

FUNKCJA ROZUMU I WIARY W DOŚWIADCZENIU DUCHOWYM CZŁOWIEKA

Współczesne tendencje określane jako neomodernistyczne czy też ponowoczesne¹, nie są jedynie pewną awangardą pod każdym względem w życiu człowieka ale niebezpiecznie nawiązują do ideałów Oświecenia głoszącego idee prymatu rozumu, wolności i samodzielności. Bezwzględnie prowadzi ona do racjonalizmu, relatywizmu oraz subiektywizmu połączonego z indywidualizmem. O tym problemie jako o podłożu wspomina papież Benedykt XVI, mówiąc o zaistniałym separatyzmie postępu oraz teologicznej koncepcji świata i człowieka². Bez wątpienia ojcem tego kierunku jest I. Kant. Wiara w niczym nie skrępowaną potęgę tego duchowego zmysłu człowieka układa się w linii sinusoidalnej wobec czasu egzystencji ludzkiej. Zauważył i podkreślił ten problem Sobór Watykański II, podejmując próbę określenia czło-

¹ Zagadnienie terminologii zostało szeroko opracowane przez ks. prof. I. Bokwę. Twierdzi on, że pierwszy raz zostało to pojęcie użyte przez ucznia F. Nietzchego, R. Pannwitz. Jak twierdzi, pierwotnie odnosiło się ono do ujęcia amerykańskiej teorii literatury aby następnie zastosować je do teorii architektury oraz samej architektury. Zerwało ono z jednoznacznością i spójnością, proponując „podwójne kodowanie”, por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 114.

² Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (dalej SS), Rzym 30.11.2007, 16-17; Franciszek, Adh. ap. *Evangelii gaudium*, (dalej EG) Rzym 24.11.2013, 64, 94. Papież wskazuje na dwa niebezpieczne trendy współczesności: „Jednym z nich jest fascynacja gnostycyzmem, wiarą zamkniętą w subiektywizmie, gdzie interesuje jedynie określone doświadczenie albo seria rozumowań i wiedzy, uważanych za przynoszące otuchę i oświecenie, ale gdzie podmiot ostatecznie zostaje zamknięty w immanencji swojego własnego rozumu lub swoich uczuć. Drugim jest zwracający się ku sobie i prometejski neopelagianizm tych, którzy w ostateczności liczą tylko na własne siły i stawiają siebie wyżej od innych, ponieważ zachowują określone normy, albo ponieważ są niewzruszenie wierni wobec pewnego katolickiego stylu z przeszłości”

wieka³. Bardzo istotnym problemem, który nieustannie powraca w tematyce naukowych teologicznych badań jest relacja rozumu do wiary. Równie istotne miejsce zajmuje ona w przestrzeni teologii duchowości. Dotyka antropologicznych podstaw tej dziedziny ale jednocześnie wskazuje na dynamikę drogi rozwoju duchowego człowieka. Z tego względu należy w analizie uwzględnić elementy, które niewątpliwie można nazwać konstruktywnymi dla zagadnienia. Należą do nich: podkreślenie roli rozumu w strukturze człowieka, następnie relacja rozumu do wiary w procesie rozwoju duchowego oraz konieczność oczyszczenia tej władzy na drodze do zjednoczenia z Bogiem.

1. Rozum w antropologicznej strukturze człowieka

Postrzeganie człowieka w sposób integralny nie kwestionuje konieczności podkreślenia tych elementów, które w sposób zdecydowany wyodrębniają go spośród całości stworzenia. Próby definicji człowieka, które kładą nacisk na świadomość oraz wolność, jako czynniki podmiotowe, bardzo klarownie eksponują jego charakter rozumny⁴. Kluczowym określeniem w podejmowanych analizach jest boecjuszowe podkreślenie rozumności człowieka w dziele *De persona et duabus naturis*⁵. Możliwość oraz aktywność człowieka w tej przestrzeni wskazuje na istnienie władzy, która pozwala mu dokonywać samopoznania, a także poznania przedmiotów pozostających w odrębności wobec niego. Jest to

³ Por. KDK 12. Ojcowie soborowi ujęli to w następujących słowach: „Czym jest człowiek? Wiele wydał i wydaje o sobie opinii różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju”.

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 77-82, 165.

⁵ Por. A.M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychemowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: A.M. Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięciornó oraz traktaty teologiczne*, tł. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 229. Autor stwierdza w sposób następujący: „Jeśli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje, i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znajduje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: Osoba jest poszczególną substancją istoty rozumnej (W tekście łacińskim mamy do czynienia ze stwierdzeniem: „Naturae rationalis individua substantia”

proces o charakterze niematerialnym ale bazuje na poznaniu materialnych przedmiotów przy pomocy zmysłów zewnętrznych. Niematerialny charakter poznawczy człowieka dotyczy wymiaru strukturalnego, tzn. prowadzi do uniwersalnych idei. Drugim wymiarem tej niematerialności poznawczej jest także przedmiot: Bóg, duch, sumienie, wolność, prawda, piękno, dobro, sprawiedliwość, świętość, łaska⁶.

Na gruncie antropologii konieczne jest pewne uporządkowanie określenia i nazewnictwa samej struktury umysłowo-poznawczej człowieka. Odpowiedź na konieczność tej systematyki znajdujemy ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Dokonując zasadniczego podziału, stwierdza, że do władz duchowo-umysłowych należy władza poznawcza intelektu oraz władza dążeńiowa, którą jest wola⁷. Władza intelektu zajmuje zatem centralne miejsce, posiadając wiele funkcji a tym samym określeń⁸. Sam intelekt (*intellectus*) zawiera w sobie funkcje tworzenia pojęć, formowanie sądów i wnioskowanie. Św. Tomasz rozróżnia intelekt spekulatywny, który dąży do poznania prawdy oraz praktyczny skoncentrowany na działaniu. Kluczowym jednak podziałem intelektu w ujęciu tomaszowym jest rozróżnienie na intelekt czynny oraz możliwościowy⁹. Pierwszy z nich wykrywa w bytach materialnych elementy niematerialne. Konstruuje formy poznawczo-intelektualne oraz rozpoznaje cechy istotne i uniwersalne dostarczone przez zmysły. Następnie przekazuje je intelektowi możliwościowemu w celu stworzenia pojęć. Rozum (*ratio*) który związany jest z procesem umysłowym rozumowania, posiada zdolność przechodzenia od jednych sądów do drugich. Następną funkcją jest pamięć umysłowa, która nie jest różna od intelektu ale posiada zdolność przechowywania oraz odtwarzania w dowolnym czasie pojęć¹⁰.

Akwinata podejmuje także problem różnicowania intelektu w odniesieniu do różnicowania osób. Odrzucając stwierdzenia Awerroesa dowodzi, że: *intellectum agentem esse in diversis diversum*. Oznacza to, że różnicowanie poznania intelektualnego

⁶ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 77.

⁷ Por. STh I, q. 78, a. 1.

⁸ Por. STh I, q. 79, aa. 6-11.

⁹ Por. STh I, q. 79, a. 4.

¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Zarys*, dz. cyt. s. 233.

związane jest z naturą, a zatem nie jest możliwe aby intelekt czynny mógł istnieć w formie wspólnej dla wszystkich ludzi lub aby był utożsamiany z Bogiem: *sive dicatur Deus vel intelligentia*¹¹. Rozróżnienie na intelekt czynny oraz możliwościowy spowodowało dyskusję, w której np. Aleksander z Afrodyzji utożsamiał go z Bogiem, zaś Temistiusz identyfikował z częścią duszy. Św. Tomasz w odpowiedzi uzasadnia, że boski intelekt jest całkowicie w akcie zaś ludzki posiada charakter dynamiczno-rozwojowy¹². Należy także podkreślić, że stwierdza bardzo jednoznacznie, iż przedmiotem intelektu jest byt oraz prawda: *Obiectum intellectus est ens vel verum commune*¹³.

Również wielki autorytet teologii duchowości, którym jest św. Jan od Krzyża, mówiąc o władzach duchowych człowieka zalicza do nich intelekt. Odchodzi jednak od tomistycznego ujęcia wskazującego na rozum i wolę, idąc jednocześnie w kierunku doktryny św. Augustyna wskazującego na troistość władz, tj. intelekt, pamięć duchową oraz wolę¹⁴. W jego terminologii spotykamy zarówno pojęcie „umysłu” (hiszp. *mente*)¹⁵, jak również rozum (hiszp. *razón*; *razonar* – rozumować), które stosuje w kontekście poznawczym w znaczeniu intelektu (hiszp. *intelecto*)¹⁶. Mistyk

¹¹ Por. STh I, q 79. A 5; *In II Sent.*, d. 17, q2, a. 1. Problem dotyczący jedności oraz różnic w intelekcie u poszczególnych osób oraz dyskusja z awerroistami (na czele stał Sider z Barbatu), szczególnie scentralizowana w środowisku paryskim, zmusiła św. Tomasza do napisania kolejne dzieła, które skoncentrowały się na tym zagadnieniu. Należą do nich: *De anima*, *De spiritualibus creaturis* oraz *De unitate intellectus contra Averroistas*, por. H. Majchrzak, *Antropologia integralna w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków, s. 168

¹² Por. STh I q 85-87; *In Sent.* d. 19, q. 1, a. 1.

¹³ STh I q. 551a. 1; *Summa contra Gentiles*, II, 83. Św. Tomasz stwierdza: *Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt entis in quantum huiusmodi.*

¹⁴ Por. V. Capanaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrit 1950, s. 190.

¹⁵ Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* (DGK), w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, II, 8, 4-7.

¹⁶ Por. Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* (PD), w: *Dzieła*, dz. cyt., 26, 8.

z Fontiveros podziela wykładnię św. Tomasza mówiąc o intelekcie czynnym¹⁷. Wyodrębnia także intelekt bierny¹⁸.

Sięgając do fundamentu, którym niewątpliwie jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*, stwierdzamy, że stosuje on zamiennie termin „rozum” oraz „umysł”¹⁹. Jednakże bardzo jednoznacznie wynika z tekstu, że chodzi o możliwości poznawcze człowieka ale także zawierające proces rozumienia²⁰ oraz osądu²¹.

Znaczenie tej władzy zaznaczył także w swoich dokumentach Sobór Watykański II, podkreślając jego wielką godność, która wynika z dystansu wobec otaczającego świata, zdolności kreacyjnych oraz relacji do prawdy. Bardzo mocno został zauważony dynamizm rozwoju intelektualnego człowieka, pomimo jego ograniczeń²².

Fenomen człowieka wyróżnia zdolność umysłowa poznawania, rozumowania ale jak również, zauważa filozof fenomenolog R. Ingarden w oparciu o to wyposażenie tworzy on wartości²³. Równie istotne z punktu widzenia struktury antropologicznej człowieka jest ujęcie R. Guardiniego, który idzie w kierunku teorii przeciwieństw z główną rolą intelektu. Wyraźnie rozróżniając, stwierdza, że nie jest on jedynym narzędziem poznania, ponieważ jego działanie odnosi się do treści ogólnych i koniecznych, które on jedynie ujmuje bez pogłębienia. Z tego względu konieczne jest połączenie poznania pozaracjonalnego z intuicjonizmem, które określa jednością przeciwieństw²⁴.

Znaczenie sfery umysłowej, racjonalnej oraz intelektualnej w człowieku znajduje swoje głębokie odzwierciedlenie w ist-

¹⁷ Por. DGK II, 8, 5. W sposób dosłowny stwierdza: „Por el oficial del hierro se entiende el entendimiento, el cual tiene por oficio formar las inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasias”

¹⁸ Por. PD 14 i 15, 14. „La causa es porque se le da sustancia ententida y desnuda de accidentes y fantasmasl porque se da al entendimiento que llaman los filósofos passive o possible, porque pasivamente, sin éhacer nada de su parte, la recibe”.

¹⁹ Por. KKK 35-37, 50, 89, 156, 158, 274, 286, 1704,

²⁰ Por. tamże 158, 2419.

²¹ Por. tamże 1778.

²² Por. KDK 15, DFK 15, KO 6, DWCH 5.

²³ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 24-25.

²⁴ Por. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebending-Konreten*, Maintz 1925, s. 208.

nym elemencie jego podmiotowości, którym jest świadomość. Jak stwierdza K. Wojtyła odrzucający koncepcję husserlowską, fenomen struktury człowieka odsłaniający się w czynie, bardzo wyraźnie ujawnia jego podwójny wymiar w tym względzie. Jest to nie tylko samoświadomość ale także świadomość samoświadomości²⁵. W ten sposób docieramy do samej głębi tożsamości człowieka wynikającej z jego natury rozumnej oraz relacyjnej. Szczególnie świadomość relacyjności pozwala człowiekowi właśnie na samopoznanie i samowiedzę. O. A.J. Nowak zajmując się fenomenem ludzkiej świadomości dokonał jej metodologicznego podziału wyodrębniając czternaście poziomów. Wszystkie jednak pozostają w pełnej zależności do władz poznawczo-umysłowych²⁶.

2. Wiara i rozum – odwieczny dylemat człowieka

Centrum doświadczenia religijnego człowieka stanowi akt wiary. Idąc za nauczaniem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*²⁷, który opiera się na św. Tomaszu z Akwinu²⁸ oraz nauczaniu Soboru Watykańskiego I²⁹, stwierdzamy, że jest to akt ludzki, tzn. taki, który dotyka całej struktury człowieka. Biorąc pod uwagę określenie, że „Wiara jest cnotą teologalną, dzięki której wierzymy w Boga i w to wszystko, co On na powiedział i objawił, a co Kościół święty podaje nam do wierzenia”³⁰, stajemy wobec bardzo istotnych problemów dotyczących relacji rozumu do wiary oraz

²⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 83-86.

²⁶ Por. A.J. Nowak, *Osoba. Fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 134-148.

²⁷ Por. KKK 154.

²⁸ Por. STh, II-II, 2, 9.

²⁹ Por. DF 28. Nauczanie soborowe w tym względzie jest następujące: „Skoro człowiek w pełni uzależniony jest od Boga, jako od swego stwórcy i Pana, a rozum stworzony całkowicie podlega prawdzie niestworzonej, winniśmy Bogu, który się objawia, okazać posłuszeństwo umysłu i woli w wierze”.

³⁰ KKK 1814. Sobór Watykański I idąc za wskazaniem Soboru Trydenckiego (sesja 4: I, 3-4), używa następującego określenia, które jest bardziej precyzyjne: „Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profidetur, virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata, vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli fallere potest”, Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze

charakteru oddziaływania łaski wiary na rozumność człowieka. Możemy zatem mówić o działaniu łaski wiary jako inicjatywy Boga oraz postawie wiary jako odpowiedzi człowieka na otrzymaną łaskę.

Wielowiekowe dyskusje teologiczne, sięgające okresu patrystycznego, dotyczące niesprzeczności wiary i rozumu, znalazły swoje odzwierciedlenie w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I. Biorąc pod uwagę podwójny porządek poznawczy różniący się „nie tylko zasadą, ale przedmiotem i zasadą³¹”, stwierdza, że: *nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potes: cum idem Deus, qui misteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possuit, nec verum vero unquam contradicere*³². Opierając się na tych stwierdzeniach także *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że pewność wiary opierająca się na prawdomówności Boga, pomimo, że jest „niejasna dla rozumu” oraz „doświadczenia ludzkiego”³³, nie może być analizowana pod kątem niezgodności z nim. Przede wszystkim dlatego, jak uczy Kościół, źródłem zarówno wiary, jak również rozumu jest ten sam Bóg³⁴. Oprócz tego należy uwzględnić fakt, iż Bóg jest samą Prawdą i przedmiotem działania rozumu ludzkiego jest dążenie do poznania prawdy³⁵.

W procesie poznawczym odkrywamy ograniczone możliwości poznawcze człowieka, które jednak nie można ograniczyć jedynie do poznania rozumowego. Byłoby to nieuprawnione zawężenie możliwości człowieka. Elementy te zauważa Jan Paweł w swojej encyklice *Fides et ratio*, którą możemy nazwać dokumentem przełomowym w tym względzie. Bazując na dotychczasowych osiągnięciach badawczo-teologicznych oraz nauce Kościoła, wskazuje

katolickiej *Dei Filius*, (DF) w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870), [red.] A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 28.

³¹ DF 43.

³² Tamże 47. „...nigdy nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy wiarą i rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, wzniecił też światło rozumu w duszy ludzkiej, Bóg zaś nie może zaprzeczać samemu sobie ani prawda nie może nigdy sprzeciwiać się innej prawdzie”

³³ KKK 157.

³⁴ Por. tamże 159.

³⁵ Por. tamże 215-217.

na wymiar historyczny odkrywanej prawdy, w który wpisuje się działanie Boga, skoncentrowane na tajemnicy Wcielenia. Tajemniczość prawdy, która pociąga człowieka i popycha do jej sukcesywnego odkrywania. Człowieka interesuje także jej relacja do wolności, będącej konstytutywnym elementem podmiotowości człowieka. Ostatecznie wiara oraz rozum pozwalają człowiekowi dokonać wychylenia w przyszłość, tj. do doświadczenia eschatologicznego³⁶. Należy podkreślić słowa Jana Pawła II, które pozwalają przekroczyć współczesny niepokój rywalizacyjny pomiędzy wiarą i rozumem: „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłwić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela”³⁷. Z tego względu słusznie uważa, że nie można mówić o „rywalizacji” ale o „wzajemności przenikania” oraz specyfiki przestrzeni działania każdej z nich³⁸.

Dowartościowanie rozumu nie może wiązać się z przecenieniem go lub jedynie zawężeniem do areligijnego racjonalizmu. Z drugiej strony nie można także wiary sprowadzić do poziomu filozoficznych dywagacji czy teorii. Obie skrajności są niebezpieczne zarówno dla rozumu, jak również dla wiary. Dążenie do prawdy, a także próby odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji i ostatecznego przeznaczenia, świadczą o racjonalnej otwartości człowieka. Są także dowodem istniejącej w nim przestrzeni sięgającej rzeczywistości niewytłumaczalnej naturalnymi siłami umysłu. Z tego względu Jan Paweł II sięgając do Pisma Świętego, św. Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Dionizego Areopagity, św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury, a przede wszystkim nieprzemijająco aktualnej myśli św. Tomasza z Akwinu³⁹, potwierdza wniosek św. Augustyna: „Sama wiara nie jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli. (...) Każdy kto wierzy, myśli – wierząc myśli i myśląc wierzy. (...) Wiara jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje”⁴⁰.

³⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (FR), Rzym 14.09.1998, 9-15.

³⁷ Tamże 16.

³⁸ Por. tamże 17.

³⁹ Por. tamże 37-44.

⁴⁰ Tamże 79. Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963.

Należy zatem stwierdzić, że analiza relacji rozumu do wiary dotyczy przedmiotu wiary oraz zakresu możliwości poznawczych. W obu przypadkach mówiąc o relacji człowieka do Boga spotykamy się z ograniczeniami. Bóg w swojej istocie jako przedmiot wiary pozostaje dla człowieka niepoznawalny w doświadczeniu ziemskim ale także zdolności umysłowo-poznawcze człowieka nie posiadają możliwości nieograniczonych. Jest to ciemność umysłu, o której mówi św. Jan od Krzyża⁴¹. Nie może zatem umysł człowieka odrzucać przedmiotu poznania tylko dlatego, że jest on niepoznawalny w pełni. Nie można kwestionować faktu dlatego, że nie jest całkowicie dostępny umysłowi ludzkiemu. Niestety jest błąd, który współczesna cywilizacja zaczyna popełniać, a jest to wynik racjonalizmu oraz empirycznego pragmatyzmu.

Drugi problem, równie istotny dotyczy sposobu oddziaływania łaski wiary na sferę umysłowo-poznawczą człowieka. Jak już zostało stwierdzone, jest to proces, który rozwija się wraz z sukcesywnym otwieraniem się człowieka na prawdę. Należy podkreślić, że objawienie w swoich dwóch rodzajach, tj. naturalne poprzez stworzenie oraz nadprzyrodzone, wskazuje na sposób poznawczy człowieka. W podjętym zagadnieniu bardzo istotny jest wymiar podmiotowy wiary. Możliwe jest zatem poznanie Boga na podstawie stworzonej natury. Druga droga jest poznaniem poprzez współdziałanie łaski wiary oraz umysłu człowieka. Św. Tomasz charakteryzował wiarę od strony człowieka jako „akt umysłu, akceptującego prawdę na rozkaz woli poruszonej łaską Boga”⁴². Możemy zatem mówić o dialogicznym i responsorycznym wymiarze wiary, który podkreśla nauka soborowa⁴³.

⁴¹ Por. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* (NC), w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, 5, 2. Święty z Fontiveros ujmuje tę prawdę następująco: „A lo cual se responde que por dos cosas es esta divina Sabiduría no sólo noche y tiniebla para el alma, mas también pena y tormento: la primera es por la alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y afflictiva, y también oscura”. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w Dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków, 1990, s. 62-141.

⁴² STh II-II, q. 2, a. 9.

⁴³ Por. KO 5. Niezwykle istotne są słowa nauki Kościoła w tym względzie: „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16,26, por. Rz 1,5,2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego»

Pozostaje jednak kwestia niezwykle ważna dotycząca przedmiotu wiary oraz sposobu oddziaływania Boga na władzę umysłowo-poznawczą człowieka. Teologalna cnota wiary oparta na łasce uświęcającej należy do porządku nadprzyrodzonego. Idąc za myślą św. Tomasza z Akwinu, a także św. Jana od Krzyża, znajdujemy ich zgodność opinii co do oddziaływania jej na duchową władzę umysłowo-poznawczą⁴⁴. Ten ostatni jednak rozbudowuje schemat wyróżniając poznanie: naturalne i nadprzyrodzone. Nadprzyrodzone dzieli na: poznanie pojęć cielesnych oraz duchowych, z których pierwsze dokonuje się przy pomocy zmysłów cielesnych zewnętrznych i wewnętrznych. Pojęcia duchowe w ujęciu św. Jana od Krzyża posiadają dwie kategorie. Pierwsza z nich to wyodrębnione i szczegółowe i zawierają: widzenia, objawienia, słowa i uczucia duchowe. Druga kategoria to pojęcia duchowe niewyraźne, ciemne i ogólne, które zawierają kontemplację⁴⁵.

R. Garrigou Lagrange właściwie nie zajmuje się wyjaśnieniem wpływu cnoty teologalnej wiary. Stwierdza jedynie różnicę jaka zachodzi pomiędzy niewierzącym i wierzącym, porównując do uzdolnionego muzycznie i nie posiadającego takich zdolności, którzy słuchają symfonii Beethovena. Jest to bardzo ciekawe nawiązanie do dzieła H. Ursa von Balthasara *Die Wahrheit ist symphonisch*. Powołuje się także na o. Lacoradaire mówiącego o przenikającym umysł świetle wiary⁴⁶. L. Bustince oraz M. Chmielewski w podręcznikowym opracowaniu duchowości katolickiej wskazują na jej charakter „wlany” Oznacza to, że różni się istotowo od łaski uświęcającej ale jest „udoskonaleniem działań władz duszy” (...) „daje wewnętrzną moc dla spełnienia aktu

i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał «wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie». Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala”.

⁴⁴ Por. STh. I, q. 79, aa. 6-11; PD 26, 5, 14-15, 14.

⁴⁵ Por. DGK II, 10.

⁴⁶ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 58-59.

nadprzyrodzonego”⁴⁷. Mamy zatem do czynienia z podkreśleniem kierunkującego i usprawniającego działania łaski wiary. Można także określić działanie tej cnoty jako nadprzyrodzone uzdolnienie umysłu człowieka na drodze poznawczej⁴⁸. Jednocześnie należy stwierdzić, że wiara leży u samych fundamentów życia i dynamiki duchowej człowieka. Mimo, że kończy się ona dla człowieka wraz z końcem jego życia (por. 1Kor 13,2), to rozwój świętości jako dążenie do zjednoczenia z Bogiem związany jest z Jego poznawaniem i wybieraniem.

3. Konieczność oczyszczania rozumu w procesie rozwoju duchowego człowieka

Dynamiczny rozwój życia duchowego domaga się usuwania wszystkiego co znajduje się i może stanowić przeszkodę w dążeniu człowieka do zjednoczenia z Bogiem⁴⁹. Już na wstępie należy podkreślić, że problem ten znajduje się po stronie podmiotu życia duchowego czyli człowieka, a nie po stronie przedmiotu, którym jest Bóg będący samą Prawdą, czystym Pięknem oraz pełnią Miłości. Proces oczyszczeń (taki termin przyjmowany jest na gruncie teologii duchowości), jest konieczny ze względu na dysharmonię, którą wprowadził grzech pierworodny oraz dziedziczone przez każdego człowieka jego skutki. Drugim powodem jest doskonałość Boga⁵⁰. Samo dotknięcie przyczynowości oczyszczeń wprost wskazuje na ich dwukierunkowy charakter. Nie można przyjąć pojmowania oczyszczenia jedynie na poziomie działania człowieka. Taki charakter określa się jako oczyszczenia czynne. Jest ono niewystarczające, ponieważ zawężenie jedynie do tej przestrzeni jest pewną próbą samozbawienia człowieka. Samozbawienie natomiast sprawia pozory, że cały proces odkupieńczo-zbawczy Jezusa

⁴⁷ Por. L. Bustince, M. Chmielewski, *Duchowość życia teologalnego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, [red.] W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak, Lublin 1993, s. 115-116.

⁴⁸ Por. KO 5.

⁴⁹ Por. NC II, 5, 1.

⁵⁰ Por. H. Wejman, *Oczyszczenie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, [red.] M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 594.

Chrystusa jest niekoniecznym⁵¹. Czynne oczyszczenie jest współpracą człowieka z łaską Bożą ale uwidacznia się w zdecydowanej aktywności człowieka. Nie można jednak dojść do nadprzyrodzonego celu jedynie siłami naturalnym. Z tego względu konieczne jest przejęcie inicjatywy przez Boga, na którą człowiek nie tylko przyzwala ale zgadza się w sposób całkowity. Te oczyszczenia na gruncie teologii duchowości przyjmują nazwie „biernych”⁵². Reasumując, ogólnie należy stwierdzić, że teologia sanjuanistyczna określając ten wyodrębnia dwuetapowość i używa określeń „noc zmysłów” oraz „noc ducha”, wyróżniając następujące etapy: czynne oczyszczenie zmysłów, czynne oczyszczenie ducha, bierne oczyszczenie zmysłów, bierne oczyszczenie ducha⁵³.

W sposób bezpośredni możemy mówić o oczyszczeniu rozumu w dwóch fazach, tj. czynnego oczyszczenia ducha biernego oczyszczenia ducha.

Zajmując się pierwszym etapem, R. Tichy w swojej publikacji *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux* wskazuje, że ten mistrz życia duchowego mówiąc o ciemnościach rozumu mówi o konieczności poznawanie siebie. Jest to podstawa, która pozwala odkrywać rozumowi prawdę zarówno o sobie, jak również o wielkości Boga. Nędza człowieka a zarazem jego godność rozpoznawalna jest w odniesieniu do Boga i prowadzi do postawy pokory będącej warunkiem dążenia do zjednoczenia z Nim⁵⁴.

⁵¹ Por. W. Johnston, *Mystical Theology*, Maryknoll, New York, 1995, s. 100-112; S. Witek, *Mistyka Dalekiego Wschodu w ujęciu buddyizmu (Zen)*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, [red.] W. Słomka, Lublin 1980, s. 29-39;

⁵² Por. J. Aumann, *Spiritual Theology*. Londyn 1980, s. 177-207; W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 156-173; D. Knowles, *What is Mysticism?*, Londyn 1968, s. 45-51; S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 263-304.

⁵³ Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 157-189; H. Wejman, *Oczyszczenie*, dz. cyt., s. 594-597.

⁵⁴ Por. R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Kraków 2011, s. 204-221. Autor przytacza następujące słowa św. Bernarda: „W ten więc sposób wasze samopoznanie będzie krokiem ku poznaniu Boga; stanie się On dla nas widzialny zgodnie z tym, jak Jego obraz będzie się w nas odnawiał. Wy zaś, wpatrując się z ufnością w chwałę Pana, z twarzą odkrytą, będziecie się przemieniali na ten sam obraz, coraz bardziej jaśniejąc, dzięki działaniu Ducha Pańskiego”

Podkreślenie konieczności poznawania siebie jest bardzo znaczące dla rozwoju duchowego człowieka w przestrzeni jego umysłowości ale niezbędne staje się wskazanie konkretnych elementów. Dokonuje tego R. Garrigou-Lagrange, zajmując się wprost problemem czynnego oczyszczenia umysłu. Zraniony grzechem pierwotnym umysł człowieka posiada ukierunkowanie na prawdę. Może jednak ulec skłonności koncentracji na rzeczach doczesnych w oderwaniu od Boga, czyli zajmuje się częścią prawdy uznając ją za pełnię⁵⁵. Św. Jan od Krzyża podkreśla konieczność wyzbycia się pojmowań cząstkowych (*aprehensiones particulares*)⁵⁶. Skłonność do błędu prowadzi do zaślepienia umysłowego. Inną przeszkodą jest ciekawość. Św. Tomasz z Akwinu z kolei wskazuje na jej zgubne działanie⁵⁷. Zagubienie w nagromadzonych i poznawanych rzeczach sprawia, że najważniejsze z nich tracą swoje znaczenie. Główną przeszkodą jest pycha intelektualna, z której rodzi się nieroztropność, gwałtowność, upór aż do *coecitas mentis* (zaślepienia umysłu)⁵⁸.

Tę opinię podziela ks. prof. S. Urbański, podkreślając nadto wpływ nieuporządkowanej sfery poznawczej na pamięć człowieka. Jest to oczyszczenie, które odwołuje się do relacji poznawczej zmysłowo-intelektualnej⁵⁹. Zgodnie jednak z mistrzem mistyki św. Janem od Krzyża, koncentruje swoją uwagę na oczyszczeniu woli, posiadającej większe znaczenie w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem.

Centrum oczyszczenia umysłu człowieka stanowi „noc ducha”. Mistyk z Fontiveros stwierdza, że osiągnięcia rozumu mogą być tylko przeszkodą. Na tym etapie rozwoju człowieka nawet nie może on być skutecznym środkiem. Jediną drogą jest „czysta wiara” (*pureza de fe*)⁶⁰. Aby wskazać na drogę poznania, którą jest kontemplacja jako najwyższe poznanie Boga przekraczające zdolności naturalne rozumu, odwołuje się do Pseudo-Dionizego Are-

⁵⁵ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 309-310.

⁵⁶ Por. NC II, 8, 2.

⁵⁷ Por. STh II-a II-ae, q. 167, a. 1.

⁵⁸ Por. tamże, II-a II-ae, q. 15; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 313.

⁵⁹ Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, dz. cyt., s. 165-166.

⁶⁰ Por. DGK II, 8, 3.

opagity, który z kolei określa ją jako „promień ciemności” (*rayo de tiniebla*)⁶¹. Św. Jan od Krzyża pisze, że: „Jasne jest przeto, że rozum, aby mógł złączyć się z Bogiem musi oślepnąć dla wszystkich ścieżek, po których iść może”⁶². Oczyszczenie z naturalnego światła⁶³, sprawia, że staje się on wolny i czysty by uczestniczyć w Mądrości Boga⁶⁴. Oślepiająca wiara i przygotowująca człowieka do zjednoczenia z Bogiem, przekraczającego możliwości człowieka, prowadzi do właściwego przeobstwienia w miłości⁶⁵. Wiara oczyszczająca rozum przygotowuje do pełni w doświadczeniu eschatologicznym gdzie jej miejsce zajmie miłosne widzenie⁶⁶.

Analiza teologii mistycznej w tym względzie wskazuje bardzo jasno, że w „biernej nocy ducha” mamy do czynienia z walką, którą O. Maria Eugeniusz porównuje do cierpień z Getsemani⁶⁷. Cechą charakterystyczną tego doświadczenia oczyszczającego jest jego wyrazistość, ciągłość, uległość i posłuszeństwo Duchowi Świętemu. Dar umiejętności pozwala odrywać się od wszystkiego co od Boga oddala, dar bojaźni pozwala przeciwstawić się pokusom, dzięki darowi męstwa człowiek przyjmuje cierpienia ze względu na wierność woli Bożej, dar mądrości rozwija nienasycone pragnienie. Na gruncie rozumu mamy do czynienia nie tylko z usunięciem przeszkód ale następuje oczyszczenie motywów i ukierunkowanie na Boga jako jedyną Prawdę. Inicjatywę przejmuje jednak wola, która przyjmuje niepoznawalny przedmiot wiary⁶⁸.

⁶¹ Tamże, 8, 6.

⁶² Tamże. Dosłowne stwierdzenie św. Jana od Krzyża jest następujące: „Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las endas que él puede alcanzar para unirse con Dios”

⁶³ Por. NC II, 9, 3.

⁶⁴ Por. NC 12, 4; M. Zawada, *Rola cnót teologalnych na drodze zjednoczenia z Bogiem*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, [red.] J. W. Gogola, Kraków 2000, s. 214-216.

⁶⁵ Por. DGK II, 9.

⁶⁶ Por. tamże; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 740-743.

⁶⁷ Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1982, s. 488-489.

⁶⁸ Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, dz. cyt., s. 177-189.

Streszczenie

Problem wiary oraz uczestnictwa w jej rozwoju umysłu ludzkiego, należy zasadniczych na gruncie teologii duchowości i mistyki chrześcijańskiej. Umysł jako fundamentalna władza duchowa w strukturze człowieka, prowadzi go w kierunku prawdy o sobie, świecie i Bogu. Nie wystarczy jednak jego naturalna siła. Nadprzyrodzona cnota wiary usprawnia jego działanie na drodze przyjęcia prawd nieoczywistych. Obok poznania empirycznego oraz racjonalnego mamy do czynienia w relacji rozum-wiara z poznaniem kontemplacyjnym. Poznanie umysłowe musi jednak być poddawane na drodze rozwoju ku zjednoczeniu z Bogiem oczyszczeniu czynnemu oraz biernemu. W procesie tym jednak pozostaje w ścisłej relacji w stosunku do woli człowieka.

Summary

The problem of faith and the participation of human mind in its development is one of the essential issues of spiritual theology and Christian mysticism. The mind as the fundamental spiritual power in the structure of man leads him towards the truth about himself, the world and God. However, the natural power is not enough. The supernatural virtue of faith assists the human mind in accepting inevident truths. Apart from the empirical and rational cognition, in the mind-faith relation there is also the contemplative cognition. However, on the way of growth towards union with God, the intellectual cognition must undergo a process of active and passive purification. In this process it is in a close relationship with human will.