłębimy swych wiadomości biblijnych, nie dorzucimy wiele do swej wiedzy dogmatycznej, ale z pewnością przyswoimy sobie klasyczne poglądy na mistykę, którą nasz teolog z XII wieku znał nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie.

Warszawa

Ks. Eugenjusz Kulesza.

SOMMAIRE.

E. Kulesza: La Contemplation mystique d'après Richard de S. Victore.

L'auteur donne dans cet article un remaniement de quelques chapitres de l'étude publiée en français sous le titre: „La doctrine spirituelle de Richard de S. Victore“ (édition de la Vie Spirituelle).

Voici le plan de cet article:

I. Biographie de Richard — Venores de R.

II. La contemplation mystique d'après R.

A. Éléments constitutifs de la contemplation: connaissance supérieure de Dieu — amour infus de Dieu — rôle de S. Esprit.

B. Éléments secondaires: action sur les sens — joies et souffrances.

Appendice: Richard et la philosophie.
