

Jarosław Stoś

Doktryna mistyczna "De theologia mystica" Jana Gersona : ogólne tło historyczno-doktrynalne

Studia Philosophiae Christianae 34/2, 123-134

1998

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.

JAROSŁAW STOŚ

DOKTRYNA MISTYCZNA *DE THEOLOGIA MYSTICA* JANA GERSONA
OGÓLNE TŁO HISTORYCZNO-DOKTRYNALNE

W dziejach rozwoju chrześcijańskiej doktryny teologiczno-filozoficznej szczególne miejsce od samego początku zajmuje problematyka mistyczna, której naturalną inspiracją wydaje się być biblijna wizja „Boga odsłaniającego tajemnice” (Dn 2, 28). Wzmoczone zainteresowanie mistyką prawie zawsze związane było z pewnym przeakcentowaniem i dominacją w kulturze aspektu racjonalnego. Stąd dla mistyki chrześcijańskiej ogromne znaczenie posiadało powiedzenie świętego Pawła o „zabijającej literze” i „ożywiającym Duchu” (2 Kor 3,6)¹.

Kluczowym jednak momentem w rozwoju tradycji mistycznej stały się pisma *Corpus Dionysiacum*, w których został sformułowany pogląd o absolutnie niepoznawalnej intelektualnie naturze Boga: „Nie można o Nim niczego zaprzeczyć, ani nic pewnego orzekać (...) Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem; wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko”². Jednocześnie to, że nie można Boga poznać intelektem, nie oznaczało, że nie można Go poznać w ogóle. Można doświadczyć Go bowiem w przekraczającym wszystko, co zmysłowe i umysłowe, nieokreślonym bliżej przez Pseudo-Dionizego, przeżyciu mistycznym³.

Zgodnie z tą tendencją mistyka rozumiana najszerzej jako: „zespół przeżyć i faktów występujących w różnym nasileniu i wyrażających doświadczalny kontakt z Bogiem”⁴ była również zjawiskiem obecnym w wielorakich odmianach w całym średniowieczu, spełniając rolę swoistego *correctorium* wobec niebezpieczeństwa najpierw skrajnego racjonalizmu, a w późnym średniowieczu, formalizmu scholastyki. Wyrażona najpierw przez Boecjusza (*Fidem, si poteris, rationemque coniunge*) a później również przez Anzelma z Canterbury (*Fides quaerens intellectum*) uzasadniona potrzeba „racjonalnego zrozumienia” rzeczy podanych do wierzenia, tak żeby wierzący orientował się w treści Objawienia, nieustannie groziła

¹ Por. J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Warszawa 1993, 19.

² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna V*, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, 170.

³ „I wtedy Mojżesz, porzucając tych, którzy widzą, i to, co jest widzialne, wstąpił w prawdziwą mistyczną ciemność niepoznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne (...), poznając, ponad intelektem, przez całkowitą niewiedzę” (*Teologia mistyczna I, 4*, w: *Pisma teologiczne*, dz. cyt., 165).

⁴ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, Bóg, t. 4, Warszawa 1979, 45.

całkowitym usunięciem naturalnego dla religii charakteru tajemnicy. Z tego powodu mistyka, opierająca się najczęściej o teologię apofatyczną, której „negatywne” wypowiedzi nie miały jednak przyczyny w braku dowodów, lecz w wyraźne „racjonalnym zrozumieniu”, że Bóg nieskończenie przekracza możliwości ludzkiego poznania, mogła skutecznie równoważyć przerosty racjonalizmu. Dlatego właśnie doświadczenie mistyczne, choć tak mało w swoich treściach jednoznaczne i zasadniczo opisywane językiem jedynie metaforycznym, pozostaje w kręgu dociekań zarówno teologicznych jak i filozoficznych. Wśród wielu tak różnych koncepcji mistycznych, które pojawiły się w drugiej połowie wieków średnich, jak: mistycyzm begardów i beginek, mistycyzm nadreński, matematyczny (geometryczny), teozoficzny czy kabalistyczny, i pośród zjawisk o charakterze pseudomistycznym, w których dominowały elementy magiczne i okultyistyczne, szczególnie miejsce zajmowała propozycja wyrosła na gruncie *devotio moderna*, a w pełni wyrażona między innymi przez Tomasza (Kempis, Piotra z Ailly czy Jana Gersona⁵. Generalnie stanowisko *devotio moderna* kładzie akcent na ideę „stawania się lepszym” wyraźnie dystansując się od scholastyki a zbliżając się do wczesnego moralizmu humanistycznego, reprezentowanego między innymi przez Petrarke. Tomasz a Kempis nauczając na przykład, że to nie wielkie słowa czynią człowieka świętym i sprawiedliwym, lecz jego szlachetne życie, opowiada się przede wszystkim przeciwko scholastycznemu „scjentyzmowi”. Scholastyce został w ten sposób przeciwstawiony ideał etyczny życia chrześcijańskiego, dostępny dla wszystkich i nie wymagający zabiegów charakterystycznych dla sformalizowanego i teoretycznego ideału filozofii szkolnej⁶.

Zainteresowania *Devoten* problematyką mistyczną wiąza się więc z głębokim przeświadczeniem tego środowiska o potrzebie gruntownej odnowy teologii i życia Kościoła. Kryzys teologii spekulatywnej, formalizacja życia religijnego oraz znaczne osłabienie autorytetu tradycyjnych instytucji kościelnych z zakonami oraz kuria rzymską włącznie uaktywniały w łonie samego Kościoła dążenia reformatorskie o wyraźnym piętnie mistycznym. Mistycyzm w tym kontekście był zatem całokształtem postaw i działań o charakterze religijnym, intelektualnym i społecznym zmierzającym w kierunku odbudowy ówczesnej *Christianitas*, a nie tylko, jak to się często przyjmuje, pewną anty-intelektualną tendencją życia religijnego⁷. W tym sensie *devotio moderna*

⁵ Więcej informacji o mistyce begardów i beginek znajdziemy np. w pracy: K. Marciniak, *Historia teologii życia wewnętrznego*, dz. cyt., cz. 2, 73–75; o mistycyzmie nadreńskim: A. von Haas, *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1979; o mistycyzmie geometrycznym: D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937; o mistyce kabalistycznej i teozoficznej: M. Prokopowicz, *Wprowadzenie do Księgi Jecirah, V–XXIX*, Warszawa 1994 oraz J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995, 219–279; O problemie magii, okultyzmu i astrologii w średniowieczu pisze m. i.: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, Człowiek*, t. 6, Warszawa 1983, 251–337.

⁶ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, 73–74.

⁷ „Chodzi przede wszystkim o to, że stało się niejako locus communis w dziejach myśli i kultury przeciwstawianie mistyki nurtom o orientacji proracjonalnej lub prointelektualnej.

należy do tego nurtu, który łączy generalne ożywienie życia chrześcijan z potrzebą powszechnego doświadczenia mistycznego, które dotychczas zarezerwowane było dla nielicznej grupy duchownych z zakonów kontemplacyjnych. Drogę takiej postawie „pobożnych” uitorowali w pewnym sensie już mistycy nadreńscy, którzy pomimo uwikłania się jeszcze w terminologię i zasady scholastyczne, dowartościowali tzw. „pobożność ludową”, prawosć życia i „mystykę codzienności” oraz wypracowali nowe formy języka i związków słowotwórczych, które otworzyły dla przeżycia mistycznego większe możliwości wyrazu⁸. Inną inspiracją *Devoten* była „klasyczna” tradycja mistyczna wywodząca się od Pseudo-Dionizego Areopagity, Augustyna, Hugona ze Św. Wiktora, Bernarda z Clairvaux i Bonawentury, która uchroniła ich przed redukcją doświadczeń mistycznych do wyjątkowego przeżycia, nadzwyczajnych objawień czy krótkotrwałej egzaltacji oraz wskazała na miłość jako podstawowe „narzędzie” zjednoczenia z Bogiem⁹.

U podstaw rozważań prowadzonych przez „pobożnych” nad teologią mistyczną leżało przekonanie, że nie należy tworzyć nowych elit kościelnych, lecz udostępnić wszystkim ludziom całe bogactwo życia religijnego z jego najwyższym przejawem, jakim jest doświadczenie mistyczne włącznie. Postulat „demokratyzacji mistyki” nie był oczywiście przez wszystkich *Devoten* oraz ich zwolenników rozumiany dokładnie w ten sam sposób. Te kręgi *devotio moderna*, które doktrynalnie bardziej związane były z twórczością najbliższych uczniów i duchowych spadkobierców G. Groota jak: Gerard de Zutphen, Gerlach Peters i oczywiście wieloletni mistrz nowicjatu w Zwolle, Tomasz á Kempis, domniemany autor „O naśladowaniu Chrystusa”, skłaniały się ku stanowisku radykalnego porzucenia świata doczesnego i dowartościowania afektywnej sfery człowieka. Natomiast zwolennicy „nowej pobożności” pozostający pod wpływem Jana Gersona, chcąc przełamać tradycyjny pogląd o zależności teologii mistycznej od środowiska typu klasztornego, nie podkreślali tak stanowczo potrzeby izolacji wobec świata oraz w większym wymiarze dopuszczali udział intelektu w doświadczeniu mistycznym. W pewnym stopniu rozróżnienie to odpowiada również większej zależności pierwszych od św. Bernarda z Clairvaux, zaś drugich od św. Bonawentury¹⁰. Być może te odmienne preferencje, w jakimś

Dlatego tak często w opracowaniach dziejów filozofii i teologii późnego średniowiecza mówi się o tak zwanej „ucieczce do mistyki” jako o skutku żywych wówczas prądów krytycznych i sceptycznych. Wygląda to jak gdyby każda mistyka z istoty swojej była fideistyczna i irracjonalna, a drogą najpewniej wiodącą do mistyki miało być bankructwo rozumu i intelektu. Przyjmując taką interpretację, dopuszczamy się niedozwolonego uproszczenia, bo wyraźnie antyintelektualna mistyka jest następstwem niektórych tylko spośród wielu możliwych teorii doświadczeń mistycznych” (S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 4, 45).

⁸ Por. M.A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, „Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters” t. 1, Leiden 1950, 70–78.

⁹ Por. A. van Biezen, *Zur Spiritualität von Windesheim*, „Studia Vindesemensia. Beiträge zur Erforschung der Devotio Moderna und des Kanonikalen Lebens”, Band 1, Studien zur Devotio Moderna, Bonn 1980, 30–31.

¹⁰ O zależności Kongregacji z Windesheim od św. Bernarda pisze A. von Biezen: „Unter dem Einfluß St. Bernhards machten die mystischen Betrachtungen einen wesentlichen Bestandteil des geistlichen Lebens au (...) Die Kongregation von Windesheim hat diese Lehre

sensie, zdeterminowane były także geografią poszczególnych środowisk i zależały od mentalności intelektualnej i typu pobożności różnej dla północnych (Holandia i północne Niemcy) i dla południowych części Europy (Francja). Sugeruje to J. Huizinga, argumentując, że „pobożność francuska ma charakter bardziej namiętny i spazmatyczny niż holenderska, łatwiej popada w formy przesadne i również łatwiej zanika”, narażając się na „niebezpieczeństwo marzycielskiego zabląkania się na manowce herezji”, czemu miało przeciwdziałać wśród francuskich *Devoten* wyakcentowanie w przeżyciu religijnym większej roli rozumu. Zagrożenia to nie dotyczyło „panującej w północnej Holandii naturalnej surowej pobożności, (...) nacechowanej prawowiernością i posłuszeństwem”¹¹. Pomimo nieco odmiennego rozłożenia akcentów zarówno „północna” orientacja *devotio moderna* jak i „południowa” za cel przyjmują upowszechnienie mistyki, czyli pełnego praktykowania miłości, i traktowania jej jako „modelu religijności, do którego powołani są wszyscy ludzie, a nie tylko specjalnie wybrane jednostki”¹².

SPECYFIKA TEOLOGII MISTYCZNEJ JANA GERSONA

Charakterystyczny przede wszystkim dla francuskiego środowiska *devotio moderna* typ doktryny mistycznej nawiązuje do wielkich tradycji teologii negatywnej Pseudo-Dionizego Areopagity, do wiktorynów oraz do Bonawentury i w dużej mierze oparty jest o zasady wyznaczone przez Jana Gersona, który urodził się w 1363 r. jako jedno z dwanaściorga dzieci zamożnej rodziny z szlachty francuskiej. W roku 1378 wstępuje do znakomitej w tamtych czasach szkoły paryskiej, *College de Navarre*, gdzie spotyka jako nauczycieli między innymi: Wawrzyńca de Chavanges, Piotra z Ailly oraz Idziego des Champs. Wkrótce staje się studentem, następnie wykładowcą a w 1395 r. kanclerzem Uniwersytetu Paryskiego (stąd tytuł honorowy *Ioannes Cancellarius*). W pierwszym dziesięcioleciu piętnastego stulecia na skutek wewnętrzno – politycznych walk o władzę między frakcją burgundczyków a aramaniaków Gerson wraz z grupą innych profesorów zmuszony jest opuścić Paryż i przebywa przez następne lata w Niemczech oraz w Austrii. Wraca do Francji w 1418 r., lecz osiedla się już nie w Paryżu, lecz w Lyonie. Bierze aktywny udział na soborach w Pizie oraz Konstancji. Jest częstym gościem zarówno dworu papieskiego w Rzymie jak i w Awinionie. Umiera w 1429 r. Bogata działalność publiczna Gersona była wynikiem jego szczególnej troski o odnowę moralną europejskiej *Christianitas*. Angażował się między innymi w proces przezwyciężenia schizmy zachodniej, napiętnował nadużycia teologiczne Jana Petit oraz Jana Falkenberga, bronił w Konstancji Kongregacji Kanoników Regularnych z

des mystisch bogabten Autors nicht weniger angenommen als z.B. der Franziskaner-Orden” (*Zur Spiritualität von Windesheim*, „*Studia Vindesemensia*”, dz. cyt., 30); O wpływie św. Bonawentury na J. Gersona pisze: A. Combes, *La theologie mystique de Gerson. Profil de son evolution*, t. 1, Paris 1963, 32–33.

¹¹ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, 229.

¹² S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt. t. 4, 51.

Windesheim, zachęcał tam do umiarkowanego koncyliaryzmu, a także wziął udział w potępieniu Jana Husa oraz Hieronima z Pragi.

Jednak za najważniejsze dzieło swego życia uznał propagowanie nowej filozofii i nowej teologii czyli tzw. teologii mistycznej, która byłaby remedium na powszechne zepsucie moralne i formalizm intelektualny. Jednym z najważniejszych dzieł Gersona, które podejmuje zagadnienie teologii mistycznej jest traktat zatytułowany *De theologia mystica*¹³. Ma on strukturę czterdziestu trzech rozważań zawartych w ośmiu częściach, które kolejno dotyczyła¹⁴:

1. zagadnień wstępnych z zakresu teologii mistycznej,
2. sześciu władz duszy rozumnej,
3. oświeconych słów mocy,
4. kontemplacji, medytacji i refleksji,
5. trzech oczu duszy i odpowiadających im trzech uczuć,
6. zalet teologii mistycznej i dziesięciu różniących ją cech od teologii spekulatywnej,
7. miłości i jej potrójnych właściwości oraz zachwytu i ekstazy,
8. wprowadzającej trwały spoczynek jednoczącej miłości z Bogiem¹⁵.

Na początku traktatu Gerson odróżnia teologię mistyczną od teologii właściwej (racjonalnej) i symbolicznej: „Inna jest teologia mistyczna od tej, którą określa się mianem bądź symbolicznej bądź właściwej. W ten bowiem sposób odróżnia je pod własnym imieniem błogosławiony Dionizy, pouczony o niebiańskich sekretach przez Pawła. Piszę bowiem o teologii symbolicznej, która posługuje się odnoszonymi do Boga podobieństwami cielesnymi, takimi jak: lew, światło, baranek, kamień itp. Charakteryzuje on również teologię właściwą, dzięki której z odczuć odkrytych w stworzeniach, zwłaszcza tych doskonalszych, wznosimy się do takich twierdzeń określających Boga jak to, że jest, że jest bytem i życiem, dzięki któremu wszystkim stworzeniom podarowane zostało istnienie i życie. Wreszcie podaje dla niektórych doskonalszy sposób odnajdywania Boga, który przez wyrzeczenie i zachwyt umysłu pozwala widzieć Boga jakby w niebiańskim obłoku, to jest w miejscu tajemnym i ukrytym, gdzie mrok uczynił swoim

¹³ Wiele analogii z doktryną mistyczną Gersona można znaleźć np. w traktacie Bonawentury *De triplici via* zwanej również *Theologia mystica* lub *Incendium amoris* (Bonawentura, *De triplici via*, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgodą, Warszawa 1984, 15–30).

¹⁴ Niektórzy przyjmują, że traktaty: *De mystica theologia practica* i *De mystica theologia et eius elucidatione* są kolejnymi rozdziałami dziełka *De theologia mystica*.

¹⁵ *Tractatus iste de mystica theologia 43 considerationes continet et octo partes habet sive materias principale Prima pars est de quibusdam praeambulis ad theologiam mysticam a prima consideratione usque ad nonam inclusive. Secunda est de natura animae rationalis et sex potentias eius, a nona consideratione usque ad decimam-septimam. Tertia est de luminositate dictarum potentiarum, a decima-septima consideratione usque ad vicesimam-primam. Quarta de contemplatione, meditatione et cogitatione, a vicesima-prima usque ad 26. Quinta de tribus oculis animae et de tribus affectionibus correspondentibus, in 26 et 27. Sexta est de acquisitione theologiae mysticae et de decem eius differentiis ad theologiam speculativam a 28 usque ad 35. Septima est de amore et eius triplici proprietate, et ibi de raptu et extasi a 35 usque ad 40. Octava est de vi amoris, quae amantem unit cum Deo et stabilitat et requiescere facit a quadragesima usque ad finem* (J. Gerson, *De mystica theologia*, w: *Tertia pars operum, mysticam theologiam, et meditandi rationem demonstrat*, Parisiis 1606, 254 d–f).

ukryciem. Jeden z proroków mrok ów przekraczając krzyczał: «Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym!» Dlatego też księga ta jest zatytułowana „O teologii mistycznej”, przy czym mistyczny rozumie się tutaj jako ukryty¹⁶.

Decydujące znaczenie w koncepcji mistycznej Gersona, zwłaszcza w kontekście tak żywego w średniowieczu sporu zwolenników mistyki afektywnej z przedstawicielami mistyki spekulatywnej o rolę i miejsce intelektu i afektów w przeżyciu mistycznym, wydaje się mieć teza o konieczności harmonii między sferą afektywną i intelektualną oraz przyznanie tej pierwszej zdolności poznawczych. Otóż, każdej władzy poznawczej (*vis cognitiva*) odpowiadają związane z nimi władze afektywne (*vis affectiva*), które dopiero przy zgodnej współpracy umożliwiają właściwe poznanie i działanie. Gerson przyjmuje zatem trzy władze tzw. duszy rozumnej i korespondujące z nimi trzy władze afektywne:

1. Umysłowi prostemu (*intelligentia simplex*), który, będąc siłą duszy rozumnej, odbiera bezpośrednio od Boga naturalne światło, w którym i poprzez które poznaje pierwsze zasady bytu i ujmuje je w pojęcia, odpowiada synderesa (*synderesis*), która, będąc władzą pożądczą, odbiera bezpośrednio od Boga swoją naturalną skłonność do dobra i aktywizuje obrazy tegoż dobra zawarte w ujęciach umysłu prostego¹⁷.
2. Rozumowi (*ratio*), który, będąc siłą poznawczą, wyprowadza wnioski z przesłanek i wydobywa własną mocą abstrakcyjne cechy istoty, odpowiada wola (*appetitus rationalis; voluntas*), która, będąc władzą pożądczą, nakierowuje się na dobro dzięki bezpośrednim poruszeniom przez poznawcze ujęcia rozumu¹⁸.
3. Poznawczej władzy zmysłowej (*vis cognitiva sensualis*), która, będąc siłą duszy rozumnej, używa w swoich działaniach narządów ciała zarówno

¹⁶ *Aliqua est theologia mystica ultra eam quae vel symbolica vel propria nominatur. Ita enim separate tractavit de ea sub proprio titulo beatus Dionysius a conscio divinatorum secretorum Paulo doctu Cum enim scripsisset de theologia symbolica quae utitur corporeis similitudinibus translatis ad Deum, ut quod est leo, lux, agnus, lapis, et similia, secundum quam dicitur Deus omninomi Cum praeterea tradidisset theologiam propriam per quam ex affectibus repertis in creaturis praesertim perfectioribus ad extra consurgimus ad affirmandum aliqua de Deo, ut quod est ens et vita, a quo omnibus derivatum est esse et vivere. Tandem addidit modum inveniendi Deum perfectiorem caeteris, quo per abnegationem et per excessum mentales tanquam in divina caligine videatur Deus, hoc est in occulto et in abscondito, ubi posuit tenebras latibulum suum, quod attedens unus ex prophetis sub assertionem clamavit: Vere tu es Deus absconditus, propterea hic liber intitulatur de theologia mystica. Mystica autem interpretatur absconditum (Tamże, 254–255 a–c).*

¹⁷ *Intelligentia simplex est vis animae cognitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse verba et certissima terminis apprehensio (Tamże, 260 f); Synderesis est vis animae appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum per quam trahitur insequi monitionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati (Tamże, 263 b).*

¹⁸ *Ratio est vis animae cognoscitiva, deductiva conclusionum ex praemissis, elicitive quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens (Tamże, 261 e); Appetitus rationalis est vis animae affectiva apta moveri immediate ab apprehensione cognoscitiva rationi Hic appetitus si sit respectu possibilium et impossibilium nominatur quandoque voluntas (Tamże, 263 f).*

wewnętrznych jak i zewnętrznych, dzięki czemu poznaje przedmioty podpadające pod zmyły, odpowiada pożądanie zmysłowe (*appetitus animalis vel sensualis*), które, będąc władzą duszy pożądawczej, kieruje się ku dobru poprzez bezpośrednie poruszenia ujęć zmysłowych¹⁹.

Tak więc trzem władzom poznawczym odpowiadają trzy władze pożądawcze, które w działaniu nawzajem się wspierają i odpowiednio uzupełniają²⁰. Proces ten uwyrażnia się zwłaszcza w charakterystycznych dla tych władz sposobach działania (*modi cognoscendi – modi affectionis*), które również ściśle sobie odpowiadają. I tak trzem sposobom poznania, którymi, zdaniem Gersona, są: refleksja (*cogitatio*), medytacja (*meditatio*), kontemplacja (*contemplatio*), odpowiadają trzy afekty: pożądanie (*cupido*) nazywane również żądzą (*libido*) lub pragnieniem (*concupiscentia*), pobożność (*devotio*) nazywana także skruchą (*contritio*), żalem (*compunctio*) lub modlitwą (*oratio*), i w końcu miłość (*dilectio*). Najwyższym przejawem funkcjonowania umysłu prostego jest kontemplacja zaś najpełniejszym wyrazem działania synderezy jest wprowadzająca na drogę teologii mistycznej miłość, która będąc „miłością ekstatyczną, anagogiczną, prowadzi ku górze i zdobywa niebo”²¹.

Refleksja, która jest niewyraźnym spojrzeniem duszy w naturę rzeczy widzialnych oraz pożądanie zmysłowe nie mają większego znaczenia dla teologii mistycznej. Medytacja zaś, która jest uprzednim wejściem duszy w rozpoznaną prawdę i kontemplacja, która jest bystrym, wolnym i całkowitym przypatrywaniem się duszy przedmiotom duchowym wraz z pobożnością stanowią etap przygotowawczy do doświadczenia mistycznego, które w swej istocie najpełniej związane jest z miłością niewyrażalną i przewyższającą wszystkie inne doznania²². „I to jest właśnie okryta tajemnicą mądrość Boża. To jest teologia mistyczna, którą poszukujemy, a która prowadzi do anagogicznych i ponadumysłowych zachwytyw, które niekiedy noszą nazwę miłości (*caritas*) a niekiedy miłości zycziwej

¹⁹ *Vis cognitiva sensualis est vis animae utens in sua operatione organo corporeo tam exteriori quam interiori ad ea quae sensibilia sunt per se vel per accidens cognoscenda* (Tamże, 262 c); *Appetitus animalis vel sensualis est vis animae affectiva apta moveri immediate solum ab apprehensione sensitiva* (Tamże, 264 c).

²⁰ *Super est igitur recto ordine ut postquam describere studuimus vires cognoscitivas in homine, et distinximus in genere tres virtutes cognoscitivas, scilicet: imaginationem, rationem et intelligentiam. Et tres affectivas proportionabiles, quae sunt et appetitus sensitivus, appetitus volitivus, appetitus quidam superior, qui synderesis nominari potest eo quod sequitur apprehensionem* (Tamże, 269 c).

²¹ *Tribus praeominatis cognoscendi modis qui sunt cogitatio, meditatio, contemplatio, tres affectionis maneries correspondent, quae sunt cupido vel libido sive concupiscentia, secundo devotio vel contritio sive compunctio aut oratio, tertio dilectio, non quaecunque; sed extatica et anagogica in sursum ducens et rapiens in divina* (Tamże, 274 e).

²² *...cogitatio est improvidus animae obtutu. Meditatio est providius animae obtutus in veritatis cognitione sive inquisitione vehementer occupatu Contemplatio est perspicax et liber, id est expeditus animi contuius, in res spirituales perspicendas usquequaque diffusus et in divina specula suspensiu Cogitatio igitur vagatur et serpit sine labore et fructu. Meditatio nititur et intendit cum labore et fructu. Contemplatio circumvolat et circumfertur sine labore et cum fructu. In cogitatione est evagatio, in meditatione inquisitio, in contemplatione admiratio* (Tamże, 269 e).

(*amor caritativi*)²³. Miłość jest zatem dla teologii mistycznej tym elementem, który porywa, jednoczy i zaspakaja: „Po pierwsze miłość porywa do przedmiotu miłowania i wprawia w ekstazę. Po drugie miłość zespala z przedmiotem miłowania i czyni jakby jednym. Po trzecie miłość sobie wystarcza i nie szuka niczego poza miłowaniem”²⁴. Miłość jednocząca przedmiot miłowania z tym, który miłuje nie oznacza u Gersona zjednoczenia cielesnego lecz duchowe, które nie narusza substancjalnej odrębności i własnej tożsamości obydwu bytów. Jest to zjednoczenie oparte o akt miłości i zgodność woli²⁵. Przy czym zjednoczenie mistyczne choć dokonuje się dzięki miłości, to jednak nie wyklucza faktu poznania. Bowiem bez poznania uprzedniego dusza nie mogłaby osiągnąć Boga i cieszyć się intymnym zjednoczeniem z Nim. Gerson przyjmuje zatem konieczność przygotowania tego aktu przez poznawcze władze duszy rozumnej, ale przypisuje równocześnie zdolność poznania władzom afektywnym, która najlepiej ujawnia się w „doskonalą miłości”²⁶.

Jakkolwiek mistyczna koncepcja Gersona nie tylko nie jest antyintelektualna, ale wręcz postuluje udział władz umysłowych zarówno w przygotowaniu przeżycia mistycznego jak i w jego przebiegu, to jednak wydaje się, że decydujące znaczenie przypisuje on głównej władzy afektywnej duszy tzn. synderezie i miłości ekstazy. Stanowisko to uwyraża się zwłaszcza w kontekście określenia różnic jakie, zdaniem Gersona, dziela teologię mistyczną od spekulatywnej, co nabiera szczególnej wymowy wobec ówczesnego napięcia między zdecydowanymi zwolennikami mistyki o charakterze spekulatywnym i afektywnym²⁷. Jednym i drugim chodziło o upowszechnienie mistyki jako podstawowego doświadczenia religijnego, lecz zwolennicy intelektualnej interpretacji mistyki chcieli to czynić na drodze upowszechnienia wykształcenia teologicznego, zaś ci, którzy istotę

²³ *Et haec est sapientia dei in mysterio abscondita. Haec est mystica theologia quam quaerimus, quae ad anagogica et supermentales excessus deducit, quam aliquando nomine caritatis, aliquando caritativi amoris lego nomine appellatam* (Tamże, 275 b).

²⁴ *Amor enim rapit, unit, satisfacit. Primo quidem amor rapit ad amatum, et inde exasim facit. Secundo amor iungit cum amato et quasi unum efficit. tertio amor sibi sufficit nec aliud praeter amare quaerit* (Tamże, 283 c).

²⁵ *Sed cum haec unio de qua loquimur non corporalis est, sed spiritualis, de corporalibus unionibus nihil hic dicendum est... Haec vero unio amantis cum amato ab Aristotele in ethicis tangitur, ubi ait: Amicus est alter ego, cuius unionis ratio exprimi videtur, cum ab eodem dicitur: Amicorum est idem velle et idem nolle, spiritus ergo noster cum Deo adhaeret per intimum amorem, unus spiritus est cum eo per voluntatis conformitatem, solus enim amor perfectus et perfecte Deo adhaerens veraciter orat* (Tamże, 286 a-d).

²⁶ Określenie refleksji, medytacji i kontemplacji oraz rola tych sposobów poznania w doświadczeniu mistycznym i znaczenie w tym procesie uczucia miłości wprost nawiązują do nauki Hugona ze św. Wiktora (por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, 157–158).

²⁷ Niektórzy klasycy zwolennicy mistyki afektywnej zarzucali Gersonowi zgodę w jego koncepcji na nadmierną obecność intelektu w przeżyciu mistycznym. Np. Wincenty z Aggsbach twierdził, że *in mystica theologia intellectus nec praecedit nec concomitatur, sed sequitur affectum* i definiował teologię mistyczną jako „przeżycie wstępowania poprzez płonące uczucia miłości jednoczącej na szczyt, dopuszczając jedynie funkcje intelektu na końcu tego procesu” (por. S. Swiczawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 4, 55).

doświadczenia mistycznego upatrywali w intensywnych stanach uczuciowych, przekonywali, że łatwiej zachęcić ludzi do rozbudzenia w sobie przeżyć afektywnych niż skłonić do wysiłku intelektualnego i studiów, które często wymagają stosownych warunków, zdolności itp.²⁸

Gerson unikał zajęcia stanowisk skrajnych i nie deprecjonując znaczenia poznawczych władz duszy rozumnej, których rolę dostrzegał zwłaszcza na niezbędnym etapie teologii negatywnej, pewne pierwszeństwo w przeżyciu religijnym przyznawał sferze afektywnej²⁹. Uzasadniał to wskazując na różnice między teologia spekulatywną i mistyczną:

1. Teologia spekulatywna jest związana z intelektualną władzą poznawczą, stąd jej przedmiotem jest prawda, zaś teologia mistyczna będąc związana z władzą afektywną za przedmiot ma dobro, które w praktyce wyznacza nasze działania. Wzajemne relacje umysłu nakierowanego na prawdę i afektów skierowanych ku dobru, ilustruje obraz naczynia napełnionego wodą i zbliżonego do ognia. Najpierw nagrzewa się sama waza, lecz kiedy już stanie się gorąca, to zawarta w niej woda zaczyna wrzeć i bulgotać, „przekraczając siebie” i przekazując swe ciepło na zewnątrz. Podobnie umysł nie ogrzany ciepłem miłości zamknięty jest w sobie i gromadzi je najpierw dla siebie, lecz potem dzięki żarowi ducha miłości umysł „przekracza siebie” angażując się w działania zewnętrzne i wewnętrzne³⁰.
2. Inną drogą dochodzi się do osiągnięcia teologii spekulatywnej a inną do mistycznej. Pierwsza z nich wymaga długich studiów w metafizyce, logice i gramatyce, bogatej literatury, sporych zdolności oraz czasu (*schola intellectus, schola scientiae vel cognitionis*). Drugą z nich zdobywa się przez pielęgnację cnót moralnych i wkroczenie duszy na drogę oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia (*schola affectus, schola religionis vel amoris*). Pierwsza nie koniecznie związana jest ze świętością życia, drugą posiadli apostołowie i tacy święci jak np. niewykształcony Antoni Wielki. Dlatego teologia spekulatywna nigdy sama z siebie będzie doskonała, zaś teologia mistyczna przeciwnie, może być bez spekulatywnej doskonała³¹.

²⁸ Por. tamże, 53–54.

²⁹ Por. S. Świeżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt., 152.

³⁰ *Speculativa theologia est in potentia intellectiva, cuius obiectum est verum. Mysticam vero reponimus in potentia affectiva, cui pro obiecto bonum assignamus. Primum quidem de aqua in vase, quae dum apponitur igni, calescit primo se continens in vase. Sed dum fervescit et bullit, videtur quodammodo seipsam non capere sed excedere atque superferri virtute calori. Sic mens non dum amore calescens, intra seipsum continet se. Sed spiritu fervoris amore concepto supergreditur quodammodo seipsam, quasi extra se saltitans atque volitans* (J. Gerson, *De theologia mystica*, dz. cyt., 276–277 c; b).

³¹ *Mystica vero theologia sicut non versatur in tali cognitione litteratoria, sic non habet necessariam talem scholam, quae schola intellectus dici potest, sed acquiritur per scholam affectus et per exercitium vehemens moralium virtutum, disponentium animam ad purgationem, et in theologicis illuminationibus eam in beatificis virtutibus eam perficientibus proportionabilis ad tres actu hierarchicos, qui sunt purgere, illuminare et perficere* (Tamże, 277 e–f).

3. Wiedza związana z teologią spekulatywną nadyma pychę, zaś miłość wypływająca z teologii mistycznej pobudza do pobożności. Nie dzieje się tak jednak z tego powodu, że mądrość i wiedza same z siebie są złe, lecz dlatego, że łatwością się ich nadużywa³².
4. Teologia spekulatywna ze swojej natury jest teoretyczna zaś teologia mistyczna jest praktyczna. I tak jak przy pomocy samego pomysłu lub planu nie da się wybudować domu tak i samą tylko wiedzą nie da się osiągnąć przeżycia mistycznego. Gerson ilustruje tę tezę obrazem człowieka biegłego w teorii muzyki, lecz nie ćwiczącego się w śpiewie czy grze na instrumentach. Pozostanie on na zawsze z głosem ochryplym, instrumentami rozstrojonymi i nigdy nie wyda pięknej harmonii dźwięków. Choć należy również pamiętać za Arystotelesem, że aby dobrze działać trzeba jednocześnie dobrze planować³³.

Mistyczna koncepcja J. Gersona wydaje się być świadomą kontynuacją nauki Bonawentury (*Ego vero eligo s. Bonaventuram*), która zmierzała do zgodnego dowartościowania w doświadczeniu religijnym czynników racjonalnych i afektywno-wolitywnych³⁴. Właśnie dzięki wpływowi Bonawentury odchodzi Gerson od przyjmowanych wcześniej stanowisk skrajnie afektywnych i antyintelektualistycznych i skłania się ku rozwiązaniom umiarkowanym, uwzględniającym udział intelektu w doświadczeniu mistycznym. Stanowisko to staje się jeszcze wyraźniejsze przy uwzględnieniu faktu, że według przytoczonej wcześniej swoistej Gersonowskiej gnoseologii, woli i afektom przysługują także zdolności poznawcze, których brak zarówno w teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego jak i w skrajnie afektywnej teologii Hugona de Palma, Wincentego z Aggsbach czy Mikołaja Kempf z Strasburga. Opierając zatem mistykę na doświadczeniu wewnętrznym, zyskuje Gerson dla teologii mistycznej bazę pozytywno-poznawczą. W ten sposób zaskakująco, jak pisze S. Swieżawski, właśnie położenie nacisku na afekt czyni z teologii mistycznej u Gersona wiedzę

³² *Scientia inflat, caritas autem aedificat* (Tamże, 279 d).

³³ *In hominibus non perversis nec adversis a Deo fine suo, potes altera inter theologum speculativum misticum differentia inveniri, quia unus ab altero secernitur; qualiter artifex solum speculativus sine instrumentis convenientibus et habitibus acquisitis, differat a practico experto, et in virtusque abundante. ... Si quis peritissimus in arte musicae, non autem exercuerit se in vocali cantu neque in cordis aut organis, immo vocem habeat rautam, et instrumenta musicalia discordia, satagit tamen iste vel cantare, vel instrumenta pulsare, nulli dubium quin oberrabit, et neque dulcem neque suavem symphoniam valebit affere. ... sed ut bene operando boni efficiamus, ait Aristoteles* (Tamże, 280 d; f).

³⁴ P. Glorieux w studium poświęconym wpływowi Bonawentury na Gersona napisał: „Gerson szukał i odnalazł w Bonawenturze: specjalistę i mistrza życia duchowego; również wzór wiernego i żarliwego przekazywania posłannictwa... «Był wśród wielu najmądrzejszym w sferze umysłowej, jak również najpobożniejszym w uczuciach; dlatego też pewny i skuteczny w przekazywaniu owoców – ów czcigodny Bonawentura, słusznie nazwany Doktorem Serafickim... Najmądrzejszy, najpobożniejszy, godny zaufania i skuteczny»; Gerson o nikim innym tak pochwalnie się nie wyraził” (P. Glorieux, *Gerson et Saint Bonaventura*, w: *Bonaventura 1274–1974, Grottaferrata–Roma 1974*, 791; cyt. za: S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt., 157; por. A. Combes, *La theologie mystique de Gerson*, dz. cyt. 32; 78).

przynajmniej częściowo pozytywną, bo opartą na doświadczeniu. Choć więc jest to teologia niewątpliwie afektywna i praktyczna, to nie rezygnuje z udziału w jej nawet wyższych przejawach intelektu³⁵. Ogniwem, które łączy wiarę i rozum, jest bowiem miłość, która otwiera drogę ku teologii mistycznej, teologii, która nie tylko ogranicza się do oświecenia intelektu a nawet samej kontemplacji, ale rozpala również uczucia, udostępniając w ten sposób szczyty wiedzy teologicznej i praktyki życia wewnętrznego nie tylko wykształconym, lecz wszystkim cnotliwym i pobożnym chrześcijanom³⁶.

Sklonność do upowszechniania mistyki, rozumianej jako doświadczalne poznanie Boga (*experimentalis Deo perceptio*), Gerson równocześnie wiązał z głęboką nieufnością wobec nadzwyczajnych widzeń, niezwykłych cudów, wzruszeń czy proroczych wizji. Sądził, że życie mistyczne kryje w sobie wiele niebezpieczeństw. W traktacie *De distinctione verarum visionum a falsis* ostrzegał: „Świat w tych ostatnich czasach, na krótko przed swoim końcem, podobny jest do słabego na umyśle starca, wydanego na łup wszelkich fantazji, majaków sennych i złudzeń, które niejednego odwodzą od prawdy. Wielu bez należytego kierownictwa poddaje się nazbyt surowym postom, zbyt długim czuwaniom, nadmiernym upustom łez, którymi dręczą swój mózg”³⁷. „Nie wystarczyłoby mi bowiem dnia gdybym chciał wymienić niezliczone przejawy obłędu kochających, a raczej oszałałych (*amantium, immo et amentium*)”³⁸. Ostatecznym sprawdzianem prawdziwości doznawanych uczuć i przeżyć religijnych może być jedynie codzienne życie praktyczne, ponieważ zdaniem Gersona, nie może się urzeczywistnić autentyczne życie wewnętrzne bez równoczesnego rozkwitu życia praktycznego.

Myśl Jana Gersona powstawała, jak się wydaje, w nieustannym, czasami nawet bardzo polemicznym, dialogu z tradycją scholastyczną, różnymi prądami mistycznymi i tendencjami wczesnohumanistycznymi. Owocem tego procesu jest propozycja teologii mistycznej, w której szczególne miejsce zajmuje miłość. Jej początkiem jest oczyszczenie duszy przez odwrócenie się od, zdaniem Gersona tak charakterystycznej dla modelu scholastycznego, próżnej ciekawości (*vana curiositatis*). Oczyszczenie umożliwia, dzięki proporcjonalnemu udziałowi *schola affectus et schola intellectus*, wkroczenie na drogę prawdy o całym świecie realnym. Ostatnim etapem tego klasycznego, zaczerpniętego od Pseudo-Dionizego Areopagity, trójpodziału jest mistyczne zjednoczenie, które nie narusza jednak odrębności bytowej duszy i Boga, lecz stanowi harmonię woli w akcie miłości i

³⁵ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 4, 224–225.

³⁶ *Pro multi sunt apud quos damnabilis iudicanda esset omissio contemplationis inquirendae, quemadmodum positi in schola religionis, quae schola devotionis, orationis et fletuum, quales insuper esse convenit Ecclesiasticos, qui labores populorum in otio possident, ut custodiant iustificationes Domini, et legem eius exquirant. Quales demum plures inveniuntur viri et feminae de seculo, quibus sufficiens otium, instructio et ingenium suppetunt, ut se totas in Deum convertant et rapiant* (J. Gerson, *De mystica theologia practica*, dz. cyt., 298 b–d).

³⁷ J. Gerson, *De distinctione verarum visionum a falsis*, *Opera*, I, 44 (cyt. za: J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, dz. cyt., 230).

³⁸ J. Gerson, *Epistola contra libellum Iohannis de Schonhavia*, *Opera*, I, 82 (cyt. za: J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, dz. cyt., 233).

ujawnia się nie tylko w nadzwyczajnym przeżyciu, lecz także w praktycznym życiu dnia codziennego. Takie ujęcie sprzyjało wyakcentowaniu w całej późniejszej kulturze średniowiecznej swoistego praktycyzmu i umiarkowanego afektyzmu oraz w pewnym stopniu przetarło drogi renesansowej koncepcji moralizmu humanistycznego.