

Ks. STANISŁAW URBAŃSKI

KONTEMPLACJA WLANA

Kontemplacja wlana jako najwyższy stan duchowy życia ludzkiego na ziemi jest rodzajem modlitwy. Dzięki niej dusza zostaje podniesiona na wyższy poziom łączności z Bogiem, przy równoczesnym nie zatraceniu swoich możliwości poznawczych i wolitywnych, które aktywizuje w nowych postaciach, i z większym jeszcze natężeniem. Człowiek obdarzony kontemplacją osiąga w wybitnym stopniu nadprzyrodzone pojmowanie dzieł Bożych, które przewyższa wszelkie osiągnięcia zdobywane rozumowaniem dyskursywnym, a nawet intuicyjnym. Słowami św. Jana od Krzyża, mistrza kontemplacji, można o niej powiedzieć: „Jest ona pełna słodyczy, gdyż jest to mądrość miłości, bo miłość jest tu mistrzynią. Jest ona pełna słodyczy dla rozumu, gdyż Bóg udziela mu poznania i zrozumienia przez miłość. Jest również pełna słodyczy dla woli, gdyż wlewa się do duszy przez miłość, miłość zaś woli ma swe podłoże” (por. 27,5).

Prowadzi ona człowieka do zjednoczenia z Bogiem, które pełnię osiągnie dopiero w życiu wiecznym. Nic też dziwnego, że ten rodzaj modlitwy zajmował i nadal zajmuje czołowe miejsce w literaturze ascetyczno-mistycznej, zwłaszcza od przełomu XIX i XX wieku. W tym okresie we Francji rozpoczęła się żywa dyskusja nad nauką mistyczną, do której włączyły się ośrodki teologiczne innych krajów. Również i polscy teolodzy XX-lecia międzywojennego na łamach krajowych czasopism aktywnie podejmowali zagadnienie kontemplacji wlanej. Dlatego niniejszy artykuł ma na celu ukazanie doktryny kontemplacji wlanej

polskich autorów tegoż okresu. Najpierw omówimy problem powołania do kontemplacji, potem jej naturę streszczającą to przedziwne spotkanie z Bogiem, w końcu jej stopnie.

1. POWOŁANIE DO KONTEMPLACJI

Podejmując kwestię wezwania do kontemplacji, zachodni pisarze ascetyczni XX-lecia międzywojennego odróżniają powołanie ogólne i odległe od indywidualnego i bezpośredniego¹. Nie wszyscy jednak przyjmują istnienie pierwszego z nich².

Dlatego autorzy tego okresu, podejmujący to zagadnienie zgrupowali się wokół trzech opinii:

1. Przedstawiciele pierwszej głosili, że wszyscy ludzie otrzymali powszechne, ogólne i dalsze powołanie do kontemplacji wlanej. Jest ona normalnym rozwojem życia łaski i jest konieczna do osiągnięcia doskonałości. Na drodze postępu życia wewnętrznego oczyszczenie duszy staje się całkowite dopiero przez oczyszczenie bierne, które należy już do porządku mistycznego. Stąd wniosek, iż życie wewnętrzne nie może osiągnąć pełnego postępu inaczej, jak tylko przez życie mistyczne. (Garrigou-Lagrange, Joret, Arintero, Saudreau, Louismet, Guibert).

2. Przeciwna teoria twierdziła, że stan habitualny kontemplacji wlanej jest czymś nadzwyczajnym, darem, który nie wszystkim bywa udzielony i że można dojść do doskonałości bez kontemplacji (Poulain, Meynard, Fargas, Maumigny).

3. Trzecia opinia, pośrednia, jednoczy niektóre elementy z obydwu poprzednich teorii (Waffelaert, Maritain, Bainvel, Gabriel od św. Marii Magdaleny)³.

¹ Por. J. Arintero, *Qestiones misticas*, Salamanca 1920, 248 - 286; Garrigou-Lagrange, t. 2, 320; K. Gołębiewski, Czy kontemplacja wlanej jest konieczna do doskonałości? *Homo Dei*, 6 (1937), nr 2, 128 - 134; L. Gougaud, *La theoria dans la spiritualite medievale*, *Revue d'ascétique et de mystique*, 3 (1922), 381 - 394; J. Guibert, *Etudes de theologie mystique*, Toulouse 1930, 113; R. Kostecki, *Wzniosłość i wartość życia kontemplacyjnego*, w: *Mater Spiritualium*, Kraków 1974, 253 - 254.

² Szczegółowo z zapatrywaniami poszczególnych autorów na temat powołania do kontemplacji wlanej zapoznaje artykuł J. Guiberta, *L'appel a la contemplation infuse: tradition et opinion*, *RAM*, 8 (1927), 225 - 248, 337 - 394; por. J. Andrasz, *Wstęp*, w: A. Saudreau, *Ideał duszy gorliwej*, Kraków 1936, 12 - 16; J. Puchalik, *Na czym polega istota świętości*, *Głos Karmelu*, 5 (1931), 161 - 166; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1928, t. 2, 732 - 742.

³ Por. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, 513 - 515; R. Garrigou-Lagrange, *La contemplation dans l'école dominicaine*, w: *Dictionnaire de spiritualite ascétique et mystique*, 1953, t. 2, col. 2075; J. Guibert, *Theologia dz. cyt.*, 384; J. Puchalik, *Na czym polega dz. cyt.*, 168 - 169; S. Swierzawski, *I. Garrigou-Lagrange, Trzy okresy życia wewnętrznego*, (rec), *Ateneum Kapiańskie* 1961, Tanquerey, *Zarys dz. cyt.* 732 - 742.

Problem ten w polskiej literaturze teologicznej nie znalazł specjalnego zainteresowania. Niemniej poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: czy wszyscy są powołani w sposób ogólny i odległy do kontemplacji wlanej, nie wydaje się bezcelowe. Można bowiem doszukać się tekstów, które pozwalają wnioskować o stanowisku polskich teologów, jakie zajmują wobec tego zagadnienia.

Polscy autorzy starają się wykazać, że życie mistyczne jest normalnym rozwojem życia wewnętrznego⁴. Źródłem życia wewnętrznego jest łaska uświęcająca i wsparte o nią życie cnót teologicznych oraz darów Ducha Św. Jeśli ten organizm nadprzyrodzony dojdzie do pełnego rozwoju w duszy człowieka, wówczas Bóg przenosi ją w stan bierny, czyli mistyczny. Stąd życie mistyczne ma to samo źródło, co i zwykle życie wewnętrzne. Dlatego, twierdzą autorzy, są powołani do niego wszyscy będący w stanie łaski uświęcającej, która jak w zarodku zawiera w sobie wszystko, co jest potrzebne do takiego rozkwitu życia duchowego⁵.

Opóźnienie czy niedorozwój duchowy jest powodowany zwykle winą podmiotu. Ks. J. Puchalik widzi ją w obecnym stanie człowieka, który z powodu natury zepsutej grzechem, namiętnościami nie jest zdolny dojść do kontemplacji wlanej. Ponadto autor wylicza różne przeszkody zewnętrzne i wewnętrzne, jak:

- 1) ciągłe zajmowanie się czynnościami zewnętrznymi,
- 2) zbytne przywiązanie do stworzeń, do upodobań osobistych,
- 3) różne trudności wypływające z natury psychofizycznej lub zdrowotnej⁶,
- 4) nieumiejętność modlenia się, czy brak odpowiedniej wiedzy,
- 5) troskę o bliźnich lub misję pracy apostołskiej nad ich zbawieniem, które uniemożliwiają realizację kontemplacji.

A z drugiej strony, kontemplacja, zwłaszcza ta trwająca dłuższy czas, stanowi przeszkodę w wypełnianiu tej misji⁷. Tak szerokie potraktowanie przez ks. J. Puchalika przeszkód w osiągnięciu kontemplacji,

⁴ „...kontemplacja wлана... jest tylko wyższą formą życia nadprzyrodzonego, będącą zwykłym kresem pełnego i wspaniałomyślnego życia miłości...” — Karmelita bosy, *Stosunek kontemplacji do doskonałości*, *Głos Karmelu* 12 (1938), nr 7, 276; por. J. Puchalik, *Na czym polega dz. cyt.*, 166; J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1934, t. 2, 36.

⁵ Por. A. Bielenin, *Życie mistyczne w Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1937, 150; K. Gołbiewski, *Problem powołania do kontemplacji u św. Alfonsa Liguori*, *Ate-neum Kapłańskie*, 24 (1938), 223 - 224; Karmelita bosy, *Istota doskonałości moralnej wg św. Teresy od Jezusa*, *Głos Karmelu*, 12 (1938), nr 2, 69; tenże: *Stosunek dz. cyt.* 276; J. Puchalik, *Zarys ascetyki i ascetyka ogólna*, *Zduńska Wola 1936*, 271 i 291; S. Swierzawski, *Błąd rozumienia świętości*, *Verbum*, 1937, 57; Woroniecki, *Pełnia*, dz. cyt., t. 2, 35 - 36; A. Zychliński, *Życie wewnętrzne*, w: *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań 1958, 465; Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, col. 2075; Tanquerey, *Zarys*, dz. cyt., 732 - 733.

⁶ Por. *Zarys*, dz. cyt., 274 - 275; tenże: *Na czym polega dz. cyt.*, 166 - 167; por. Zychliński, *Życie dz. cyt.*, t. 2, 739.

⁷ Por. Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 293 - 294.

nawet przez dusze będące już na odpowiednim stopniu doskonałości, nasuwa równocześnie pytanie: o ile jego nauka jest oryginalna?

Trzeba powiedzieć, że doktryna o przeszkodach wypływających z uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych danej osoby jest powszechną doktryną pisarzy ascetycznych. Pominąwszy tradycję, piszą o nich teologowie omawianego okresu, jak np. A. Tanquerey⁸.

Chociaż Bóg w rozkwicie tego organizmu nadprzyrodzonego, jaki wszyscy otrzymali na chrzcie św. może przenieść duszę w stan bierny i prowadzić ją według swego upodobania, to jednak w rzeczywistości są dusze, które na ziemi nie dochodzą do kontemplacji wlanej i to nie ze swej winy⁹. Polscy autorzy, wychodząc z założenia, że Pan Bóg jest wolny w rozdawnictwie łask, a swoje prowadzenie dostosowuje do usposobienia pojedynczych dusz¹⁰, twierdzą, że kontemplacja nie jest wyłącznym środkiem do doskonałości¹¹, którą można również osiągnąć innymi sposobami¹². Toteż z woli Bożej, pisze ks. J. Puchalik, jedni dochodzą do niej drogą zwyczajnych modlitw¹³, inni przez:

- a. ćwiczenie się w cnotach, nawet heroiczych,
- b. gorliwość w służbie Bożej, w której człowiek zapomina o sobie,
- c. poprzez rozmaite cierpienia połączone z cierpliwością i dziecięcą miłością Boga,
- d. znoszenie wszelkich prześladowań, poniżeń itd. na wzór Zbawiciela cierpiącego, ukrzyżowanego,
- e. przez korzystanie z sakramentów świętych, zwłaszcza Pokuty i Komunii św.¹⁴

Stanowisko to polscy autorzy popierają nauką wielu mistrzów życia wewnętrznego. Najpierw odwołują się do doktryny św. Teresy z Awili. Święta przyjmuje, że Bóg ze względu na słabość natury ludzkiej wprowadził wiele dróg prowadzących do Niego¹⁵. Drogę łask mistycznych wprowadził dla dusz prawdziwie wspaniałomyślnych, bo chociaż mówi, że kontemplacja jest łaską, której Bóg udziela „kiedy chce i jak chce, nie zważając ani na długość czasu, ani na wielkość uprzednich zasług”¹⁶,

⁸ Por. Zarys dz. cyt., t. 2, 738; por. Bochenek, Zarys dz. cyt., 514.

⁹ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 151; A. Rozwadowski, Życie wewnętrzne według nauki i życia św. Magdaleny Zofii Beret, Poznań 1936, 85; Puchalik, Zarys dz. cyt., 274; Zychliński, Życie dz. cyt., 467; por. Bochenek, Zarys dz. cyt., 514; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 738.

¹⁰ Por. Zychliński, Życie dz. cyt., 467; por. Bochenek, Zarys dz. cyt., 514.

¹¹ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 151; J. Woroniecki, Wstęp, w: św. Teresa od Jezusa, Droga doskonałości, Poznań 1934, XXV; por. Bochenek, Zarys dz. cyt., 515.

¹² Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 151; Zychliński, Życie dz. cyt., 467.

¹³ Por. Zarys dz. cyt., 293; por. Woroniecki, Pełnia dz. cyt., t. 2, 37.

¹⁴ Por. tamże; tenże: Na czym polega dz. cyt., 169 - 170.

¹⁵ Por. Karmelita bosy, Stosunek dz. cyt., 216; Woroniecki, Wstęp, dz. cyt., XXV.

¹⁶ Por. św. Teresa od Jezusa, Droga doskonałości, w: Dzieła, wyd. zbiorowe. Z hiszpańskiego przełożył i tłumaczył ks. bp. H. Kossowski. Przejrzał i uzupełnił według hiszpańskiego krytycznego wydania dzieł św. Teresy O. Bernard od Matki

to jeszcze mocniej podkreśla, że Bóg szanuje wolę człowieka i o tyle sobie odda, o ile człowiek oddany jest Jemu¹⁷. Oddanie się Bogu to najdoskonalsza zgodność woli człowieka z wolą Bożą, co jednak — jak pisze Karmelita bosa — jest bardzo trudne¹⁸. Nie wszystkie dusze zdolne są do tego, dlatego nie wszystkie dochodzą do najwyższych stanów kontemplacji¹⁹. Można zatem przypuszczać, że praktyka cnót, czyli asceza, należy do życia kontemplacyjnego w charakterze dyspozycji. Nie chce przez to św. Teresa powiedzieć, że przygotowanie ze strony człowieka jest konieczne do jej otrzymania, ponieważ Bóg nie jest zobowiązany udzielić tego daru, jak np. jest w pewnym sensie zobowiązany dać człowiekowi żywot wieczny, jako zapłatę za wierne przestrzeganie Jego przykazań²⁰. Św. Teresa zachęca do kontemplacji dlatego, że jest to, jej zdaniem, najkrótsza droga do doskonałości, a gdyby nawet daru kontemplacji Bóg nie udzielił duszy, bo to są Jego dobra, których udziela kiedy chce i komu chce, to już samo przygotowanie do niej prowadzi do doskonalszego zjednoczenia się woli człowieka z wolą Bożą²¹.

Podobnie uczy św. Alfons Liguori. Jego stanowisko przedstawił ks. K. Gołębiowski w artykule pt. *Problem powołania do kontemplacji u św. Alfonsa Liguori*²² w związku z ukazaniem się książki O. Keuscha pt. *Die Aszetik des Hl. Alfonso*²³ i publikacji R. Garrigou-Lagrange na łamach *La Vie Spirituelle* pt. *La spiritualité de St. Alfonso de Liguori — Rapports de l'Asotique et de la Mystique*²⁴. Z tekstów nauki św. Alfonsa²⁵ wynika, zdaniem ks. K. Gołębiowskiego, że zjednoczenie bierno nie jest konieczne do doskonałości, wystarczy tylko zjednoczenie czynne. Polega ono na doskonałym zgodzeniu się z wolą Bożą i takie zjednoczenie jest potrzebne²⁶. W oparciu o tę naukę teolog Zakonu OO. Redemptorystów polemizuje z R. Garrigou-Lagrange'em, dowodząc, że nauka św. Alfonsa w tym punkcie spornym nie uzasadnia jego teorii. Liguoriemu

Bożej, Karmelita bosa, Kraków 1939 - 1944, t. 3, 140; tenże: *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła dz. cyt.*, t. 2, 101; tenże: *Życie wewnętrzne*, w: *Dzieła dz. cyt.*, t. 1, 493 - 494.

¹⁷ Por. Karmelita bosa, *Stosunek dz. cyt.*, 273 - 274; Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 275 - 276; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 467.

¹⁸ Por. *Stosunek dz. cyt.*, 273; por. Bochenek, *Zarys dz. cyt.*, 514; św. Teresa, *Księga fundacji*. Tł. z hiszp. Bp H. Kossowski, w: *Dzieła*, Kraków 1943, t. 4, 68.

¹⁹ Por. Karmelita bosa, *Stosunek dz. cyt.*, 217 - 218; por. św. Teresa, *Życie dz. cyt.*, t. 1, 206.

²⁰ Por. Karmelita bosa, *Stosunek dz. cyt.*, 274; por. św. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 119.

²¹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 151; Karmelita bosa, *Stosunek dz. cyt.*, 217 i 274; Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 276; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 468; Por. św. Teresa, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 140 i 146; tenże: *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 101; tenże: *Życie dz. cyt.*, t. 1, 483 - 494.

²² *Ateneum Kapiańskie*, 24 (1938), 221 - 224.

²³ Freiburg 1924.

²⁴ 1927.

²⁵ Por. *Praxis Confessani, Romae* 1921, 136 nn.

²⁶ Por. *Problem dz. cyt.*, 231; por. Bochenek, *Zarys dz. cyt.*, 514.

chodzi o doskonałość najwyższą, która polega na pełnym oczyszczeniu człowieka z woli własnej i zmysłowości, a równocześnie na przemianie „starego” człowieka w „nowego”. Doskonałość tę można osiągnąć bez kontemplacji wlanej — przy pomocy łaski Bożej. Gdyby — pisze autor — św. Alfons uważał niższe stany kontemplacji za konieczne do świętości, to w takim razie zwykła łaska Boża nie mogłaby dokonać przemiany „starego” człowieka. Zwykła łaska Boża wystarczy, by duszę oczyścić i przebóstwić, ponieważ zjednoczenie z Bogiem polega na zjednoczeniu woli własnej z wolą Bożą, a nie na zachwytach, ekstazach, przemianach wewnętrznych²⁷.

Z kolei św. Alfons mówiąc o oschłościach, miał na myśli oschłości czynne i bierne, ale wcale nie oznacza to, że uważał oschłości bierne za konieczne do świętości. Oczyszczenia są konieczne, ale wystarczają czynne, te które są czymś powszechnym w życiu wewnętrznym i mogą wykazywać pewne analogie z oczyszczeniami biernymi²⁸.

W ten sposób autor wykazał, że św. Alfons uważa, iż bez kontemplacji wlanej człowiek może dojść do doskonałości²⁹. Swoje poglądy ks K. Gołębiewski zaprezentował jeszcze w recenzji książki hiszpańskiego karmelity o Chryzogenusa, ukazując jego naukę jako przeciwstawną poglądom R. Garrigou-Lagrange’a.

Ten ostatni autor uważa, że oczyszczenie duszy jest całkowite dopiero dzięki oczyszczeniom biernym³⁰. Tymczasem — twierdzi ks. K. Gołębiewski za o. Chryzognusem, że jeżeli dusza będzie pracować nad sobą, będzie się oczyszczać, to powoli dojdzie do zjednoczenia z Bogiem. Oczyszczenie to polega na wyrzeczeniu się dobrowolnym grzechu powszedniego, dobrowolnych niedoskonałości, na umartwianiu, czyli oderwaniu się całkowitym od dóbr doczesnych wraz z zaparciem się samego siebie. A więc jest to oczyszczenie czynne. Wobec tego do zjednoczenia biernego wystarczy zjednoczenie czynne duszy, które ją połączy z Bogiem³¹.

Przeprowadzona analiza nauki polskich teologów o wezwaniu do kontemplacji wlanej, mimo mglistości i nieprecyzyjności tej doktryny, dowodzi, że autorzy tacy, jak: ks. A. Bielenin, A. Rozwadowski, Karmelita bosy, J. Woroniecki i A. Żychliński przychylali się do teorii trzeciej. Doktryna tej opinii głosi, że kontemplacja jest normalnym przedłużeniem życia wewnętrznego oraz, że nie wszystkie dusze są do niej powo-

²⁷ Por. Problem dz. cyt., 236 - 239; por. Puchalik, Zarys dz. cyt., 276.

²⁸ Por. Problem dz. cyt., 242 - 243.

²⁹ Por. tamże; por. Bochenek, Zarys. dz. cyt., 514.

³⁰ Por. Trzy okresy życia wewnętrznego, Poznań 1962, t. 2, 321; tenże: La contemplation dz. cyt., col. 2075.

³¹ Por. Czy kontemplacja wlane jest konieczna do doskonałości?, Homo Dei, 6 (1937), nr 2, 193.

łane³². Wprawdzie autorzy ci nie polemizowali z różnymi teoriami, ale umiejętnie wybrali niektóre prawdy z dwóch pierwszych opinii. Zatem ich doktryna, dojrzała w kontekście sporów pisarzy zachodnich, wydaje się wnioskiem własnych przemyśleń, przy czym stawia ich w rzędzie oryginalnych pisarzy ascetycznych swojej epoki. Stanowisko to potwierdza fakt, że polscy autorzy zajmują się kontemplacją dopiero w drugiej połowie lat trzydziestych, a więc pod koniec już szeroko rozwiniętej polemiki odnośnie do tego problemu, kiedy dochodziło coraz bardziej do głosu stanowisko pośredniej teorii.

Już w roku 1928 była przetłumaczona książka A. Tanquereya *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, w której autor podejmuje próbę zbliżenia tych przeciwnych opinii. Nie ulega wątpliwości, że ta pozycja jest znana polskim autorom, lecz samo przemilczenie tego dzieła w ich twórczości nie przynosi im chwały. Natomiast fakt przyswajania sobie nowych tez, które w przyszłości spotkają się z powszechnym uznaniem, świadczy o głębokim przemyśleniu ich sensowności.

Trzeba zaznaczyć, że polscy autorzy nie zabierali głosu autorytatywnego w zagadnieniu dyskutowanym. Jednakże pragnęli zapoznać czytelników z tym problemem. Teorię powołania najbardziej wnikliwie przedstawił ks. J. Puchalik, szeroko omawiając dwie opinie przeciwne zarówno w oparciu o naukę tradycyjną jak również pisarzy współczesnych. Powoływał się na św. Teresę z Awila, św. Jana od Krzyża, św. Alfonsa Liguori, św. Franciszka Salezego, Alwareza de Paz, a także na R. Garrigou-Lagrange'a i A. Tanquereya.

Szkoda, że autor ograniczył się do zaprezentowania tych opinii bez wypowiedzenia swojego poglądu. Ale w oparciu o naukę A. Tanquereya przychylił się do zbliżenia tych teorii, twierdząc, że obydwie zgadzają się co do tego, iż nie wszystkim duszom dane jest osiągnąć kontemplację wlaną; często jest ona nieosiągalna nawet dla osób, które najbardziej powinny do niej dążyć, np. osoby zakonne, albo pobożnie żyjące w świecie. Autor uważa, że zbliżenie to jest raczej praktyczne niż teoretyczne. W ostateczności nie da się zaprzeczyć, że bardzo wielu nie dochodzi do kontemplacji. Teoretycznie zaś obydwie strony fakt ten interpretują odmiennie. Jedni podają rozmaite przeszkody, podtrzymując swe twierdzenie, że kontemplacja włana jest normalną drogą doskonałości. Drudzy zaś twierdzą, że kontemplacja włana jest tylko jedną z dróg i że bez niej można się udoskonalić. Teoretycznie więc obydwie opinie pozostają w sprzeczności i pogodzić się nie dadzą³³.

³² Por. Puchalik, Na czym polega dz. cyt., 168 - 169; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 739.

³³ Por. Zarys dz. cyt., 279; por. Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 740.

Trzeba zaznaczyć, że przy spornym problemie powołania do kontemplacji głównej roli nie odgrywały poszczególne szkoły duchowości, lecz teorie wymienione na początku niniejszego artykułu. Teorie te podzieliły autorów przynależnych do różnych szkół duchowości na trzy grupy, w zależności od tego, za którą opinią się opowiadają. Ale w polskiej literaturze mamy także prezentację doktryny niektórych szkół duchowości w odnośnym zagadnieniu.

I tak ks. K. Gołębiwski, podejmując polemikę z R. Garrigou-Lagrange'em, opowiedział się za teorią drugą. Takie samo stanowisko zajął o. L. Pyżalski. Wprawdzie nie zajmuje się on wprost tym zagadnieniem, niemniej twierdzi, że nie wszyscy są powołani do tej modlitwy, uważając ją za dar darmo dany przez Boga, równocześnie niekonieczny do osiągnięcia doskonałości. Autor nie przytacza żadnych argumentów na potwierdzenie swego stanowiska, jednak powołuje się na praktykę Kościoła, który kanonizuje świętych, nie wymagając kontemplacji wlanej³⁴. Można sądzić, że autorzy jako członkowie Zgromadzenia św. Alfonsa przychylni się do tej opinii, ponieważ tak samo nauczał Święty³⁵. W tym wypadku teoria druga pokrywa się m.in. z nauką św. Alfonsa.

Stanowisko szkoły terecjańskiej przedstawił Karmelita bosy na łamach *Głosu Karmelu*. Szkoła ta głosi, że kontemplacja wlanej nie jest konieczna do osiągnięcia doskonałości oraz, że Bóg wszystkich bez wyjątku wzywa i zaprasza do niej. Dlatego wszyscy ludzie mogą mieć nadzieję otrzymania tej łaski. Sam fakt, że nie wszystkie dusze dochodzą do pełni kontemplacji mistycznej, tłumaczy rozróżnieniem podwójnej kategorii dusz. Jedne z nich obdarowane są całą obfitością i pełnością kontemplacji wlanej, inne zaś, chociaż otrzymują łaski istotnie te same, to jednak nie odczuwają w sobie ich działania w takiej pełni. Istnieje tu tylko różnica nie ontologiczna, lecz psychologiczna³⁶.

W teologicznej literaturze nie ukazała się jeszcze monograficzna praca, ujmująca w aspekcie historycznym problem powszechnego powołania do kontemplacji. Natomiast liczni autorzy dwudziestowieczni, podejmujący próbę rozstrzygnięcia tej delikatnej i kontrowersyjnej kwestii, sięgając do historii, nie dali definitywnego rozwiązania. R. Pourrat — autor historii duchowości chrześcijańskiej, wskazuje nieśmiało m.in. na teksty św. Bernarda, Jana Taulera, św. Teresy od Jezusa oraz św. Franciszka Salezego, z których można wywnioskować, że do doskonałości można dojść bez kontemplacji wlanej³⁷.

³⁴ Por. Zjednoczenie z Bogiem przez cnoty chrześcijańskie i zakonne, Kraków 1935, t. 2, 567; por. Bochenek, *Zarys dz. cyt.*, 514; Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 734.

³⁵ Por. Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 291.

³⁶ Por. *Stosunek dz. cyt.*, 272 i 276.

³⁷ Por. *La contemplation dans l'ecole sulpicienne*, DS, t. 2, col. 2151 - 2157.

W przeciwieństwie do niesprecyzowanych poglądów na sprawę odległego i ogólnego powołania do kontemplacji, nauka polskich teologów o wezwaniu bliższym i indywidualnym jest jednoznaczna. Kontemplacja jest darem darmo danym, co wielokrotnie autorzy powtarzają za św. Teresą z Awila. A ponieważ jest łaską, Pan Bóg udziela jej według swobodnej woli swojej: komu chce i kiedy chce³⁸, odpowiednio do ich indywidualnej natury, niejednakowo wyraźnie i rozmaicie co do stopnia, tzn. jedni są powołani do niższych, inni do wyższych i najwyższych stanów. Dlatego nie wszyscy do najwyższych stopni dochodzą, czego przyczyna znajduje się w słabości stworzenia, a w szczególności zależy od rozmaitych okoliczności wewnętrznych i zewnętrznych, w jakich znajduje się człowiek³⁹.

Z zagadnieniem powołania do kontemplacji wiąże się problem pragnienia i prośby o nią. To pragnienie i prośba są jak najbardziej zasadnicze. Kontemplacja jest najskuteczniejszym środkiem do nabycia wysokiej doskonałości, świętości i zjednoczenia z Bogiem⁴⁰. Stąd jest rzeczą ze wszech miar godną pożądać takiej właśnie świętości i doskonałości i prosić o nie, by nie pozostawać na niskim poziomie życia duchowego⁴¹. Wprawdzie autorzy opuszczają argumentację biblijną, ale podkreślają, że obowiązkiem doskonalącego się jest podejmowanie coraz subtelniejszych form modlitwy. Zobowiązuje do tego Objawienie Boże. Zwłaszcza św. Paweł w Liście do Hebrajczyków gani tych, którzy „w życiu wewnętrznym nie postępują, dziećmi pozostając”⁴².

Są jeszcze inne racje przemawiające za obowiązkiem dążenia do kontemplacji wlanej. Według ks. A. Żychlińskiego, skoro ludzie ubiegają się o różne zaszczyty, to tym bardziej na te zabiegi zasługuje świętość i doskonałość, byleby pragnienie osiągnięcia tych wartości było pokorne i uległe Bożemu upodobaniu⁴³. Jest również wolą Bożą, aby każdy człowiek poznał Boga i Jego Syna oraz doskonale Go miłował. To zaś

³⁸ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 151; L. Pyżalski, *Droga dzieciństwa duchowego*, Kielce 1926, t. 3, 377; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 84; P. Smolikowski, *Rozmyślenia wspólne z Chrystusem Panem odbywane*, Kraków 1924, t. 2, 158; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 467 - 468.

³⁹ Por. Puchalik, *Na czym polega dz. cyt.*, 167; tenże: *Zarys dz. cyt.*, 295.

⁴⁰ Por. Pyżalski, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 392 - 393; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 468; por. J. Arintero, *Notre deification d'après les Prères de l'Eglise, La vie spirituelle*, 1 (1919 - 20), 166 - 173.

⁴¹ Por. Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 218; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 468; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 325.

⁴² „Gdy bowiem ze względu na nas powinniście być nauczycielami, znowu potrzebujecie, aby was uczono, jakie są pierwsze początki mów Bożych i staliście się jako mleka potrzebujący, a nie stałego pokarmu” — Hbr 5, 12; por. S. Łach, *List do Hebrajczyków, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy, w: Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 1959, t. 10, 172 - 174.

⁴³ Por. *Życie dz. cyt.*, 468.

daje właśnie kontemplacja. Pragnienie i prośba o nią są słuszne pod warunkami:

1. że chodzi tylko o zjednoczenie z Bogiem, a nie o pragnienie wewnętrznych rozkoszy ani o zwrócenie uwagi otoczenia,
2. forma i rodzaj kontemplacji całkowicie zależą od Boga, a nie od człowieka; Bóg udziela tej łaski, ale kontemplacja w każdej duszy przybiera inne zadanie, inne rodzi cnoty itd.,
3. że ma być pokorna, tzn. człowiek zdaje się całkowicie na wolę Bożą⁴⁴.

Ks. J. Puchalik, prezentując różne opinie dotyczące stosunku kontemplacji wlanej do doskonałości, twierdzi, że według jednych pragnienie kontemplacji jest nie tylko możliwe, ale nawet konieczne, gdyż jest zwyczajnym środkiem do doskonałości. Według innych zaś, nie potrzeba się o nią starać, ponieważ pragnienie jej byłoby zarozumiałością, czasem niebezpieczną. Autor jednak uznał za słuszną pierwszą opinię i zgodnie z innymi teologami polskimi przedstawił powszechną naukę mistrzów życia duchowego⁴⁵.

Chociaż kontemplacja jest darem, to fakt ten nie zwalnia człowieka od wysiłku w celu przygotowania się na otrzymanie takiego przywileju, jakim ona niewątpliwie jest. Polscy teolodzy przyjmują podwójny sposób, w jaki człowiek może być obdarowany darem kontemplacji:

- a) nadzwyczajny, przy pomocy specjalnej łaski Bożej podnoszącej do niego bez przygotowania,
- b) zwyczajny, z pomocą tej samej łaski Bożej, koniecznej do szczególnego przygotowania się na otrzymanie tego daru⁴⁶.

Sposób pierwszy spotykany jest raczej bardzo rzadko. Natomiast sposób drugi wymaga dużego i systematycznego wysiłku ducha. Jeżeli jest rzadkością, to nie z braku niezbędnej pomocy ze strony Boga, ale z braku wytrwania w podjętych usiłowaniach⁴⁷.

Kontemplacja domaga się przygotowania serca i umysłu. Nie wystarczy stan łaski — chociaż jest on rzeczą podstawową — aby otrzymać specjalne światło Ducha Św., niezbędne do intuicyjnego i miłosnego poznania Boga. Aby to światło otrzymać, człowiek powinien przejść wewnętrzny czynny i bierny proces oczyszczenia⁴⁸.

⁴⁴ Por. Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 292; Pyżalski, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 392 - 393; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 218 - 219; A. Zychliński, F. Joret, *La contemplation (rec.)*, *Przegląd Teologiczny* 7 (1926), 100; tenże: *Życie dz. cyt.*, 468; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 325 - 326.

⁴⁵ Por. *Na czym polega dz. cyt.*, 168 - 169; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 325 - 326.

⁴⁶ Por. Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 247; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 218.

⁴⁷ Por. Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 274.

⁴⁸ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 150; Gołębiowski, *Czy kontemplacja dz. cyt.*, 133; Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 293; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.* 84 - 85; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 218; Woroniecki, *Pełnia dz. cyt.*, t. 2, 37.

Przez przygotowanie ks. J. Puchalik rozumie nie tylko to, które dokonuje się przez modlitwę, nastawienie się na Boga umysłem i sercem, wznoszenie ku Niemu swego ducha — ale wystrzeganie się nawet najmniejszego grzechu⁴⁹. Polega ono również na wykorzenieniu:

- a) nałogów, złych skłonności, nawyków,
- b) opanowania własnej miłości, samolubstwa i całkowitym oderwaniu się od świata⁵⁰,
- c) opanowaniu zbyt niespokojnej i ruchliwej natury⁵¹,
- d) szczególnej troski o wszystkie cnoty, a zwłaszcza pokory⁵²,
- e) na zdobyciu pewnych wiadomości intelektualnych⁵³.

Według ks. J. Puchalika, człowieka należy brać takim, jakim jest w swej codziennej rzeczywistości. Ta rzeczywistość wskazuje na potrzebę oczyszczenia się, ascezy, umartwienia⁵⁴. Są to wprowadzie te same dezyderaty przygotowawcze, jakie wysuwa się pod adresem dążących do doskonałości chrześcijańskiej, lecz bardziej spotęgowane. Obszerne omówienie przez polskich autorów przygotowania do kontemplacji miało na celu praktyczne pouczenia osób dążących do tej modlitwy.

Przyjąwszy możliwość bezpośredniego i specjalnego przygotowania się do kontemplacji, mimo uznania jej za dar udzielony przez Boga w zależności od Jego swobodnej woli, autorzy konsekwentnie opowiadają się za możliwością pragnienia tej łaski i prośby o nią⁵⁵. Możliwość taką dopuszczają w stosunku do samej kontemplacji wlanej, nie zaś do zjawisk nadprzyrodzonych, towarzyszących jej, jak zachwycenia, widzenia itp. Przyczyną, dla której zajmują takie stanowisko jest brak pewności, czy gdy faktycznie zjawią się, są to prawdziwie nadzwyczajne Boże dary, czy raczej złudzenia szatańskie. Toteż w razie dostrzeżenia takich zjawisk konieczne jest zaciągnięcie rady kierownika duchowego i zastosowanie się w tym względzie do wszystkich wymogów, jakie nakłada Kościół⁵⁶.

2. NATURA KONTEMPLACJI

Polscy autorzy, zgodnie z powszechną nauką pisarzy ascetycznych, uczą, że początek życia kontemplacyjnego jest wynikiem działania szczególnej łaski Bożej w stosunku do wybranej duszy. Kontemplacja jest

⁴⁹ Por. Zarys dz. cyt., 293.

⁵⁰ Por. Tamże, 271 i 294.

⁵¹ Por. Zychliński, Życie dz. cyt., 467.

⁵² Por. Tamże, 468; Puchalik, Zarys dz. cyt., 271, 294 - 295; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 218.

⁵³ Por. Puchalik, Zarys dz. cyt., 293.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 218 - 219; Zychliński, Życie dz. cyt., 468.

⁵⁶ Por. Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 589 - 591.

więc specjalnym darem łaski, bowiem dusza nie może zasłużyć na ten dar, ani też zdobyć go przez swój wysiłek⁵⁷.

Natomiast wysłużenie tej łaski przez umartwienie się itp., albo przez dobrowolne zaprzestanie wszelkich aktów, przez beczynność i zawierzenie władzom rozumu oraz woli, ks. A. Rozwadowski nazywa „zbożeniem”, które należy do niebezpiecznych błędów życia duchowego. Na dnie tego kryje się przekonanie — zdaniem autora — że natura ludzka jest albo tak doskonała, iż o własnych siłach potrafi osiągnąć najwyższe stany kontemplacji, lub jest tak niedoskonała i zła, że Bóg jest zmuszony obdarzyć ją łaską kontemplacji. Taką interpretację uważa za fałszywą i znoszącą różnicę między naturą a łaską⁵⁸.

Następnym elementem konstytutywnym w doktrynie polskich autorów jest nauka o udziale władz duszy w akcie kontemplacji mistycznej. Teologowie zgodnie uznają, że poznanie nie jest wynikiem działania władz, lecz bezpośredniego oglądu prawdy Bożej. Jest to poznanie intuicyjne, bez żadnego procesu dyskursywnego, w przeciwstawieniu do innych rodzajów modlitwy wewnętrznej, gdzie rozumowanie odgrywało czołową rolę⁵⁹. Zatem polscy autorzy odwołali się do powszechnej nauki pisarzy mistycznych, którzy zgodnie uczą, że mistyczne poznanie Boga polega w swej istocie na prostym wglądzie umysłowym w prawdy dotyczące samego Boga jak i stworzeń⁶⁰. R. de Maumigny, analizując naukę

⁵⁷ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 38; Bernard od Matki Bożej, *Szkoła mistyczna karmelitańska, Szkoła Chrystusowa*, 15 (1938), 113; A. Czapliński, *Kontemplacja św. Jana od Krzyża, Głos Karmelu*, 12 (1938), nr 12, 446; *Karmelita bosy, Stosunek dz. cyt.*, 276; tenże: *Z mistyki szkoły „terezjańskiej” Głos Karmelu*, 12 (1938), nr 5, 187 - 189; K. Kowalski, *Św. Augustyn mistrzem życia duchowego, Lwów 1931*, 11; E. Kulesza, *Mistyka w świetle najnowszych studiów, Przegląd Powszechny*, 1928, 320; Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 264; Pyżalski, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 376; tenże: *Zjednoczenie dz. cyt.*, t. 2, 568; s. Renata, *Św. Paweł jako mystyk, Lwów 1937*, 11; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 79; s. Teresa, *Mistyka a katolicyzm, Verbum*, 5 (1935), 19; Woroniecki, *Pełnia dz. cyt.*, t. 2, 38; Zychliński, *Życie dz. cyt.*, 467; tenże: *Teologia ascetyczno-mistyczna, Ateneum Kapłańskie*, 12 (1926), 338 - 339; *Życie codzienne i życie modlitwy, Głos Karmelu*, 9 (1935), nr 1, 16; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 311; J. Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica, Romae 1939*, 331; J. Gautier, *La spiritualité catholique, Paris 1953*, 131; Gabriel od św. Magdaleny, *Na drogach życia duchowego, tł. o. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1965*, t. 1, 143; R. de Maumigny, *Modlitwa mistyczna, Kraków 1922*, 129; J. Poulain, *Łaski modlitwy, Poznań 1966*, 120; A. Saudreau, *La question de la contemplation acquise, La vie spirituelle*, 18 (1921), 470; G. Scaramelli, *Einleitung in die mystische Theologie, Regensburg 1855*, t. 1, 190; św. Teresa od Jezusa, *Droga dz. cyt.*, 193; tenże: *Życie dz. cyt.*, św. Jan od Krzyża, *Noc I*, 9, 9, t. I, 460 - 462.

⁵⁸ Por. *Życie dz. cyt.*, 81.

⁵⁹ Por. *Karmelita bosy, Z mistyki dz. cyt.*, 186; Kulesza, *Kontemplacja dz. cyt.*, 318; Pyżalski, *Droga dz. cyt.*, 3, 375; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 82; Zychliński, *O przyrodzonym i nadprzyrodzonym poznaniu Boga, Poznań 1927*, 111, 115 - 118; por. J. Gautier, *La spiritualité dz. cyt.*, 128; Granat, *Dogmatyka dz. cyt.*, t. 1, 340, 45 - 76; św. Jan, *Noc I*, 9, 8, t. 1, 461 - 462.

⁶⁰ Por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 274; Guibert, *Theologia dz. cyt.*, 340 - 367; Louismet, *Mistyczne poznanie Boga, Poznań 1933*, 28; Tanqueray, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 521, 595 - 596.

pisarzy kościelnych starożytności (św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Augustyna) i średniowiecza chrześcijańskiego (św. Bernarda), a także św. Teresy z Awila, św. Jana od Krzyża i św. Franciszka Salezego uważa, że poznanie aniołów i poznanie w kontemplacji wlanej charakteryzuje się wolnością od potrójnej zależności: 1. od powolnego rozumowania, 2. od rozproszeń zewnętrznych przez zmysły oraz 3. od wyobraźni⁶¹. Natomiast polscy autorzy, jak widać z powyższej analizy, podkreślali tylko pierwszą cechę poznania kontemplacyjnego. To poznanie Boga, jakie dokonuje się na ziemi w kontemplacji, według autorów, mówiących za św. Janem od Krzyża, jest ciemne, niejasne w zestawieniu z poznaniem w wizji uszczęśliwiającej⁶².

W odniesieniu do intuicyjnego wpatrywania się w prawdę Boże toczyła się dyskusja między pisarzami ascetycznymi na Zachodzie. Dotyczyła ona sprawy, czy to poznanie jest bezpośrednie, nie dopuszczające żadnego pośrednictwa, czy pośrednie z udziałem postaci (*species*) nabytych lub wlnych?

Dla lepszego zrozumienia tego problemu znów przytoczymy odmienne opinie. Teologowie⁶³ zaliczający się do pierwszego kierunku przyjmują teorię poznania bezpośredniego⁶⁴. Polega ono na pewnych ideach (*species impressae infusae*), którymi Bóg bogaci umysł w czasie modlitwy⁶⁵. Przedstawiciele drugiego kierunku twierdzą, że poznanie w kontemplacji jest pośrednie, niejasne, chociaż jakby doświadczalne (R. Garrigou-Lagrange, R. de Maumigny, A. Saudreau).

Z pierwszą teorią nie zgadza się ks. E. Kulesza, występujący przeciwko przyjęciu idei wlnych. Powołując się na naukę św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, mówi, że kontemplacja nie wymaga *species infusas*, czyli pojęć wlnych, lecz światła wlanego, tj. daru mądrości

⁶¹ Por. Modlitwa mistyczna dz. cyt., 34 - 38.

⁶² Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 20; Czaplinski, Kontemplacja dz. cyt., 446; Zychliński, Życie dz. cyt., 463; por. M. Ledrus, *Introductio in doctrinam theologiam Sancti Joannis a Cruce de contemplatione*, Romae 1953, 8; Poulain, *Łaski* dz. cyt., 122 - 123; św. Jan, *Pieśni* 39, 13, t. 2, 248 - 249; *Tecfile de la V. del Carmen*, *Experiencia de Dies y vida mistica. El pensamiento de s. Juan de la Cruz*, w: *De contemplatione in schola Teresiana*, Romae 1962, 223; Pomijamy tutaj naukę, że mistyczne poznanie Boga może mieć różne stopnie uzależnione od zawieszenia działania władz, wielkości poznawanych tajemnic, jak również ich jasności. I to poznanie w różnych stopniach kontemplacji różni się od siebie. Ale o tym polscy autorzy nie piszą, jedynie wspominają przy omawianiu stopni kontemplacji, dlatego w tym miejscu nie zajmujemy się tym problemem — por. Garrigou-Lagrange, *Trzy* dz. cyt., t. 2, 67 - 69, 420, 425 - 426; Guibert, *Theologia* dz. cyt., 367 - 379; de Maumigny, *Modlitwa mistyczna* dz. cyt., 78 - 100; Tanquerey, *Zarys*, dz. cyt., 624 - 670.

⁶³ Gardeil, Marechal, Picard, Guibert.

⁶⁴ Por. A. Gardeil, *La contemplation mystique*, *Revue Thomiste*, 1932, t. 2, 226; M. Gogacz, *Mistyka a poznanie Boga*, *Znak* 11 (1959), 603; F. Plé, *L'oraison theologale*, w: *L'oraison*, Paris 1947, 186 - 193; Tanquerey, *Zarys* dz. cyt., t. 2, 728 - 729.

⁶⁵ Por. Kulesza, *Mistyka* dz. cyt., 321.

i rozumu, które duszę przygotowują na jej przyjęcie. Gdyby przyjęła tę doktrynę, to idea wlna musiałaby wnosić coś wyraźnego, nowego do poznania. Tymczasem w myśl nauki Doktorów Mistycznych należałoby przypuszczać, że te pojęcia, które oni już mają o prawdach nadprzyrodzonych są jedynie „oczyszczone z różnych naleciałości wynikających z niepełnego ludzkiego poznania”⁶⁶.

Ponadto polski teolog odwołuje się do nauki Ryszarda od św. Wiktora, zaznaczając, iż jego poglądy są również przeciwne teorii idei własnych, potrzebnych jakoby do aktu kontemplacji mistycznej. Mistyk nie otrzymuje nowych idei w kontemplacji, lecz tylko głębiej przenika prawdy objawione, znane mu już przez wiarę wyraźnie (explicite) lub też niewyraźnie (implicite)⁶⁷.

Autor podejmuje także polemikę na łamach *Przeglądu Teologicznego* z J. Poulainem, który przyjmował pierwszą teorię, powołując się na naukę tradycji, między innymi Ryszarda od św. Wiktora. Ks. E. Kulesza, uważający siebie za znawcę tego mistrza, twierdzi, że „badając pisma Ryszarda nigdzie nie znalazł potwierdzenia tej tezy. Tymczasem Ryszard przypisuje to odczucie obecności Boga zarówno światłu wlanemu, jak również miłości kontemplacyjnej i z nią złączonym pociechom duchowym”⁶⁸.

Autor w swoim dziele pt. *Kontemplacja wlna według Ryszarda od św. Wiktora* nie zgadza się także m.in. z J. Maréchałem, który twierdzi, że Ryszard uznawał możliwość poznania wprost, bezpośrednio istoty Bożej, pisząc, że można w pewnego rodzaju kontemplacji „usque ad tertium coelum eum Apostolo penetrare”⁶⁹. Ks. E. Kulesza uważa, że ten francuski teolog źle zrozumiał znaczenie słów „tertium coelum”, które przetłumaczył jako „widzieć istotę Bożą”. Tymczasem polski autor twierdzi, że termin ten ma dwa znaczenia. Pierwsze jest równoznaczne z poznaniem Boga w ogóle, drugie oznacza poznanie przez kontemplację nadprzyrodzoną, w odróżnieniu od poznania przez wiarę (primum coelum) i przez rozum (secundum coelum). Dopiero z analizy dalszych tekstów Ryszarda wynika, że ten teolog dwunastowieczny nie ma na myśli widzenia Boga w swej istocie w czasie kontemplacji⁷⁰.

Ks. E. Kulesza zarzuca również R. Pourratowi, autorowi znanej książki *La Spiritualité chrétienne*, że nie uchwycił należycie myśli mni-

⁶⁶ Mistyka dz. cyt., 321; por. Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 338 - 339; Richstatter, Eine moderne deutsche Mystikerin, Freiburg in Breisgau 1928, 134; św. Jan, Pieśń 7, 9; t. 2, 56; Noc II, 23, 11.

⁶⁷ Por. Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora, Przegląd Teologiczny, 2 (1931), 251.

⁶⁸ Tamże, 400 - 401.

⁶⁹ Por. Kontemplacja dz. cyt., 252 - 253.

⁷⁰ Por. Tamże, 252.

cha z klasztoru św. Wiktora, twierdząc, że przyjmuje on bezpośrednio poznanie Boga w kontemplacji⁷¹.

Także ks. Żychliński występuje przeciw tej teorii w recenzji dzieła J. Poulaina *Handbuch der Mystik*⁷², powołując się na św. Tomasza oraz tradycję, według której ta opinia nie zgadza się z ich nauką.

Z dalszej analizy nauki polskich autorów wynika, że poznanie Boga w kontemplacji wlanej jest szczególnym darem Ducha Św., czyli specjalnej ingerencji Boga, przez którą mistik poznaje Go w sposób doświadczalny, to znaczy, że odczucie tego daru daje przekonanie — pewność obecności Bożej w duszy⁷³. Jest to powszechna nauka teologów katolickich, że poznanie mistyczne Boga jest poznaniem doświadczalnym prawd Bożych, jak również odczuwaniem obecności Boga w głębi duszy miłującej Go⁷⁴.

Najszerzej zagadnienie doświadczalnego poznania w polskiej literaturze przedstawił ks. A. Żychliński. Autor, nawiązując do św. Tomasza, uważa kontemplację za wyraz dwojakiego światła nadprzyrodzonego: światła wiary i daru mądrości. Jest to również nauka R. Garrigou-Lagrange'a, który za Kajetanem, Babnezem, Józefem od Ducha św. i kilku innymi wybitnymi komentatorami św. Tomasza dochodzi do wniosku, że w kontemplacji nie ma dwóch równoczesnych aktów, lecz że jest ona jednym aktem wynikającym z daru mądrości jako ze swej zasady formalnej⁷⁵. A ponieważ dar mądrości związany jest nierozdzielnie z nadprzyrodzoną miłością, dlatego miłość odgrywa również istotną rolę przy kontemplacji mistycznej. Związek mądrości z miłością polega na tym, że mądrość ta jest nie nabyta, nie jest wynikiem pracy rozumu, lecz darem wlanym przez Ducha Św. Jest ona skutkiem miłości i w miłości ma swoje źródło⁷⁶. Te dwa elementy, zdaniem ks. E. Kuleszy, są nieodzownie potrzebne do tego, aby modlitwa mogła nosić miano modlitwy kontemplacyjnej. Należy jednak zaznaczyć, że stosunek tych elementów do siebie i do aktu kontemplacji nadprzyrodzonej nie jest jednakowy. Poznanie Boga należy do istoty kontemplacji, a miłość kontemplacyjna jest celem, kresem tej modlitwy mistycznej. Jeżeli Bóg daje człowiekowi sposób poznania Go, jeżeli wzbogaca jego rozum wiedzą doskonalszą niż

⁷¹ Por. Tamże 251.

⁷² Przegląd Teologiczny, 7 (1962), 102.

⁷³ Ta odczuwalność obecności Bożej w duszy mistyka w teologii mistycznej określana jest jako doświadczalne poznanie Boga. Por. Kulesza, *Mistyka dz. cyt.*, 321; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 462; por. Guibert, *Theologia dz. cyt.*, 362; Louismet, *Mistyczne dz. cyt.*, 11, 29, 40; de Maumigny, *Modlitwa mistyczna dz. cyt.*, 40.

⁷⁴ Por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 300 - 305, 420 - 427; Granat, *Dogmatyka dz. cyt.*, t. 1, 140 - 149; Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 599, 730.

⁷⁵ Por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 315.

⁷⁶ Por. Kulesza, *Kontemplacja dz. cyt.*, 389 - 390; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 462 - 463; por. STh, I - II q. 45, a. 6.

wiedza spekulatywna, to czyni to jedynie w celu zapalenia serca człowieka miłością tak doskonałą i wielką, na jaką wysiłki osobiste nie mogłyby się żadną miarą zdobyć⁷⁷. Dzięki tej mądrości wlanej, danej przez Ducha Św. i mającej źródło w miłości, człowiek ma właściwy sąd o Bogu i rzeczach Bożych. Dokonuje się to dzięki pewnego rodzaju współnoci „natury” z Bogiem, czyli „powinowactwu”. Wspólnota „natury” z Bogiem, czy „powinowactwo” jest owocem miłości, która człowieka łączy z Bogiem⁷⁸. Stąd mądrość, która jest darem, a więc dana jest przez Ducha św., ma źródło w woli, innymi słowy w miłości, a swą istotę w umyśle⁷⁹. Ta mądrość wlana, będąca i mająca w miłości swe źródło, różni się od mądrości pojętej jako cnota, zdobytej przez rozum. Ten, kto miłuje, jest zwrócony do Boga i otrzymuje tę mądrość jako dar wlany. Akt miłości wlanej za przedmiot ma Osobę Boga, człowiek dosięga samego Boga i niejako obejmuje Go przez miłość i poznanie.

Ks. A. Żychliński, idąc za Akwinatą, przeżycie mistyczne ujmując jako „kosztowanie”⁸⁰. Stroną dodatnią takiego ujęcia jest to, że nie zśrodkowuje się ono wyłącznie na kontemplacji mistycznej jako doświadczeniu.

W ujęciu św. Tomasza kontemplacja mistyczna jest bowiem czymś więcej niż tylko prostym odczuciem obecności Bożej w człowieku. Polega ona na prawdziwym sądzie wartościującym, na uchwyceniu dobroci i transcendencji Boga, podobnie jak w kosztowaniu doświadczalność jest jedynie sposobem poznania Boga⁸¹.

Zatem polski teolog mówi o poznaniu przez miłość. Gdy człowiek jest przez miłość niejako przekształcony w Boga, wydaje sąd o rzeczach Bożych na skutek i na podstawie wspólnoty natury i bliskości, jaka powstaje pomiędzy miłującym a osobą „miłowaną”, tzn. między człowiekiem miłującym Boga a Bogiem. Analizując naukę ks. A. Żychlińskiego, zauważa się, że według niego ściśle łączy się kontemplacja i miłość, a jedno i drugie jest owocem działania Ducha Św. Człowiek w tym stanie miłuje Boga, a owocem tej miłości jest pewna wspólnota natury pomiędzy człowiekiem a Bogiem i dzięki niej mamy właściwe poznanie Boga i rzeczy Bożych. Wobec tego doświadczalność jest skutkiem otrzymanego w kontemplacji wlanej daru mądrości, który ma charakter wybitnie spekulatywny i praktyczny, bo wzbogaca nie tylko rozum, ale i wolę, pomnażając w niej miłość Boga⁸². To doświadczalne poznanie Bożej obec-

⁷⁷ Kontemplacja dz. cyt., 389.

⁷⁸ Por. Kulesza, Kontemplacja dz. cyt., 389 - 390; por. STh I - II, q. 45, a. 2.

⁷⁹ Por. Kulesza, Kontemplacja dz. cyt., 390.

⁸⁰ Por. Życie dz. cyt., 462 - 463; por. STh, I - II, q. 97, a. 2.

⁸¹ Por. Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 311; Philippe, La contemplation au XIII siecle, w: DS, col. 1985.

⁸² Por. Teologia dz. cyt., 337.

ności nie jest bezpośrednio, tzn. takie, w którym dusza widzi i „kosztuje” Boga takim, jakim jest, gdyż wtedy byłoby widzeniem uszczęśliwiającym⁸³. Jest jednak quasi doświadczalnym, ponieważ dusza nie ogląda Go w Jego istocie, lecz w wewnętrznym skutku, czyli dotyka Go i posiada w akcie miłości synowskiej, jaką Bóg w niej wywołuje⁸⁴.

Jest to powszechna nauka teologów, ze św. Tomaszem⁸⁵ i św. Janem od Krzyża⁸⁶ na czele. Tym samym, polscy autorzy wypowiedzieli się za opinią drugą, nie przyjmując bezpośrednio poznania Boga w kontemplacji wlanej. Teoria ta również znalazła odbicie w piśmiennictwie polskim w postaci przetłumaczonego artykułu jej czołowego przedstawiciela, R. Garrigou-Lagrange’a⁸⁷. Natomiast ks. K. Kowalski wykazuje, że ta opinia ma potwierdzenie w nauce św. Augustyna⁸⁸.

Przejawy doświadczalnego poznania Boga mogą być różne. Polscy autorzy porównują je do odczucia wewnętrznego pokoju i radosnej rozkoszy. Ono także czyni wolę zdolną do doskonalszej miłości Boga⁸⁹. Polscy autorzy odwołali się tutaj do nauki św. Teresy z Awila⁹⁰. Nauka Świętej o skutkach mistycznego poznania nie jest czymś wyjątkowym w teologii katolickiej⁹¹. O wpływie, jaki wywiera łaska bezpośrednio obcowania z Bogiem na życie moralne, mówią nie tylko mistycy, ale także i teologowie⁹². Lecz to zagadnienie nie zostało opracowane w literaturze polskiej.

Na uwagę w tym miejscu zasługuje szczególnie to, że wszyscy teologowie zachodni doświadczalność poznania wyprowadzają z łaski mistycznej otrzymanej od Boga, czyli doświadczalność jest wynikiem in-

⁸³ Por. Bielenin, dz. cyt., 54; Kulesza, Kontemplacja dz. cyt., 236; tenże: Mistyka dz. cyt., 320; Żychliński, Poulain, Handbuch dz. cyt., 102; por. zdaniem współczesnych teologów jest to poznanie sięgające granicy wiary i darów Ducha Świętego i będące jakoby początkiem wizji uszczęśliwiającej — Amatus van de Heilige Familie, Foi et contemplation chez Saint Jean de la Croix, w: De contemplation in schola Teresiana, Romae 1962, 224-256; Garrigou-Lagrange, L’habitation de la sainte Trinite et l’experience mystique, w: Revue Thomiste, nov. dec. 1928, 449-474; tenże: Mistyka „Naśladowania” przystępna dla wszystkich, Szkoła Chrystusa, 8 (1937), 298; Gogacz, Mistyka dz. cyt., 591-596; Granat, Teologiczna wiara, nadzieja i miłość, Lublin 1960, 112; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 604.

⁸⁴ Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 35; Kowalski, Św. Augustyn dz. cyt., 111; Rozwadowski, Apostolstwo według nauki św. Tomasza i OO. Kocścioła, Szkoła Chrystusowa, 14 (1937), 398; Żychliński, Życie dz. cyt., 463 i 479.

⁸⁵ Por. Sth, I - II, q. 180, a. 4.

⁸⁶ Por. Pieśni 11, 1 - 2, t. 2, 67 - 69.

⁸⁷ Por. Mistyka „Naśladowania” przystępna dla wszystkich, Szkoła Chrystusowa, 8 (1937), 396 - 407.

⁸⁸ Por. Św. Augustyn dz. cyt., 11.

⁸⁹ Por. Rozwadowski, Nauka św. Tomasza dz. cyt., 71; Woroniecki, Pełnia dz. cyt., t. 2, 38; Żychliński, Życie dz. cyt., 462.

⁹⁰ Por. Twierdza dz. cyt., t. 2, 160 - 161.

⁹¹ Por. Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 524, 532 - 539; de Maumigny, Modlitwa mistyczna dz. cyt., 111 - 118; Semenenko, Cwiczenia duchowne, Kraków 1903, 342 - 343; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 610 - 618.

⁹² Por. Kontemplacja dz. cyt., 394 - 396.

gerencji Boga w życie duszy. Natomiast różnią się w bliższym precyzowaniu zagadnienia, stawiając pytanie: czy doświadczalność należy do istoty czy przymiotów kontemplacji?

Św. Tomasz przyjmuje doświadczalność kontemplacji jako element istotny: *cognitio quasi experimentalis Dei*⁹³. Tego zdania jest również św. Jan od Krzyża⁹⁴ oraz teologowie tacy jak: J. Guibert⁹⁵, G. Scaramolli⁹⁶, a także inni⁹⁷. A. Tanquerey nie zalicza doświadczalności do istoty kontemplacji. Jego zdaniem światło Boże w nocy biernej zmysłów jest ukryte, czyli nie jest odczuwalne wprost, chociaż w dalszej drodze życia mistycznego przyjmuje doświadczalność, lecz zalicza ją do przymiotów kontemplacji⁹⁸.

W polskiej literaturze ascetyczno-mistycznej jedynie ks. A. Żychliński⁹⁹ i A. Rozwadowski¹⁰⁰ omawiający ten problem, wypowiadają się, że poznanie mistyczne Boga jest poznaniem doświadczalnym, jak również odczuwaniem obecności Boga w głębi dusz miłujących Go. Tym samym polscy autorzy przyjęli naukę powszechnie głoszoną przez ogół teologów, że odczucie obecności Boga należy do istoty kontemplacji.

Ale znaczną różnicę zdań spotykamy u teologów w określeniu pochodzenia doświadczalności kontemplacji. Ks. A. Żychliński uważa, że doświadczalność jest skutkiem otrzymanego w kontemplacji wlanej daru mądrości¹⁰¹. Istota przeżycia mistycznego tkwi zatem w tym, że jest ono wlanym poznaniem Boga i rzeczy Bożych, a miłość zaś jest elementem drugorzędnym. Natomiast ks. A. Rozwadowski uważa, że jest skutkiem daru miłości. Wobec tego w miłości upatruje element istotny, a samo poznanie uważa za coś dodatkowego¹⁰². Aby odpowiedzieć, czy to jest sprzeczność w nauce polskich teologów, trzeba odwołać się do doktryny głoszonej przez zachodnich autorów.

L. Louismet¹⁰³, J. Guibert¹⁰⁴, R. Garrigou-Lagrange¹⁰⁵ twierdzą, że Bóg w akcie kontemplacji mistycznej udziela duszy wraz z łaską poznania daru miłości. Z tego wypływa wniosek, że otrzymany w kontemplacji dar miłości jest wynikiem bezpośredniej działalności Bożej i co do istoty

⁹³ Por. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, Kraków 1921, 44.

⁹⁴ Por. *Noc II*, 23, 11; t. 1, 576 - 577.

⁹⁵ Por. *Theologia dz. cyt.*, 331 - 332.

⁹⁶ Por. *Einleitung dz. cyt.*, t. 1, 221 - 222.

⁹⁷ Por. Louismet, *Mistyczne dz. cyt.*, 11 - 29; de Maumigny, *Modlitwa mistyczna dz. cyt.*, 55; Teofilo de la V. del Carmen, *Experiencia dz. cyt.*, 169 - 173.

⁹⁸ Por. *Zarys. dz. cyt.*, t. 2, 559 - 610.

⁹⁹ Por. *Życie dz. cyt.*, 463.

¹⁰⁰ Por. *Życie dz. cyt.*, 82.

¹⁰¹ Por. *Życie dz. cyt.*, 462; tenże: *Teologia dz. cyt.*, 337; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 318.

¹⁰² Por. *Życie dz. cyt.*, 82; por. Granat, *Dogmatyka dz. cyt.*, t. 1, 145 - 148.

¹⁰³ Por. *Mistyczne dz. cyt.*, 28.

¹⁰⁴ Por. *Theologia dz. cyt.*, 332.

¹⁰⁵ Por. *La contemplation dz. cyt.*, col. 2071; tenże: *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 313 - 314.

swej jest wlny¹⁰⁶. Wobec tego Bóg w kontemplacji udziela daru poznania i miłości jako dwóch elementów nierozdzielnych¹⁰⁷.

Nawiązując do tej nauki, polscy autorzy piszą, że dar miłości wlanej może być wynikiem poznania wlnego, wówczas umiłowanie idzie za poznaniem, czyli poznanie i miłość co do swej istoty stanowią dar przeżycia mistycznego¹⁰⁸. Bóg może udzielić poznania przy jednoczesnym odczuciu miłości w woli lub odwrotnie, pozostawić wolę bez odczucia miłości¹⁰⁹.

Reasumując, można stwierdzić, że choć w kontemplacji występują nierozłącznie poznanie i miłość, to przeżycie tych darów może występować równocześnie lub niezależnie od siebie. Dlatego też stwierdzenie, jakoby doświadczalność była wynikiem tylko daru mądrości czy miłości nie wyklucza się nawzajem, a tylko stanowi zaakcentowanie jednego z elementów doświadczalności: daru mądrości lub miłości¹¹⁰. Mówiąc o poznaniu w kontemplacji, polscy autorzy zaznaczają pewność poznania przedmiotu w tej modlitwie¹¹¹. Już św. Teresa od Jezusa pisze, że jest świadoma i pewna poznania przedmiotu w kontemplacji¹¹². Pewność — jej zdaniem — jest wynikiem daru kontemplacji i wyraża się w tym, że mistyk jest przekonany o łasce kontemplacji i o jej pochodzeniu od Boga tak, że żadne trudności i przeszkody z tego przekonania wytrącić go nie potrafią¹¹³. Ową pewność w kontemplacji mistycznej przyjmują wszyscy autorzy¹¹⁴.

Konsekwencją takiego poznania jest jej następna cecha, tzw. bierność duszy¹¹⁵. Dusza, zachwycona Bogiem, zapomina o świecie zewnątrz-

¹⁰⁶ Por. François de S. Marie, *Initiation a Saint Jean de la Croix*, Paris 1945, 112 - 113; de Maumigny, *Modlitwa mistyczna dz. cyt.*, 32; Peters, *Geleof en Mystick. Ein Theologische bezinning op de gesstelijke lear van Sint-Jan van het Kruis*, Leuren 1957, 86.

¹⁰⁷ Por. de Maumigny, *Modlitwa mistyczna dz. cyt.*, 18; Peters, *Gelof en Mystick dz. cyt.*, 86.

¹⁰⁸ Por. Pyżalski, *Zjednoczenie dz. cyt.*, t. 2, 569.

¹⁰⁹ Por. Smolikowski, *Rozmyślania, dz. cyt.*, t. 2, 171; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 462; por. J. Guibert, *Theologia dz. cyt.*, 331.

¹¹⁰ Por. Żychliński, *Teologia dz. cyt.*, 337; Por. Garrigou-Lagrange, *La contemplation dz. cyt.*, col. 2072, Gautier, *La spiritualite dz. cyt.*, 132.

¹¹¹ Por. Karmelita bosy, *Z mistyki dz. cyt.*, 189 - 190; Smolikowski, *Rozmyślania, dz. cyt.*, t. 2, 172; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 464.

¹¹² *Życie dz. cyt.*, t. 1, 305.

¹¹³ Por. św. Teresa, *Życie...*, t. 1, 214; tenże: *Twierdza...*, t. 2, 185.

¹¹⁴ Por. Guibert, *Theologia dz. cyt.*, 231; de Maumigny, *Modlitwa mistyczna dz. cyt.*, 131; Lallament, *The Spiritu Truhlar, De experientia Mystica*, Romae 1951, 28.

¹¹⁵ Por. Karmelita bosy, *Stosunek dz. cyt.*, 272; tenże: *Z mistyki dz. cyt.*, 189; Pyżalski, *Droga dz. cyt.*, t. 2, 375; Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 201; Woroniecki, *Pełnia dz. cyt.*, 2, 38; tenże: *Wstęp*, w: *Św. Teresa, Droga... XXIII*; por. Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Św. Teresa od Jezusa mistrzyni życia wewnętrznego*, tł. z włoskiego Karmelita bosy, Kraków 1944, 56; Gautier, *La spiritualite dz. cyt.*, 128; K. Stępień, *Nauka o modlitwie według pism św. Teresy z Avila*, Lublin 1962, 46.

nym. Tak dalece jest pochłonięta tym jedynym zajęciem, jakim jest intuicyjny ogląd Boga i miłowanie Go, że niemal przestaje świat dla niej istnieć¹¹⁶. W tej bierności działanie władz duszy zostaje zawieszony¹¹⁷, ale pod wpływem natchnień Ducha Św., patrząc na Boga i miłując Go, wykazuje ona intensywniejszą niż kiedykolwiek czynność. Chodzi o takie działanie Boga w duszy, któremu dusza, dzięki darom Ducha Św., chętnie i ochoczo ulega. Tu trzeba uwzględnić to, co mówi św. Tomasz o działalności darów Ducha Św. One to sprawiają, że człowiek jest ochoczy przyjmować natchnienie Ducha Św. i pozwala mu się prowadzić.

Aktywność polega, jak widać, na intensywniejszej miłości Boga i oddawaniu się Jego woli¹¹⁸. Nie jest również zaprzeczeniem aktywności władz człowieka, gdyż łączy się ona z odczuciem działalności Boga, a nie z własnym działaniem. Dlatego nie można bierności duszy utożsamiać z bezczynnością¹¹⁹. Chociaż ten moment bierności i receptywności podkreśla zarówno szkoła karmelitańska¹²⁰, jak i dominikańska¹²¹, jednak szczególne jego uwypuklenie przez o. J. Woronieckiego pozwala ostrożnie stwierdzić, że autor nawiązał do drugiej wyżej wymienionej szkoły.

Zazwyczaj pisarze ascetyczni łączą kontemplacyjne zawieszenie władz duchowych z podziwem, jako jedyną właściwość kontemplacji nadprzyrodzonej. Z polskich autorów jedynie ks. P. Smolikowski wspomina ten element modlitwy mistycznej, wskazując na jego źródło, jakim jest Bóg wraz ze swoimi doskonałościami, który przez intuicyjne poznanie Go ukazuje się w nowym, nieznanym świetle dlatego, że to poznanie jest doskonalsze od innych dotychczasowych¹²². Podziw ten, wypływający z poznania doskonałości Boga, rodzi rozkosz i słodycz, jako kolejną właściwość tej modlitwy¹²³. Na podziw, jako przyczynę słodyczy i rozkoszy wewnętrznej, wskazuje już św. Grzegorz Wielki¹²⁴, a zwłaszcza Akwinata¹²⁵, ale polscy autorzy potraktowali to zagadnienie tylko marginesowo.

Mówiąc o poznaniu Boga w kontemplacji wlanej, polscy teolodzy częściej odwoływali się do ówczesnej nauki niż do źródeł głównych mistrzów życia wewnętrznego, jak św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzy-

¹¹⁶ Por. Pyżalski, Droga dz. cyt., t. 2, 375; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 166 - 167.

¹¹⁷ Por. Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 300 - 305, 366 - 372; A. Fonck, Mystique — Saint Thérèse, Dictionnaire de Théologie catholique, X/2, 2599 - 2674.

¹¹⁸ Por. Woroniecki, Pełnia dz. cyt., t. 2, 201; por. Garrigou-Lagrange, La contemplation dz. cyt., col. 2072; Turowski, Zagadnienie dz. cyt., 95.

¹¹⁹ Por. Kulesza, Mistyka, dz. cyt., 317; S. Teresa, Mistyka dz. cyt., 18.

¹²⁰ Por. Gabriel od św. Marii Magdaleny, św. Teresa od Jezusa mistrzyni dz. cyt., 56; Gautier, La spiritualite dz. cyt. 128.

¹²¹ Por. Garrigou-Lagrange, La contemplation dz. cyt., col. 2071.

¹²² Por. Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 167.

¹²³ Por. Karmelita bosy, Z mistyki dz. cyt., 187.

¹²⁴ Por. Homiliae in Ezechielem I, 2; PL 78, 956.

¹²⁵ Por. STh, I - II, q. 180, a. 7.

za. Dlatego ograniczyli się do wyjaśnienia węzłowych problemów w tej dziedzinie, bez analizowania nauki doktorów hiszpańskich. Pominięto zagadnienie przymiotów mistycznego poznania (np. jego intensywność, czas trwania). Zwrócono uwagę na jego główne składniki, jak: proste, intuicyjne oglądanie Boga, doświadczenie obecności i działania Boga w duszy oraz bierność poznania i miłości wlanej; nie podjęto także polemiki, czy poznanie w swej istocie polega na akcie intelektualnym¹²⁶.

Wielokrotnie uwypuklona nauka autorów o kontemplacji jako specjalnym darze, sugeruje problem pomocy Bożej. Przeprowadzona analiza wskazuje na dar mądrości Ducha Świętego. Natomiast omawiając problem pomocy Bożej w kontemplacji, autorzy wskazują na wszystkie dary Ducha Świętego jako jej przyczyny¹²⁷. Zatem kontemplacja wdana jest dziełem darów Ducha Świętego stopnia wyższego niż kontemplacja nabyta. W ten sposób autorzy uwypuklają szczególną specyfikę działania Ducha Świętego w kontemplacji, różną od Jego natchnień na niższych stopniach modlitwy wewnętrznej¹²⁸.

Jest charakterystyczne, że polscy autorzy nie przedstawiają bliżej i dokładniej działalności Ducha Świętego, ani Jego darów w akcie kontemplacji wlanej. Jedynie jeszcze zaznaczają, że dary Ducha Świętego nie są przyczyną zjawisk nadzwyczajnych, jakie czasem mogą jej towarzyszyć. Ich źródłem jest dar nadzwyczajny łaski (gratis datae), różny od darów Ducha Św.¹²⁹. Zjawiska te nie należą do istoty kontemplacji mistycznej. Nauka ta tkwi korzeniami w doktrynie św. Augustyna¹³⁰ i św. Tomasza¹³¹. Jest to powszechna nauka tych czasów, nie wyłączając św. Jana od Krzyża¹³². To ograniczenie się tylko do wskazania, że modlitwa jest owocem szczególnych łask uczynkowych, zwanych natchnie-

¹²⁶ Por. Majkowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, *Roczniki Filozoficzne*, 1949, 172 - 184.

¹²⁷ Por. Gmurowski, *O bojaźni Bożej*, Lwów 1938, 30; *Karmelita bosy*, *Z mistyki dz. cyt.*, 189 - 190; Kulesza, *Kontemplacja dz. cyt.*, 390 - 391; Pyżalski, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 387; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 145; Woroniecki, *Wstęp*, w: *Św. Teresa, Droga dz. cyt.*, XXIII; Zychliński, *Życie dz. cyt.*, 450; por. Garrigou-Lagrange, *La contemplation dz. cyt.*, col. 2072; Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 567 - 571.

¹²⁸ Por. *Karmelita bosy*, *Z mistyki dz. cyt.*, 190; Zychliński, *Życie dz. cyt.*, 450; Kulesza, *Kontemplacja dz. cyt.*, 391.

¹²⁹ Por. Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 220 - 236; *Św. Teresa, Mistyka dz. cyt.*, 22 - 23; Woroniecki, *Pełnia dz. cyt.*, t. 2, 43 - 49; por. Turowski, *Zagadnienie dz. cyt.*, 118 - 123. Pomijamy to zagadnienie, gdyż wymagałoby specjalnego zbadania, a może osobnej pracy, w związku z rozwiniętą dyskusją, jaka toczyła się między abp. J. Teodorowiczem a ks. Siwkim w sprawie stygmatyczki T. Neumenn. Wynikiem tej polemiki były liczne publikacje, nawet w formie książkowej, np.: O. Anatazy, *Kwestia Konnersreuth, Szkoła Chrystusowa*, 5 (1932), 112 - 113; 152 - 173; Michalski, *Mistyka a życie współczesne*, w: *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1930, 166 - 182; Ostochowski, *Zagadnienie Konnersreuth, Szkoła Chrystusowa*, 9 (1937), 53 - 78; Siwek, *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych*, Kraków 1933; Teodorowicz, *Zjawiska mistyczne i ich tłumaczenia*, Poznań 1973, itp.

¹³⁰ Por. *De vidento Deum ad Paulinum*, Ep. 147, c. 13, PL 33.

¹³¹ Por. *STh*, I - II, q. 45, a. 5.

¹³² Por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 550.

niami i poruszeniami Ducha Świętego oraz, że te łaski łączą się z darami Ducha Świętego, które mają zadanie uczynić duszę zdolną i ochoczą do przyjmowania tych poruszeń i natchnień Bożych, można wytłumaczyć następującymi racjami:

1. teologia Ducha Świętego w omawianym okresie była przedmiotem początkowych badań w literaturze zachodniej i należy do zagadnień najtrudniejszych. Może polscy autorzy nie podejmują tych badań, ponieważ wymagałoby to długiego czasu, a ich dzieła miały jak najszybciej zaspokoić potrzeby w krajowej literaturze w zakresie życia wewnętrznego i modlitwy.
2. również i ks. A. Żychliński, który w swoich pracach dużo poświęca miejsca Duchowi Świętemu, w omawianym zagadnieniu ograniczył się tylko do ukazania jego roli i darów w procesie biernego oczyszczenia duszy,
3. dzieła czy artykuły polskich teologów miały na celu pouczenie szerokiego ogółu czytelników o modlitwie. Dlatego ograniczyli się oni do ukazania najgłówniejszych problemów, nie wnikając głębiej w naukowe analizy.

Potraktowanie marginalne roli Ducha Świętego i Jego darów w kontemplacji wlanej wpłynęło również na ogólne stwierdzenie, że doskonałą one akty cnót wlnych¹³³. Rozwój cnót w duszy mistyka odbywa się przez łaskę mistyczną i przez współpracę mistyka z tą łaską¹³⁴.

Nieco szerzej traktuje to zagadnienie tylko o. Bernard od Matki Bczęj. Autor zasadniczo nie zajmuje się tym problemem, lecz ubocznie, charakteryzując duchowość szkoły karmelitańskiej, kilka uwag poświęca cnotom teologicznym. Ponieważ cnoty mają za bezpośredni przedmiot Boga, więc ich celem jest łączenie duszy z Bogiem. Przez wiarę łączy się rozum z Bogiem. Nie jest to jakieś zjednoczenie urojone, przeprowadzone sztucznie przez pojęcia, ale w tym zjednoczeniu kontemplacyjnym Bóg przenika w rozum, a rozum zanurza się całkowicie w Prawdzie Nie skończonej, która go ogarnia. Droga wiary to najprostsza droga do Boga. Autor powołuje się na św. Teresę od Jezusa, twierdząc, że ona również kładzie wielki nacisk na cnotę wiary i drogę wiary uważa za najlepszą¹³⁵.

Pamięć łączy się z Bogiem przez nadzieję. Im więcej człowiek chce spotęgować cnotę nadziei, tym bardziej winien oderwać się od wszystkiego, co stworzone. Wówczas pamięć będzie zwrócona doskonałej ku Bogu.

¹³³ Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 25; Żychliński, Życie dz. cyt., 450; por. św. Jan, Noc II, 21, 5, 6, 10; t. 1, 556, 569; STh, I - II, q. 68, a. 1.

¹³⁴ Por. św. Jan, Noc II, 16, 9; t. 1, 545; Sw. Teresa, Życie dz. cyt., t. 1, 216; Gautier, La spiritualite dz. cyt., 133; Tanqueray, Zarys dz. cyt., t. 2, 632 - 634

¹³⁵ „Mam to za rzecz pewną, że diabeł nigdy nie zdoła, ani mu Bóg nie pozwoli oszukać duszy, nie ufającej w niczym samej sobie, a mocno utwierdzonej w wierze, gotowej tysiąc razy umrzeć za każdy artykuł wiary” — Życie dz. cyt., t. 1, 290.

Im czystsza wiara i nadzieja, tym większa miłość. Rozum, poznając Boga, wpływa na wolę. Jeśli on poznaje Boga tylko przez stworzenie, które jest tak stałym Jego obrazem, wprawdzie pobudza wolę do miłości, lecz jego poznanie jest niedokładne. Natomiast poznając Boga przez wiarę, zbliża się do Niego, a tym samym pobudza do miłości¹³⁶. Dopiero miłość jednoczy najpełniej człowieka z Bogiem, tj. z umiłowanym przedmiotem.

Z rozważań o Bernarda wynika, że nie chodziło mu o dokładne ukazanie działalności cnót wlaných w akcie kontemplacji. Jedynie zwrócił uwagę na ich rolę jednoczenia duszy z Bogiem. W ten sposób uwypuklił jedną z cech duchowości szkoły karmelitańskiej, polegającą na pracy człowieka nad sobą, aby dążyć do najwyższego rozwoju życia duchowego i spotęgowania w duszy trzech cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Wtedy, gdy te cnoty znajdują się w pełnym rozkwicie w duszy, wówczas może wypłynąć z niej czyn apostolski. Stąd ustawy karmelitańskie stawiają na pierwszym miejscu życie bogomyślne, a potem życie czynne, które ma być spontanicznym wynikiem tamtego¹³⁷.

Pozostał jeszcze jeden problem, na który zwrócił uwagę o. J. Woroniecki: czy zbawienie wieczne uzależnione jest od modlitwy kontemplacyjnej jako warunku koniecznego? Sytuacja taka zaistniałaby wtedy, gdyby Bóg w swym miłosierdziu nie dał człowiekowi szansy oczyszczenia się i udoskonalenia po śmierci w czyścicu. Człowiek może w życiu doczesnym zadośćuczynić i wynagrodzić sprawiedliwości Bożej przez oczyszczenie i uświęcenie siebie, co jest nierozdzielnie związane z głębokim i dojrzałym życiem modlitewnym. Można powiedzieć, że normalnie tylko droga kontemplacji może doprowadzić do zbawienia bez przejścia przez czyściec. Wyjątkiem jest droga męczeństwa, która szybciej oczyszcza, ale do której należy się też życiem przygotować¹³⁸.

Przeprowadzona analiza istoty kontemplacji wlanej pozwoli zrozumieć różne próby jej definiowania. Wśród zachodnich pisarzy ascetycznych XX-lecia międzywojennego nie ma zgody, co do wyliczania zasadniczych składników wchodzących w skład pojęcia kontemplacji. Dlatego rozróżniano następujące teorie:

1. Teorię minimalistyczną (Saudreau) wykluczającą z mistyki właściwej doświadczalne pojęcie Boga. Kontemplacja włana jest według tego poglądu światłem wynikającym z darów Ducha Św. i miłości (*l'amour d'affinite*).
2. Teorię maksymalistyczną (Poulain), określającą kontemplację przez doświadczalne i proste poznanie wraz z bezpośrednim ujęciem Boga.

¹³⁶ Por. Szkoła dz. cyt., 26 - 28.

¹³⁷ Por. Szkoła dz. cyt., 123 - 124.

¹³⁸ Por. Pełnia dz. cyt., t. 2, 38.

3. Teorię pośrednią (Garrigou-Lagrange, Joret, Arintero, Noel), która opowiada się za bezpośrednim intuicyjnym charakterem kontemplacji. Według reprezentantów tej teorii istota stanu mistycznego polega na ożywieniu i działaniu darów Ducha Św., zwłaszcza daru mądrości¹³⁹.

Wszystkie te teorie i próby definiowania kontemplacji wlanej, zdaniem ks. E. Kuleszy, są nieścisle. Nie ma w nich przyjętej rzeczowej definicji. Według autora poprawna definicja powinna składać się z następujących istotnych pierwiastków, do których trzeba zaliczyć: 1. poznanie Boga, 2. akt miłości wlanej, 3. specjalne działanie Boga. Bez tych trzech składników kontemplacja wlane nie może istnieć, ani też być zdefiniowana. Dlatego autor w oparciu o wyżej wymienione opinie podaje własne określenie: „kontemplacja mistyczna jest to modlitwa, będąca owocem specjalnej działalności Ducha Św. w człowieku, w której czynność rozumu polega na prostym, ale przenikliwym, intuicyjnym wpatrywaniu się w prawdę Bożą, a akt woli na spokojnym, a miłosnym przyłgnięciu do Boga”¹⁴⁰.

Piszący dziesięć lat później ks. A. Żychliński, podaje definicję zawierającą już te trzy istotne elementy. Według niego jest ona „prostym, pełnym miłości i słodczym oglądaniem prawdy Bożej zrodzonym w duszy wierzącej dzięki darom Ducha Św.”¹⁴¹.

Definicja ks. E. Kuleszy i ks. A. Żychlińskiego jest dowodem, że autorzy opowiedzieli się za teorią trzecią, która była powszechnie przyjęta w światowej literaturze ascetycznej. Nawiązuje ona do określenia istoty kontemplacji w ujęciu św. Jana od Krzyża, podkreślając specjalne działanie Boga, przez które dusza poznaje, miłuje i doświadcza łaski mistycznego daru¹⁴².

Oprócz tych dwóch rzeczowych definicji kontemplacji wlanej w polskiej literaturze spotykamy jej różne określenia¹⁴³. Koncentrują one uwagę autorów na poszczególnych jej podstawowych właściwościach. Zasadniczo przeważa ogólna definicja kontemplacji wlanej, podana przez

¹³⁹ Por. Gardet, *Thèmes et textes mystiques, Recherche de criteres en mystique comparée*, Paris 1958, 52; Garrigou-Lagrange, *La contemplation* dz. cyt., col. 2071; Kulesza, *Mistyka* dz. cyt., 319-320; Marechal, *Sur le cime l'oraison, quelaues opinions recents de theologiens, Nouvelle revue théologique*, 2 (1929), 110; Saudreau, *La spiritualite moderne*, Paris 1940, 179.

¹⁴⁰ *Mistyka* dz. cyt., 320.

¹⁴¹ *Życie* dz. cyt., 451.

¹⁴² Por. Garrigou-Lagrange, *La contemplation* dz. cyt., col. 2071; tenże: *Trzy* dz. cyt., t. 2, 313-314; Guibert, *Theologia* dz. cyt., 332; Louismet, *Mistyczne* dz. cyt., 29; Św. Teresa, *Twierdza* dz. cyt., t. 2, 213; tenże: *Życie* dz. cyt., t. 1, 139.

¹⁴³ „Kontemplacja w najgłębszej swej istocie polega na jednoczeniu się duszy z Bogiem przez pośrednictwo umysłu i woli czyli poznania Boga i miłości ku Niemu” — Pyżalski, *Zjednoczenie* dz. cyt., t. 2, 569; „Kontemplacja wlane jest owocem działalności Bożej w duszy, mocą której Bóg zapala w niej swą miłość i niejako odsłania siebie duszy, by się Nim cieszyła i upajała” — *Z mistyki* dz. cyt., 184; „Kontemplacja to szczególna łaska Boża, którą ani się sprowadzi, ani przedłuży własną czynnością...” — Smolikowski, *Rozmyślania* dz. cyt., t. 2, 162.

św. Tomasza „jako proste, miłosne poznanie Boga”¹⁴⁴. Określenie to było powszechnie używane w ascetycznej literaturze¹⁴⁵.

Ks. A. Rozwadowski, przyjmując tę definicję, zaznacza, że do jej istotnych elementów należy: 1. poznanie intuicyjne — proste, jakby widzenie intelektualne, bez rozumowania i tutaj widzi różnicę między rozmyślaniem a kontemplacją 2. poznanie miłosne, płynące z miłości i do niej zdążające i w tym widzi różnicę między kontemplacją mistyczną a spekulacją filozoficzną lub teologiczną¹⁴⁶.

Polscy teolodzy także sięgają do tradycyjnej nauki mistrzów życia wewnętrznego. I tak, ks. J. Puchalik cytuje określenie kontemplacji podane przez św. Augustyna jako „podziwianie jasnej i rozkosznej prawdy”¹⁴⁷ oraz św. Bernarda, że jest to „pewne podnoszenie umysłu utkwionego w Bogu, dające jakby zakosztować słodyczy wiecznej”¹⁴⁸.

A na łamach czasopisma *Głos Karmelu* anonimowy autor przytacza definicję św. Jana od Krzyża: „Kontemplacja jest to wzniesienie duszy do najwyższych szczytów, przy równoczesnym unізieniu jej i unicestwieniu do ostatecznych granic”¹⁴⁹.

W okresie XX-lecia międzywojennego ks. E. Kulesza, podejmując samodzielne studia nad nauką Ryszarda od św. Wiktora, cytuje jego określenie tej modlitwy: „contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae cum admiratione suspensa”¹⁵⁰. Autor w dalszej części swych rozważań pisze, że w tej definicji Ryszard wskazuje na akt kontemplacji (perspicacia), jego cechy (libera, suspensa, cum admiratione), przedmiot (spectacula sapientiae) i podmiot (mens). Przeprowadzając badania analityczne nad tymi poszczególnymi elementami, ks. E. Kulesza uważa, że myśl Ryszardową oddać można wiernie przez następujące tłumaczenie jego definicji: „kontemplacja jest to akt umysłu, który przenikając z łatwością cuda mądrości Bożej, trwa w zachwyceniu”¹⁵¹.

Również do nauki Ryszarda odwołał się ks. K. Michalski, pisząc o „mistyce” Dantego¹⁵². Autor nie przytacza jego właściwej definicji, lecz stwierdza, że „kontemplacja, według Ryszarda, podobnie jak rozmyślanie, jest pewnego rodzaju poznaniem, ale wyróżnia się przez to, że ujmuje prawdę w lot wśród uczucia radości i podziwu, że od razu zdo-

¹⁴⁴ Por. Bernard, *Szkoła dz. cyt.*, 113; *Karmelita bosy, Z mistyki dz. cyt.*, 186; Puchalik, *Zarys dz. cyt.*, 263; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 451; Zychliński, *Życie dz. cyt.*, 451; por. *STh*, I - II, q. 180, a. 3.

¹⁴⁵ Por. G. Menge, *Die Beschauung dz. cyt.*, 102; T. Merton, *Powiew kontemplacji*, *Znak* 7 (1952), 275.

¹⁴⁶ Por. Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 82.

¹⁴⁷ *Zarys dz. cyt.*, 263.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ *Życie codzienne dz. cyt.*, 16.

¹⁵⁰ *Kontemplacja dz. cyt.*, 244.

¹⁵¹ Tamże, 245.

¹⁵² Por. *Mistyka i scholastyka u Dantego*, Kraków 1921.

bywa sobie wgląd w jakikolwiek stan rzeczy, gdy tymczasem rozmyślanie dochodzi do tego celu stopniowo na drodze mozolnego nieraz rozmowania”¹⁵².

Badając właściwości kontemplacji wlanej, dochodzimy do wniosku, że najbardziej doktrynalnie przedstawił tę modlitwę ks. A. Żychliński. Autor nie posługiwał się gotowymi opracowaniami, lecz sięgnął do najgłębszych źródeł, tj. doktryny św. Tomasza, św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża. Co prawda nie analizował dokładnie całej nauki tych mistrzów duchowych, ale powoływał się na nich w prezentacji ważniejszych momentów życia kontemplacyjnego. Równocześnie odwoływał się do nauki współczesnych teologów zachodnich, m.in.: R. Garrigou-Lagrange’a, J. Poulaina.

Na łamach *Głosu Karmelu* o. Bernard od Matki Bożej oraz ks. A. Czapliński i anonimowy autor piszący pod pseudonimem „Karmelita bosy” propagowali naukę Doktorów hiszpańskich: św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

Pozostali autorzy zasadniczo nie zajmowali się kontemplacją wlaną, jedynie organiczyli się do zasygnalizowania niektórych prawd. I tak o. J. Woroniecki nie rozwinął teologicznej modlitwy kontemplacyjnej. Zastrzegł się, że to, co prezentuje, jest tylko skrótem teologicznym. Autor podkreślił tylko udział intuicji intelektualnej i miłosnych aktów woli, bez szczególnego akcentowania poznania, darów Ducha Świętego i doświadczenia mistycznego.

Również przedstawiciele szkoły liguoriańskiej, jak L. Pyżalski i J. Puchalik, w porównaniu z innymi rodzajami modlitw, kontemplacji wlanej poświęcili zaledwie kilka uwag. To skrótowe potraktowanie wynika z zasad tejże szkoły, która najsilniejszy akcent kładła na modlitwę myślną. Jednak ks. J. Puchalik trochę odbiegł od tej zasady, przedstawiając bardzo różne teorie i opinie, powstające na Zachodzie w sprawie kontrowersyjnych problemów dotyczących kontemplacji wlanej.

Trzeba jeszcze wymienić samodzielną pracę naukową ks. E. Kuleszy, pt. *Kontemplacja wлана według Ryszarda od św. Wiktora*. Jest to jedyna próba w okresie XX-lecia międzywojennego opracowania całościowego tego zagadnienia u mistrza życia wewnętrznego z XII wieku.

Polscy autorzy w opisie kontemplacji wlanej wykazali wielką znajomość nauki tradycyjnej oraz współczesnych im kierunków panujących w teologii mistycznej. Ogromna erudycja pozwoliła im na zajęcie odpowiedniego stanowiska w kwestiach polemicznych. O znajomości prądów współczesnej myśli ascetycznej świadczą również recenzje dzieł najwybitniejszych teologów Zachodu, pisane przez ks. A. Żychlińskiego,

¹⁵² Tamże, 9.

np. A. Poulain, *Handbuch der Mystik*¹⁵⁴; o. Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus theologiae mystico-scholasticae in sex tomes divisus, in quò scholastico methodo explanatur dubia mystica iuxta miram solidamque doctrinam Angelici Praeceptionis D. Thomae*¹⁵⁵; J. Arintero, *Inamidod de la contemplacion adquirida*¹⁵⁶; K. Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit*¹⁵⁷; F. Naval, *Theologiae asceticae mysticae cursus*¹⁵⁸.

W literaturze polskiej odczuwało się brak całościowych opracowań i dzieł o kontemplacji wlanej. Dlatego tłumaczono klasyczne prace zachodnich autorów, aby w ten sposób zaradzić potrzebom i brakom naukowym. Należy tu wymienić następujące prace: R. de Maumigny, *Modlitwa mistyczna*, Kraków 1922; F. Joret, *Dzieciństwo duchowe*, Lwów 1934; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1928 i inne.

3. STOPNIE KONTEMPLACJI

Jako pierwszy stopień autorzy wymieniają modlitwę odpocznienia¹⁵⁹. Jednym ze składników tej modlitwy jest poznanie obecności Bożej. Poznanie to nie jest wynikiem własnego starania, lecz jest z góry dane, czyli stanowi dar, który jest szczególną łaską. Darmowość tej łaski na tym polega, że nie dusza własnymi samodzielnymi aktami skupienia się „wchodzi” w obecność Bożą, lecz Bóg sam ją „wprowadza” w swoją obecność, w stan głębokiego spokoju i rozkoszy¹⁶⁰. Ks. A. Bielenin odwołuje się do Księgi Pieśni nad Pieśniami (5, 1-3), dla uwypuklenia wielkości rozkoszy i słodczy, jakich dusza doznaje w tej modlitwie¹⁶¹. Na ten tekst powoływała się już tradycja ascetyczna, m.in. św. Bernard i św. Grzegorz¹⁶² dla ukazania właściwości modlitwy kontemplacyjnej.

¹⁵⁴ Przegląd Teologiczny, 7 (1926), 99 - 103.

¹⁵⁵ Tamże, 102 - 103.

¹⁵⁶ Tamże, 103.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże, 442 - 443.

¹⁵⁹ Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 114; Bielenin, Życie dz. cyt., 40; Pyżalski, Droga dz. cyt., 7, 3, 376; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 178; Woroniecki, Wstęp, w: Św. Teresa, Droga dz. cyt., XXIV i XXXI; por. Gabriel, Na drogach dz. cyt., t. 1, 165; O. Filek, Modlitwa odpocznienia, w: Mater Spiritualium, Kraków 1974, 117; Peletier, Kontemplacja dz. cyt., 5 i 7.

¹⁶⁰ Por. Bernard, Szkoła 114; Bielenin, Życie dz. cyt., 40; Pyżalski, Droga dz. cyt., t. 3, 176; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 178; por. św. Jan, Pieśni 14, 4, t. 2, 91 - 93; Św. Teresa, Droga dz. cyt., t. 3, 228.

¹⁶¹ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 93 - 97.

¹⁶² Por. Homiliae in Ezechielem II, 2; PL 76, 956.

Kontemplacyjna rozkosz występuje zazwyczaj w podwójnej formie. Zgodnie z nauką św. Teresy obejmuje ona władze duchowe człowieka oraz rozlewa się na ciało i zmysły¹⁶³. W tej modlitwie autorzy, powołując się na naukę Świętej¹⁶⁴, podkreślają, że władze człowieka nie zostają zawieszane. Bóg bierze w swoje posiadanie tylko wolę, pozostawiając dużo miejsca działalności rozumu i wyobraźni¹⁶⁵.

Czasem przychodzi omdlenie, polegające na zawieszeniu działalności władz człowieka, w którym dusza odczuwa zjednoczenie z Bogiem. Trwa ono bardzo krótko i może powracać w pewnych odstępach czasu¹⁶⁶. Ks. P. Smolikowski odróżnia je od omdlenia naturalnego, polegającego na powolnym wyłączeniu działalności władz duchowych¹⁶⁷.

Prawdziwy postęp duchowy polega, jak zaznacza już św. Bernard¹⁶⁸ i św. Teresa z Avila¹⁶⁹, na intensyfikacji miłości i doskonaleniu się w cnotach. Dlatego autorzy zgodnie z nauką Świętej podkreślają, że w modlitwie odpocznienia następuje rozkwit cnót. Cnoty będące jej owocem, to cnoty wznioślejsze, bo wzorowane na Bożych doskonałościach i rozbudzone bardziej przez działanie Boże niż przez osobiste ćwiczenie się człowieka¹⁷⁰. Cnotami, które szczególnie się rozwijają są: miłość Boga, pokora, cierpliwość, a także inne¹⁷¹.

Poza tym istnieje niebezpieczeństwo odczucia rozkoszy na skutek szatańskiej interwencji¹⁷² lub samolubnego szukania pociech i przyjemności przez wycieńczenie organizmu silnym umartwieniem¹⁷³.

Ks. P. Smolikowski dodaje jeszcze praktyczne rady, jak dusza ma się zachować, gdy dostąpi modlitwy odpocznienia:

1. dążyć do całkowitego oderwania się od świata¹⁷⁴;
2. nie próbować siłą zatrzymać tej łaski¹⁷⁵;
3. nie opuszczać praktyki rozmyślenia¹⁷⁶;
4. nie zaniedbywać obowiązków¹⁷⁷.

¹⁶³ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 40; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 176; por. Św. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 114 - 115.

¹⁶⁴ Por. *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 126 - 127; tenże: *Droga dz. cyt.*, t. 3, 228.

¹⁶⁵ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 41; por. P. Pelletier, *Kontemplacja i życie czynne*, *Szkoła Chrystusowa*, 6 (1935), 6; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 178.

¹⁶⁶ Por. Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 180 - 181.

¹⁶⁷ Por. *Tamże*, 181 - 182.

¹⁶⁸ Por. Bernardus, *De filiendo Deo*, 1. 3, c. 8; PL 182, 979.

¹⁶⁹ *Życie dz. cyt.*, t. 1, 14, 9.

¹⁷⁰ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 41 - 42; por. O. Filek, *Modlitwa dz. cyt.*, 210 - 211; Św. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 131 - 133.

¹⁷¹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 45.

¹⁷² Por. Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 180 - 181.

¹⁷³ Por. *Tamże*, 158; por. Św. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 131 - 132.

¹⁷⁴ Por. *Rozmyślenia dz. cyt.*, 185; por. Św. Teresa, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 236.

¹⁷⁵ Por. *Rozmyślenia dz. cyt.*, 183; por. Św. Teresa, *Droga dz. cyt.*, t. 3, 231.

¹⁷⁶ Por. *Rozmyślenia dz. cyt.*, 184; por. Św. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 128.

¹⁷⁷ Por. *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 186.

Pouczenia te autor przedstawił w oparciu o naukę Scaramellego¹⁷⁸, chociaż te same rady wymienia św. Teresa z Avila¹⁷⁹. Do nich jeszcze zalicza o. Bernard od Matki Bożej, odwołując się do nauki św. Teresy od Jezusa, zachowanie rozsądku i korzystanie z rad spowiednika¹⁸⁰.

Wreszcie autorzy nie zapominają o skutkach, jakie wywołuje modlitwa odpocznienia. Dusza, doszedłszy do tego stopnia modlitwy, nie lęka się żadnych trudności, ponieważ ma żywą wiarę. Stan ten rodzi wielkie i gorące pragnienie cierpień dla Boga tak, że dusza gotowa jest na wszystkie ofiary¹⁸¹, bo jasno odczuwa znikomą wartość rozkoszy ziemskich w stosunku do tych, które poznała na tym etapie modlitwy¹⁸². W miarę głębszego poznania Boga dusza widzi swoją nędzę i nicość¹⁸³. Autorzy, jak ks. A. Bielenin i ks. P. Smolikowski, nawiązali tutaj do doktryny św. Teresy¹⁸⁴. Ostatni autor, idąc za jej myślą, szczególnie podkreśla, że modlitwa odpocznienia to łaska połączenia życia aktualnego z życiem kontemplacyjnym, że jest to stan, w którym dusza czuje się jak gdyby podzielona, ponieważ wola całkowicie pogrążona jest w kontemplacji Boga, a drugie dwie władze zajmują się sprawami Bożymi. Autor uważa, że gdy te czynności są sobie podporządkowane, to taki stan jedności jest możliwy¹⁸⁵. Zanim jednak dojdzie człowiek do tego stanu, musi przebyć niejedną próbę oczyszczenia. Początkiem działania łaski mistycznej, jako specjalnej ingerencji Bożej w życie duszy, jest noc bierna zmysłów. Dusza przy usilnym działaniu ze swej strony sama nic uczynić nie może, by przysposobić siebie do zjednoczenia mistycznego.

Stan duszy w nocy biernej zmysłów można według autora określić terminem św. Jana od Krzyża jako trwanie w oschłości¹⁸⁶. Polscy autorzy nie precyzują na czym polega ta oschłość, ale szczególną uwagę zwracają na dalszą naukę Doktora Mistycznego. W okresie nocy zmysłów dusza napotyka na trudności w rozmyślaniu i nie może znaleźć sposobu na ich pokonanie¹⁸⁷. Praktycznie wyraża się to w tym, że dusza w nocy biernej zmysłów nie jest zdolna do kontynuowania medytacji,

¹⁷⁸ Por. *Il direttorio mistico*, Torino—Roma 1900, 207 - 208.

¹⁷⁹ Por. nota, 173 - 176.

¹⁸⁰ Por. Bernard, *Szkoła* dz. cyt., 115; por. *Św. Teresa, Twierdza* dz. cyt., t. 2, 133.

¹⁸¹ Por. Bielenin, *Życie* dz. cyt., 43 - 44.

¹⁸² Por. Tamże, 41; Smolikowski, *Rozmyślania* dz. cyt., t. 2, 185.

¹⁸³ Por. Tamże, 179 - 190; Bielenin, *Życie* dz. cyt., 41.

¹⁸⁴ Por. *Twierdza* dz. cyt., t. 2, 129.

¹⁸⁵ Por. *Rozmyślania* dz. cyt., t. 2, 179; por. *Św. Teresa, Droga* dz. cyt., t. 3, 230.

¹⁸⁶ Por. Bielenin, *Życie* dz. cyt., 66; O. Gabriel od św. Marii Magdaleny, *L'unione con Dio secondo S. Giovanni della Croce*, Roma 1956, 110 - 114.

¹⁸⁷ Por. Bielenin, *Życie* dz. cyt., 66; *Sw. Jan, Noc* I, 9, 8; t. 1, 460; I, 8, 3; t. 1, 454 - 455

która była dotychczas jednym ze źródeł łask otrzymywanych od Boga¹⁸⁸. Nie doznaje radości płynących z rzeczy bezpośrednio odnoszących się do Boga i otaczającego ją świata¹⁸⁹, co w rezultacie jeszcze bardziej pogarsza stan duszy i utwierdza ją w przekonaniu, że Bóg ją opuścił¹⁹⁰. Mimo tych trudności dusza bezustannie całe swe zainteresowanie, przepojone miłością Bożą, skierowuje na Dawcę wszelkich łask¹⁹¹. Ks. A. Bielenin, idąc za poglądem Doktora Mistycznego, uważa, że Bóg wprowadzając duszę w noc bierną zmysłów, przygotowuje ją na przyjęcie łask na drodze do zjednoczenia mistycznego¹⁹².

Ks. P. Smolikowski, oprócz oschłości oczyszczających, mówi o chorobach, które spełniają podobną rolę. Autor szeroko omawia postawę człowieka, jaką ma zająć wobec tych zjawisk. Polega ona na całkowitym ich przyjęciu od Boga¹⁹³, jako zgodnych z Jego wolą, a nie jako zjawisk przypadkowych. Ten fakt akceptacji nie może być bierny, ale musi to być akt żywej wiary, oparty na świadomości. Taka akceptacja wymaga przyjęcia każdej choroby, niezależnie od jej natężenia, rozwoju, okoliczności itd. Ogólnym celem choroby jest oczyszczenie człowieka, ale ważniejszy jest jej cel szczegółowy zamierzony przez Boga, z którym cierpiący powinien współdziałać. Jest nim oderwanie duszy od przyjemności zmysłowych. W takiej chorobie następuje tzw. „obumarcie uczucia”, które ma polegać na pozbawieniu przyjemności zmysłowych zewnętrznych i wewnętrznych. Równocześnie uznanie w chorobie swojej bezsilności, nicości itp. prowadzi do pokory i zaufania względem Boga. To uczucie niemocy pozbawia chorego pragnienia tego, co ziemskie i egoistyczne. Dlatego choroba dotyka człowieka wewnątrz i staje się środkiem wyrzeczenia własnego „ja”, ofiary z własnego życia i zaparcia się samego siebie¹⁹⁴. Autor nawiązał tu do nauki Ks. P. Semenki.

Zwykle teoretycy życia mistycznego umieszczają stan nocy zmysłów przed modlitwą odpocznienia, uważając noc zmysłów za środek nieod-

¹⁸⁸ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 67; Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Św. Jan od Krzyża kierownik duchowny*, Kraków 1950, 50-52; *Św. Jan, Noc I*, 9, 8-9; t. 1, 460-461; C. Truhlar, *De experientia Mystica*, Romae 1951, 51-52.

¹⁸⁹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 66-67; Karmelita bosy, *Z mistyki dz. cyt.*, 189; François de s. Marie, *Initiation a Saint Jean de la Croix*, Paris 1945, 119-120; *Św. Jan, Noc I*, 9, 2; t. 1, 456.

¹⁹⁰ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 68; *Św. Jan, Noc II*, 5, 5; t. 1, 496; Pourrat, *La spiritualite chretienne*, Paris 1919-1928, t. 4.

¹⁹¹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 66; Karmelita bosy, *Z mistyki dz. cyt.*, 189; *Św. Jan, Noc I*, 9, 3; t. 1, 457.

¹⁹² Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 67-68; por. Karmelita bosy, *Z mistyki dz. cyt.*, 189; por. *Św. Jan, Noc I*, 10, 1-3; t. 1, 461-463; O. Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Św. Jan od Krzyża Doktor miłości Bożej*, Kraków 1940, 101; Dynewska, *Kontemplacja mistyczna według pism Św. Jana od Krzyża*, Lublin 1967, 15.

¹⁹³ Por. *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 261.

¹⁹⁴ Por. *Tamże*, 262-270.

zowny do pełniejszego oczyszczenia duszy i wprowadzenia jej we właściwą kontemplację¹⁹⁵.

Natomiast ks. A. Bielenin zastanawia się, czy tylko noc zmysłów oczyszcza duszę i przygotowuje ją do kontemplacji? Autor uważa, że podobną rolę pełni tajemnica Krzyża. Tylko droga krzyżowa wiedzie na wyżyny doskonałości. Bowiem człowiek od początku swego istnienia, w myśl nauki św. Pawła (por. Ga 5, 24), „krzyżuje ciało swe z namiętnościami i pożądliwościami, ceni wartość krzyża i w jego cieniu pragnie budować życie wewnętrzne”¹⁹⁶. Wobec tego Bóg udziela duszy łaski kontemplacyjnej już po oczyszczeniu przez cierpienie „krzyża”, a nie tylko przez noc zmysłów. Ponieważ, pisze autor, „wielkoduszne złożenie siebie w ofierze dla miłości Jezusa Chrystusa i gotowość wszelkich prób przez Niego zesłanych — wszystko to przygotowuje duszę do zaznawania Pana Boga aktem kontemplacji wlanej”¹⁹⁷, dlatego noc zmysłów umieszcza jako przygotowanie do zjednoczenia ekstatycznego, a nie zjednoczenia prostego.

Stan modlitwy odpoczynienia nie trwa długo¹⁹⁸, następnie dusza dostępuje wyższego stopnia modlitwy. Jest nim modlitwa zjednoczenia. Polega ona, jak pisze ks. A. Bielenin, powołując się na A. Tanquereya, na zjednoczeniu duszy z Bogiem nie tylko przez wolę, jak było w modlitwie odpoczynienia, ale wszystkimi władzami wewnętrznymi. Do jej istotnych cech zalicza zawieszenie wszystkich władz oraz całkowitą pewność bezpośredniej obecności Boga w duszy¹⁹⁹. Dusza jest tak złączona z Bogiem, że niczego więcej nie pragnie, jak tylko Jego²⁰⁰. W tej modlitwie nie tylko wola cieszy się Bogiem, lecz wszystkie władze wewnętrzne także nie mogą się zająć żadną inną myślą. Dusza nie doznaje żadnych roztargnień²⁰¹. Stan ten opisał ks. A. Bielenin zgodnie z nauką św. Teresy od Jezusa²⁰².

Zmysły zewnętrzne natomiast pozostają jeszcze czynne. Jednym słowem zachowują swobodę działania, mogą się ze światem zewnętrznym łączyć²⁰³. Z kolei druga cecha upaja duszę niewymownym szczęściem, którego bezmiar ks. A. Bielenin za św. Janem od Krzyża porównuje do piwnicy pełnej wybornego wina²⁰⁴. Na stopniu modlitwy odpoczynienia

¹⁹⁵ Por. Tanquerey Zarys dz. cyt., t. 2, 624 - 634.

¹⁹⁶ Życie, dz. cyt., 150.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 63 - 65; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 199.

¹⁹⁹ Por. Życie dz. cyt., 47 - 48; por. Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 649.

²⁰⁰ Por. Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 199 - 200; por. Św. Jan, Noc I, 8, 2; t. 1, 454.

²⁰¹ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 48; por. Tanquerey, Zarys, dz. cyt., t. 2, 650.

²⁰² Por. Twierdza dz. cyt., t. 2, 139.

²⁰³ Por. Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 201.

²⁰⁴ Por. Życie dz. cyt., 48 - 49.

dusza miała wątpliwości co do tego, czy to, co się w niej dzieje, jest od Boga. W tym natomiast stanie, zgodnie z nauką św. Teresy, autorzy twierdzą, że Bóg tak daje się odczuć duszy, iż nie ma najmniejszych wątpliwości, co do Jego obecności²⁰⁵.

Modlitwa zjednoczenia wypełnia duszę czułą miłością, która doznaje w niej wielkiego zadowolenia i dziwnie słodkiego uszczęśliwienia²⁰⁶. Lecz na czym ono polega — autorzy nie wyjaśniają. Również i św. Teresa przyznaje się, że nie potrafi wyjaśnić tego inaczej, jak tylko przez porównanie z pociechami ziemskimi²⁰⁷.

Głównym skutkiem tego zjednoczenia jest, według ks. P. Smolikowskiego, przedziwna przemiana duszy, polegająca na wyrzeczeniu się miłości własnej na rzecz całkowitej miłości Boga oraz na poddaniu się woli Bożej²⁰⁸. Autor nie poszedł za doktryną św. Teresy, która porównuje tę przemianę do przemiany jedwabnika²⁰⁹, ale oparł się na nauce L. Scaramellego²¹⁰. Kontynuując jego myśl, pisze, że skutkiem tego zjednoczenia jest wielka gorliwość wielbienia Boga. Równocześnie dusza czuje oderwanie się od wszystkich stworzeń. W tym stanie również poznaje bardziej swoją nędzę, nicłość, a zarazem pragnienie cierpień i pokuty²¹¹. To całkowite oddanie się Bogu, zdaniem ks. P. Smolikowskiego²¹² i ks. A. Bielenina²¹³, rodzi gorliwość o zbawienie bliźnich, miłość dla innych. Pierwszy z autorów dodaje jeszcze, że w tym stanie człowiek nie może mieć pewności, że nigdy nie popadnie w grzech. Ciągła pamięć o: 1. nieprzywiązywaniu się do żadnej rzeczy stworzonej; 2. nieszukaniu zadowolenia i 3. nieufaniu sobie jest pomocą zabezpieczającą od upadków²¹⁴.

Zjednoczenie to jest przygotowaniem do zjednoczenia z Bogiem znacznie doskonalszego, tzw. ekstatycznego, inaczej, zaręczyn duchowych. Modlitwa ta zdaniem ks. A. Bielenina polega na pogrążeniu duszy w Bogu i zawieszeniu działania zmysłów zewnętrznych, co jest wynikiem zatopienia się w Bogu²¹⁵. Autor znów odwołał się do nauki A. Tanquereya²¹⁶. Polscy autorzy piszący o tym stopniu kontemplacji nie

²⁰⁵ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 50; Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 203; Sw. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 143 - 145; Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 651.

²⁰⁶ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 50 - 59; Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 199 - 200.

²⁰⁷ Por. *Droga dz. cyt.*, t. 3, 234; tenże: *Życie dz. cyt.*, t. 1, 234.

²⁰⁸ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 58; Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 200 - 201.

²⁰⁹ Por. Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 651 - 652.

²¹⁰ Por. *Il direttorio dz. cyt.*, 239 - 240.

²¹¹ Por. *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 202.

²¹² Por. *Tamże*.

²¹³ Por. *Życie dz. cyt.*, 52, 55, 58; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 304; Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 652.

²¹⁴ Por. *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 202 - 203.

²¹⁵ Por. *Życie dz. cyt.*, 71.

²¹⁶ Por. *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 653.

przedstawiają dokładnie jego istoty, lecz zasadniczo omawiają ekstazę i zachwycenie. Są to, według nauki pisarzy ascetycznych, dwa główne etapy zjednoczenia ekstazy²¹⁷. Pierwszy, w oparciu o doktrynę L. Scaramello, przedstawia najszerzej ks. P. Smolikowski.

Ekstaza polega na pewnego rodzaju omdleniu, które dokonuje się łagodnie. Władze i zmysły tak są pochłonięte, że wydają się jakby martwe. Wyraża się to na zewnątrz nieczułością na różne bodźce fizyczne, np. „ciało palone, bite, kłute, nic nie czuje”²¹⁸. Ekstaza zdarza się rzadko, albo wcale jej nie ma w wyższych stopniach modlitwy kontemplacyjnej. Stąd autorzy wyciągają wnioski, że nie należy ona do istoty tej modlitwy. Sama przez się nie jest także pewnym, nieomylnym znakiem mistycznego zjednoczenia z Bogiem, ponieważ może być ekstazą fałszywą, spowodowaną przez złego ducha²¹⁹ lub przez chorobliwe i patologiczne zawieszenia zmysłów, pochodzące z przyczyn naturalnych²²⁰. Ks. P. Smolikowski dodaje, że zbyt długie umartwienie, niewyspanie, ciągle wpatrywanie się w jakiś przedmiot może w sposób naturalny wywołać ekstazę. Ale taki stan charakteryzuje się brakiem doświadczenia obecności Boga²²¹.

W tym stopniu, według ks. A. Bielenina, powołującego się na naukę św. Katarzyny Genueńskiej, dusza doświadcza pewnego rodzaju zranienia. Autor mówi o zranieniu wewnętrznym, czyli duchowym²²², jedynie ks. P. Smolikowski wspomina o zranieniu cielesnym²²³, o którym wiele pisze św. Jan od Krzyża²²⁴ i św. Teresa z Avila²²⁵. Z duchową raną zadaną przez miłość związany jest ból. Mimo bólu rana miłości jest źródłem duchowej rozkoszy²²⁶.

Drugim etapem jest zachwycenie. Ogarnia ono duszę z natarczywością i gwałtownością tak wielką, że oprzeć mu się ona nie potrafi²²⁷. Zachwyty te zdarzają się bardzo często i tak gwałtownie, że obezwładniają i znieczulają ciało²²⁸. Charakteryzuje się ono zwolnieniem oddechu,

²¹⁷ Por. Tamże, 656.

²¹⁸ Por. Smolikowski, Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 204.

²¹⁹ Por. Tamże, 204 - 205; Rozwadowski, Życie dz. cyt., 95.

²²⁰ Por. Kulesza, Kontemplacja dz. cyt., 237; Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 523.

²²¹ Por. Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 205.

²²² Por. Życie dz. cyt., 73 - 74.

²²³ Por. Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 216.

²²⁴ Por. Żywy płomień dz. cyt., strofa 2, 13; t. 2, 296; Gogacz, Mistyka dz. cyt., 595.

²²⁵ Por. Życie dz. cyt., t. 1, 338. Wyjaśnienie nauki św. Teresy o ranie miłości daje o. Gabriel od św. Marii Magdaleny w artykule zatytułowanym: *L'ecole theresienne et les blessures d'amour mystique. Etudes Carmelitaines*, 21 (1936), 208 - 242.

²²⁶ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 74; Smolikowski, Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 216; Św. Teresa, Twierdza dz. cyt., t. 2, 194.

²²⁷ Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 115; Bielenin, Życie dz. cyt., 72; Smolikowski, Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 206; Tanqueray, Zarys dz. cyt., t. 2, 657.

²²⁸ Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 115.

obniżeniem temperatury ciała lub podnieceniem i lekkością²²⁹. Przyczyną tego jest z jednej strony potęga Bożego udzielenia się duszy, a z drugiej strony słabość ludzkiej natury, która nie może znieść takiego zbliżenia się do Boga²³⁰. Wola jest tknięta powabem Boga do tego stopnia, że zapomina o wszystkim, by tylko Jego miłować²³¹. Pragnieniem duszy w tym stanie jest dzielić się z wszystkimi tym szczęściem, jakiego ona sama doznaje²³². Nie ulega wątpliwości, że stan zachwycenia autorzy przedstawili w myśl nauki św. Teresy z Avila. Ten drugi stopień zjednoczenia ekstatycznego, zdaniem ks. P. Smolikowskiego, stanowi odrębny jedenasty stopień kontemplacji wlanej²³³. Autor przyjmuje ten podział za L. Scaramellim²³⁴.

Po zachwyceniu następuje porwanie ducha, które dusza odczuwa jakby została oderwana od ciała²³⁵. Tego trzeciego stopnia ekstatycznego polscy autorzy nie analizują. W tym stopniu zjednoczenia zdarzają się nadprzyrodzone słowa²³⁶ i objawienia, o których mówi ks. A. Bielenin, cytując św. Teresę.

Ciągle podkreślanie przez autorów, że w modlitwie zjednoczenia ekstatycznego jest zawieszenie działania zmysłów, nasuwa pytanie: czy wolna wola zostaje również zawieszona?

Ks. P. Smolikowski twierdzi, że wolność woli zostaje zachowana, a tym samym może zdobywać zasługi. Wolność znika dopiero wtedy, gdy dusza w niebie widzi Boga twarzą w twarz²³⁷. Tym samym autor poszedł za opinią powszechną głoszoną już przez św. Tomasza, Suareza, św. Teresę, Alvareza de Paz, że wolność woli pozostaje nietknięta²³⁸.

Aby człowiek osiągnął jeszcze wyższy stopień zjednoczenia z Bogiem musi pozbyć się niedoskonałości, jakie w nim pozostały. Wtedy Bóg zsyła próby nocy ducha. Ks. A. Żychliński uważa, że to zagadnienie należy do najtrudniejszych problemów teologii mistycznej. Jeżeli ktoś sam nie doświadczył we własnej duszy nadprzyrodzonych nocy ciemności lub nie spotkał się z duszą mistyczną, to niełatwo zrozumie tajemnicę i całkowicie nadprzyrodzoną działalność Boga, która oczyszcza duszę²³⁹. Stan duszy na drodze oczyszczenia duchowego w stopniu intensywności prze-

²²⁹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 74; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 206; por. Sw. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, 217.

²³⁰ Por. Bernard, *Szkoła dz. cyt.*, 115; Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 74; por. Sw. Teresa, *Życie dz. cyt.*, t. 2, 213.

²³¹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 72; Smolikowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 206; por. Sw. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 213.

²³² Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 73; por. Sw. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 241.

²³³ Por. *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 206 - 208.

²³⁴ Por. *Il direttorio dz. cyt.*, 267 - 279.

²³⁵ Por. Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 656, 657, 658.

²³⁶ Por. *Życie dz. cyt.*, 77 - 79; por. Sw. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 278 - 280.

²³⁷ Por. *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 201 - 203.

²³⁸ Por. Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 655.

²³⁹ Por. *Życie dz. cyt.*, 456.

żyć jest o wiele wyższy niż w okresie nocy biernej zmysłów. Autorzy, zgodnie z nauką św. Jana od Krzyża, wyjaśniają to „większą łaską mistyczną — oświecającą duszę”²⁴⁰, zwracają szczególną uwagę na uczucie duszy przeżywane w nocy biernej ducha.

Idąc dalej za doktryną doktora hiszpańskiego, charakteryzują ten stan jako zupełne ogołocenie władz duchowych człowieka. W rozumie zapadają nieprzeniknione ciemności, wolę opanowuje bezwład i oschłość, pamięć zanika, uczucie cbumiera. Innymi słowy: wszystkie władze duszy wpadają w stan ogołocenia i martwoty, który słowami trudno określić²⁴¹.

Najistotniejszą cechą tych uczuć jest to, że dusza jest dręczona obawą utracenia Boga, że zostanie odrzucona przez Niego²⁴². Do cierpień tych przyłącza się silne poczucie własnej nędzy i przekonanie, że nawet spowiednik pocieszyć nie jest zdolny²⁴³. Bolesnie odczuwa również obawę o umiejętność modlenia się²⁴⁴.

Wszelki zwrot do Boga jest dla niej dlatego tak trudny, że odczuwa przy tym ogromny niesmak. Czasami doznaje takich zamąceń i tak głębokich zawieszzeń pamięci, iż przemijają chwile, a ona nie wie, co uczyniła i o czym myślała, co robi i co będzie robiła²⁴⁵. Udręki duszy mogą być potęgowane również tym, że nie znajduje ona radości tak w dziełach stworzonych jak i dobrach duchowych²⁴⁶. Do cierpień tych przyłącza się poznanie płynące z łaski mistycznej, ukazujące z jednej strony doskonałość i wielkość Boga²⁴⁷, a z drugiej strony daje poznanie stanu duszy jako bytu stworzonego, niegodnego²⁴⁸. Ta świadomość rodzi przekonanie, że między nią a Bogiem istnieje przepaść niemożliwa do przebycia. Równocześnie wola pragnie zjednoczenia z Ojcem Niebieskim, którego miłuje. Stąd powstaje wielkie cierpienie, które ks. A. Bielenin²⁴⁹ i A. Żychliński za św. Janem porównują do stanu ciężkiego konania²⁵⁰.

²⁴⁰ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 102 - 103; Żychliński, *Pełnia umiejętności świętych. Zasadnicze wskazówki dla postępujących*, Lwów 1935, 51, 55 - 56; tenże: *Życie dz. cyt.*, 460; por. Kronseder, *Der heilige Johannes von Kreuz*, Regensburg 1926, 72 - 73.

²⁴¹ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 102, 104; Pyżalski, *Świętych nam trzeba*, Kraków 1937, 127; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 40; Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 271 - 272; Żychliński, *Pełnia dz. cyt.*, 48; tenże: *Życie dz. cyt.*, 456; por. *Sw. Jan, Noc II*, 5.

²⁴² Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 104; por. *Sw. Jan, Noc II*, 13,5; t. 1, 532 - 533; H. Waach, *Johannes von Kreuz*, München 1954, 234.

²⁴³ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 104; por. Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 662.

²⁴⁴ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 104 - 105.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Por. Tamże, 102; Karmelita bosy, *Z mistyki dz. cyt.*, 189; por. S. Dynewska, *Kontemplacja dz. cyt.*, 17; E. Stein, *The science of the cross a study of St. John of the Cross* (tłum. z niem. H. Cract), London 1960, 89.

²⁴⁷ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 103; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 456 - 457; por. *Sw. Jan, Noc II*, 13, 5; t. 1, 523 - 533.

²⁴⁸ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 103; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 456 - 457; por. *Sw. Jan, Noc II*, 5, 4; 7, 1, 485.

²⁴⁹ Por. *Życie dz. cyt.*, 104.

²⁵⁰ Por. *Życie dz. cyt.*, 457; por. Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 661.

Wówczas też ciężkie pokusy wstrząsają duszą do głębi: pokusa przeciw wierze, nadziei i miłości. Trzy boskie cnoty, które dotychczas łączyły duszę z Bogiem i były dla niej oparciem, zaczynają jakby się chwiać i światło ich zamiera. Dusza w sposób naturalny nie poznaje nic, wie tylko, że posiada ślepą wiarę, ale budzi się w niej obawa, czy jej nie utraciła. Pokusy przeciwko wierze piętrzą się i nabierają szczególnej siły. Dusza przeżywa nadprzyrodzony kryzys wiary. Również Bóg, w którym dusza pokłada całą nadzieję, jest tak daleki i niedostępny, że nie zdobywa się na odwagę, by Mu zaufać²⁵¹. Wreszcie Bóg oczyszcza cnotę miłości przez to, że pozbawia duszę wszelkiej pociechy duchowej²⁵².

Dotychczasowi autorzy, jak: o. Bernard, ks. A. Bielenin, o. L. Pyżalski, ks. A. Rozwadowski, ks. P. Smolikowski przedstawili stan nocy ducha zgodnie z nauką św. Jana od Krzyża. Ks. A. Żychliński, oprócz opisu tego stanu, szeroko analizuje, w jaki sposób Bóg łaską swą oczyszcza duszę. Według autora ciemna noc ducha jest owocem działania darów Ducha Św., zwłaszcza: rozumu, umiejętności, bojaźni Bożej i męstwa.

Dary te Bóg wlewa do duszy wraz z łaską uświęcającą. Działają one w duszy od samego początku życia duchowego i czynią ją gotową na przyjęcie natchnień Bożych. Ich aktywność staje się szczególnie widoczna w momentach krytycznych, gdy działalności cnót grozi załamanie z powodu pokus i przeciwności. Wówczas ożywają cnoty i pobudzają się do silnej reakcji przeciwko zakusom złego. Z biegiem rozwoju życia wewnętrznego dary Ducha Św. nie tylko przychodzą z pomocą słabociom człowieka, ale rodzą w duszy doskonałe akty cnót. Wraz z postępem duszy na drodze doskonałości coraz bardziej doskonałą się cnoty i zdobywają wyraźny wpływ na całe życie wewnętrzne, wystawiając duszę na „promienie szczególnych łask uczynkowych”²⁵³.

Autor zaznacza, że ciemna noc ducha nie jest ściśle stanem mistycznym, ponieważ dar Ducha Św., z którego pomocą rodzi się kontemplacja wlna, tzn. dar mądrości, nie doszedł do pełnego rozwoju. Zatem działanie darów Ducha Św. w tym stanie nocy nie osiąga swej pełni, jak w stanie ściśle mistycznym²⁵⁴.

Następnie autor przechodzi do krótkiej charakterystyki działania poszczególnych darów. Najwięcej uwagi poświęca darowi rozumu. Za-

²⁵¹ Por. Pyżalski, Droga dz. cyt., t. 3, 384; Smolikowski, Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 247 - 248.

²⁵² Por. Tamże, 461; Bernard, Szkoła dz. cyt., 116; Pyżalski, Droga dz. cyt., t. 3, 385 - 386; tenże: Świętych dz. cyt., 127; Rozwadowski, Życie dz. cyt., 80; Smolikowski, Rozmyślania dz. cyt., t. 2, 251 - 252.

²⁵³ Żychliński, Pełnia dz. cyt., 50.

²⁵⁴ Por. Tamże, 50 - 51.

nim przejdzie do jego opisu, najpierw ukazuje działanie cnoty wiary w akcie kontemplacji wlanej, by w ten sposób jaśniej ukazać rolę daru rozumu w procesie oczyszczenia duszy.

W kontemplacji wlanej cnota wiary sprawia, że człowiek uznaje prawdy objawione, mimo że nie są one dla niego oczywiste. Doskonali ona rozum wyłącznie od strony woli i skłania go do przyjęcia tych nieoczywistych prawd. Umysł wprawdzie daje przyzwolenie na te prawdy, jednak pozostaje w wewnętrznym niepokoju, ponieważ wiara daje pewność, ale nie daje zaspokojenia umysłu. Dlatego ten niepokój nie jest niepewnością lub wątpliwością, ale jest raczej stanem, w jakim znajduje się rozum, dążący do poznania oczywistości, której nie może zrealizować, gdyż to, na co przyzwala, nie jest dla niego oczywiste. To jest jedna z niedoskonałości wiary, wynikająca z jej natury i wpływająca negatywnie na wolę oraz cnotę miłości Bożej, ponieważ nie pozwala woli spocząć spokojnie w Bogu.

Dopiero dar rozumu uzdolnia umysł do głębokiego poznania prawd objawionych. Poznaje je w sposób odmienny niż to czyni w naturalnym porządku, gdyż nie przeprowadza dyskursywnego wnioskowania. Dokonuje tego w sposób prosty, wolny od rozumowań, ale i wykluczający wszelką wątpliwość²⁵⁵. Rozum, podlegający temu specjalnemu natchnieniu Ducha Św., widzi i przenika jakby jednym rzutem oka prawdy nadprzyrodzone. A więc pod działaniem tego daru zostaje uproszczony sposób rozumowania. Dar ten oczyszcza duszę przez to, że ją wynosi ponad wszelkie obrazy zmysłowe i ponadrozumowe poznanie²⁵⁶. Na początku dusza odczuwa jakąś bezczynność, w rzeczywistości czyni wielki postęp. Albowiem podczas ciemnej nocy i całkowitego ogołocenia wyswabada się ona z tego, co krępuje prawdziwy jej wzlot ku Bogu i zdobywa wyższy stopień poznania rzeczy Bożych²⁵⁷.

W tej nocy duchowej, jak już zaznaczyliśmy, dusza doznaje najcięższych pokus. Pomijamy pokusy przeciw cnotom teologicznym, o których wyżej mówiliśmy. Ks. A. Żychliński omawia także pokusy przeciwko czystości i cierpliwości. Dusza odczuwa, jakoby pogrążona była w nieczystości, stąd niewymowne boleści i przerażenie. Ta boleść wzmagą się, kiedy dochodzą pokusy przeciwko cierpliwości. Wewnętrzne trudności i zmagania się wyczerpują duszę całkowicie i czynią ją wrażliwą na wszelkie przeciwności. Do tych cierpień przyłączają się oschłości, rodzące wprost wstręt do rzeczy Bożych. Pochodzą one głównie stąd, że Bóg odmawia duszy łask działających na uczucie, a udziela

²⁵⁵ Por. Rozwadowski, *Nauka św. Teresy dz. cyt.*, 7, 7; J. Woroniecki, *Pełnia dz. cyt.*, t. 1, 53; Żychliński, *Życie dz. cyt.*, 458; tenże: *Żywa Świątynia, Szkoła Chrystusowa*, 14 (1937), 107; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy dz. cyt.*, t. 2, 378.

²⁵⁶ Por. Żychliński, *Pełnia dz. cyt.*, 53.

²⁵⁷ Por. Tamże, 54.

łask doskonalszych, pod wpływem których dusza dobrowolnie je przyjmuje, a wola doskonalej jednoczy się z wolą Bożą. Wspomniane pokusy Bóg dopuszcza w celu wzrostu życia wewnętrznego i doskonałości cnót²⁵⁸.

Równocześnie dar rozumu ukazuje jej własną nędzę i nicość. Przerażona tym stanem zdobywa coraz większą pokorę²⁵⁹. Jest ona zdecydowana doskonale naśladować Pana Jezusa i dlatego woli raczej być w ubóstwie, cierpieniu i poniżeniu, aniżeli być we czci i opływać w bogactwo świata. Taka pokora przygotowuje duszę bezpośrednio do świętości, ponieważ wiara i miłość sprawia, że człowiek nie ogląda się na siebie, tylko na tego, którego miłuje²⁶⁰. Również i dar rozumu wzmacnia wiarę, pozwalając umysłowi wnikać do wnętrza prawd, na które sam przyzwala. Dusza bez tego daru pozostaje w pomroku wiary i nie ma jeszcze możliwości oczywistego poznania prawd Bożych. Rozum oczyszcza cnotę wiary, jak pisze ks. A. Żychliński, „z niedoskonałości i braków, pochodzących z rzeczy stworzonych, czyli z naturalnego rozumu, który łączy do stworzeń i na nich się opiera”²⁶¹. Dusza odczuwa jakąś ciemność. Wydaje się jej, że wiara pozbawiona jest wszelkiej podpory ze strony stworzeń i naturalnego rozumu. W sposób naturalny nie widzi nic. Wie tylko, że posiada ślepą wiarę, ale budzi się obawa, czy jej nie utraciła. Pokusy przeciw wierze powstają i potęgują się. Dusza przeżywa nadprzyrodzony kryzys wiary. Wtedy poznaje, że nie może opierać się wyłącznie na własnych zdolnościach, ale na Bogu dającym objawienie. Wówczas zdobywa się na heroiczny akt wiary²⁶².

Z kolei, dzięki darowi umiejętności człowiek poznaje nicość rzeczy stworzonych. Ten dar pozwala równocześnie na właściwe ich osądzenie, na zrozumienie tego, że są nie tylko przeszkodą, ale raczej pomocą na drodze ku Bogu. Z drugiej strony daje poznać również, że one są odbiciem doskonałości Bożej. Poznając czym są dobra stworzone, człowiek nie przywiązuje do nich zasadniczej wagi, aby móc swobodnie wznieść się ku Bogu²⁶³.

W tym czasie dusza przeżywa obawy, czy oschłość, ogołocenie i ciemność, w jaką popadła, nie pochodzą z jakichś niewierności i win. Podobne obawy, przejmujące duszę do głębi, są owocem daru bojaźni Bożej, który w ten sposób duszę hartuje, dając jej równocześnie siłę do walki z pokusami, zwłaszcza z pokusami przeciwko cnotcie czystości i cierpliwości²⁶⁴.

²⁵⁸ Por. Tamże, 55 - 56; Karmelita bosi, Z mistyki dz. cyt., 189.

²⁵⁹ Por. Żychliński, Pełnia dz. cyt., 56; tenże: Życie dz. cyt., 458 - 459.

²⁶⁰ Por. Żychliński, Pełnia dz. cyt., 57 - 58; tenże: Życie, dz. cyt., 459.

²⁶¹ Tamże, 458.

²⁶² Por. Tamże, 459 i 460.

²⁶³ Por. Woroniecki, Pełnia dz. cyt., t. 2, 51; Żychliński, Życie dz. cyt., 462; tenże: Pełnia dz. cyt., 51; por. STh, I - II, q. 45, a. 1 i 2.

²⁶⁴ Por. Żychliński, Pełnia dz. cyt., 52.

Mimo tych oschłości i całkowitego ogołocenia, mimo pokus, jakich doświadcza, dusza nosi w sobie ustawiczną pamięć o Bogu i jedynie pragnie Mu służyć. To gorące pragnienie Boga i służby Jemu, dzięki którym dusza łatwo pokonuje trudności połączone z wierną służbą Bożą i gotowa jest na wszelkie cierpienia, by tylko pełnić wolę Bożą, jest owocem daru męstwa. W ogólności wyzwała on ufność i odwagę znoszenia trudów oraz przedsięwzięcia wszelkich czynów dla służby Panu Bogu²⁶⁵.

Ks. A. Żychliński następnie podaje rady dotyczące zachowania się duszy podczas tych oczyszczeń Bożych. Przede wszystkim potrzebuje ona męstwa, cierpliwości, wytrwania i ufności. Męstwo jest usposobieniem duszy, uzdalniającym ją do wytrwania wśród trudności, przeciwności i cierpień, jakich dusza doznaje w ciemnej nocy ducha. Autor cierpienia te nazywa uczestnictwem w cierpieniach Chrystusa²⁶⁶.

Z kolei dusza winna bezgranicznie zaufać Bogu, który wymaga tej całkowitej, „ślepej” ufności, dlatego odbiera duszy wszelkie pociechy i światła, by, ogołocona z wszystkiego, mogła doskonale spełnić akty ufności, oddania się, wiary i miłości²⁶⁷.

W stanie tego ogołocenia, w jakim dusza znajduje się, szuka ona ratunku tylko w Bogu. Dlatego autor wielką wagę przywiązuje do kierownictwa duchowego. Wówczas jest mniejsze niebezpieczeństwo, że dusza przerażona tymi trudnościami zacznie szukać innej drogi poza tą, jaką Bóg chce ją prowadzić²⁶⁸. Wielka rola kierownika duchowego, zdaniem ks. A. Żychlińskiego, wypływa z wielkiego znaczenia postępu dusz w doskonałości, który przynosi chwałę Bogu, Kościołowi oraz samym postępującym. Stąd też autor domaga się, aby kierownik posiadał wiedzę i doświadczenie w tym przedmiocie. Zadaniem jego jest podtrzymywanie duszy w męstwie, cierpliwości, wierności i ufności. Równocześnie tłumaczy, że ten stan ogołocenia i oschłości nie jest powodem do smutku i obawy, lecz do radości, że trwając w nim, może ona własnym poświęceniem i cierpieniem pełnić we wszystkim wolę Bożą²⁶⁹.

Z analizy nauki polskich autorów wynika, że ciemną noc ducha przedstawili zgodnie z doktryną św. Jana od Krzyża. Najszerzej noc ducha omówił ks. A. Żychliński. Jedynie ten autor zwrócił szczególną uwagę na rolę darów Ducha Św. w procesie biernego oczyszczania duszy. Tak obszernie potraktowanie tego zagadnienia wydaje się być do pewnego stopnia zasługą R. Garrigou-Lagrange'a, którego autor był uczniem. Teologia o ciemnej nocy i biernych oczyszczeniach duszy ma

²⁶⁵ Por. Karmelita bosy, *Z mistyki* dz. cyt., 189; Żychliński, *Pełnia* dz. cyt., 53; tenże: *Życie* dz. cyt., 450 - 451.

²⁶⁶ Por. *Pełnia* dz. cyt., 59 - 60.

²⁶⁷ Por. *Tamże* 60.

²⁶⁸ Por. *Tamże* 61.

²⁶⁹ Por. *Tamże* 61 - 62.

główną podstawę w nauce św. Jana od Krzyża, a w omawianych czasach R. Garrigou-Lagrange uprzystępniał doktrynę tego niezrównanego mistrza teologii mistycznej. Tym samym teologia darów Ducha Św. stała się głównym przedmiotem badań szkoły tomistycznej, która usiłowała sprowadzić życie mistyczne do doktryny darów Ducha Św.²⁷⁰

Mówiąc o roli darów Ducha Św. nieobce były ks. A. Żychlińskiemu poglądy współczesnych mu autorów, szczególnie wspomnianego R. Garrigou-Lagrange'a, M. Schoebena, A. Gardeila i innych. W ślad za nimi w wielu pracach rozwija teologię Ducha Św. Duch Św. poprzez siebie właściwe działanie jednoczące, dzięki swym darom, dokonuje rozwoju życia łaski w duszy. Jego działaniem są owoce Ducha Św. oraz błogosławieństwa ewangeliczne, które sprawiają, że człowiek już tu na ziemi otrzymuje przedsmak życia, jakim cieszą się błogosławieni w niebie.

Refleksja teologiczna w tym przedmiocie u autora nie jest pozbawiona oryginalnego podejścia do problemu tak trudnego i nabrzmiałego tajemnicą. Problemy te stały się jednym z zasadniczych tematów teorii doskonałości ks. A. Żychlińskiego. Aby ukazać zależność czy oryginalność w tym przedmiocie nauki polskiego teologa, trzeba by dokładnie przebadać jego doktrynę o Duchu Św., której np. w swoim fundamentalnym dziele ascetycznym pt. *Życie wewnętrzne* poświęca cały rozdział²⁷¹.

Natomiast mówiąc o roli Ducha Św. i Jego darów w ciemnej nocy ducha, autor tylko w najogólniejszym zarysie streszcza swoją poprzednio wyłożoną naukę. Podyktowane to było zarówno zakresem przedmiotu badań, jak również celem przeznaczenia. Nauka ta znalazła najszersze omówienie w jego dziele pt. *Pełnia umiejętności świętych*, które było skierowane do najszerszego ogółu czytelników.

Ranga poziomu polskiego teologa w tym zagadnieniu polega na tym, że idąc za współczesnymi badaniami, umiał także sięgnąć sam do dzieł głównych mistrzów życia wewnętrznego jak: św. Teresa z Avila i św. Jan od Krzyża. Posługiwanie się wiedzą z tych najczystszych źródeł tradycji i współczesności sprawiło, że opisy te należą niewątpliwie do pereł polskiej literatury mistycznej.

Po tym oczyszczeniu dusza dochodzi do czwartego stopnia, tzw. zjednoczenia przekształcającego, które jest bezpośrednim przygotowaniem do wizji uszczęśliwiającej²⁷². Św. Jan od Krzyża stan zaślubin porównuje ze szczęśliwością wieczną i nazywa początkiem wizji uszczęśliwia-

²⁷⁰ Por. J. Parinelle, *Prères prêcheun en France 19 - 20 siècle*, w: *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique*, 4 (1961), col. 1481.

²⁷¹ Por. *Życie dz. cyt.*, 417 - 435.

²⁷² Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 115; Rozwadowski, *Życie dz. cyt.*, 113; Smolkowski, *Rozmyślenia dz. cyt.*, t. 2, 209.

jącej. Ten pogląd przyjmuje m.in. R. Garrigou-Lagrange²⁷³ i L. Scaramelli²⁷⁴, którego doktrynę polskiemu czytelnikowi przybliży ks. P. Smolikowski. Zjednoczenie, jakiego tu dusza dostępuje jest stałe i tym różni się ten stopień od wszystkich innych stopni, przy których zjednoczenie było chwilowe²⁷⁵.

Ks. A. Bielenin²⁷⁶, mówiąc o ścisłości tego zjednoczenia, przytacza porównanie użyte przez św. Teresę — „w zaślubinach duchowych zjednoczenie jest to jakby woda z nieba, deszczem czy rosą padającą do rzeki, albo do krynicy i z wodą tychże się zlewa. I tu już nikt tych dwojga wód nie rozdzieli, ani nie rozróżni, która jest z nieba, a która z krynicy czy z rzeki”²⁷⁷.

Dopiero ks. A. Czapliński, w oparciu o naukę św. Jana od Krzyża, charakteryzuje dokładniej istotę tego zjednoczenia. Zjednoczenie mistyczne w zaślubinach duchowych ma moc przetwarzania i charakteryzuje się wzajemnym oddaniem Boga i duszy mistyka poprzez miłość, która zespała człowieka z Bogiem²⁷⁸. Nie jest przekształcające w sensie zmiany natury, gdyż człowiek nie przyjmuje natury Bożej, lecz uczestniczy w niej w szczególny sposób — poprzez łaskę mistycznej miłości²⁷⁹.

Inną cechą jest obustronne oddanie się, w którym dusza całkowicie oddaje się na chwałę Bożą. Znakiem zewnętrznym tego stanu jest zapomnienie o sobie i rzeczach stworzonych²⁸⁰ oraz to, że dusza zjednoczona z Bogiem trwa w stałym i pewnym pokoju wewnętrznym²⁸¹. Pokój, przeżywany jako stan duszy, jest skutkiem działania łaski mistycznej i dusza trwa w nim stale mimo trudności napotykanych w swym życiu²⁸². Wreszcie, nierozzerwalność charakteryzuje się trwałym zjednoczeniem na wzór małżeństwa²⁸³.

²⁷³ Por. Trzy dz. cyt., t. 2, 317 - 318.

²⁷⁴ Por. Einleitung dz. cyt., t. 2, 212 - 220.

²⁷⁵ Por. S. Abt, Rekolekcje dla początkujących, Ruch Kapłański, 5 (1935) 16; Bernard, Szkoła dz. cyt., 117; Bielenin, Życie dz. cyt., 116; Pyżalski, Droga dz. cyt., t. 3, 384 - 385; Rozwadowski, Życie dz. cyt., 115; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 208 - 209; por. Garrigou-Lagrange, Trzy dz. cyt., t. 2, 528 - 530; Św. Jan, Pieśń 26, 22; t. 2, 173; Św. Teresa, Twierdza dz. cyt., t. 2, 305; de Maumigny, Modlitwa mistyczna dz. cyt., 73; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 664.

²⁷⁶ Por. Życie dz. cyt., 116.

²⁷⁷ Twierdza dz. cyt., t. 2, 306.

²⁷⁸ Por. Kontemplacja św. Jana od Krzyża, Głos Karmelu, 12 (1938) 445; por. O. Gabriel od św. Marii Magdaleny, Współżycie z Bogiem, Kraków 1960, t. 2, 569 - 572; Św. Jan, Pieśń 24, 5; t. 2, 157.

²⁷⁹ Por. Czapliński, Kontemplacja dz. cyt., 445; por. Św. Jan, Pieśń 26, 2; t. 2, 169.

²⁸⁰ Tamże.

²⁸¹ Por. Czapliński, Kontemplacja dz. cyt., 445; por. Św. Jan, Pieśń 26, 2; t. 2, 169.

²⁸² Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 116; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 211; por. de Maumigny, Modlitwa mistyczna dz. cyt., 73; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 665.

²⁸³ Por. Bernard, Szkoła dz. cyt., 115; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 209; Tanquerey, Zarys dz. cyt., t. 2, 665.

Zjednoczenie to w swej istocie jest z całą Trójcą Świętą od momentu, gdy przez łaskę mistyczną dusza została wzniesiona do stanu zaślubin duchowych²⁸⁴. Dusza dostępuje widzenia Trójcy Św. Jest to widzenie umysłowe, polegające na pewnego rodzaju pojęciu, jakie dusza otrzymuje o Osobach Bożych²⁸⁵. Polscy autorzy nie wspominają o widzeniu wyobrazeniowym, jakie miała św. Teresa z Avila²⁸⁶.

O. Bernard wymienia między innymi jako cechę zaślubin duchowych — utwierdzenie w łasce²⁸⁷. Choć autor nie omawia tego przymiotu, ale tym samym odpowiada na pytanie: czy nierozzerwalność ta pociąga za sobą bezgrzeszność? Otóż różnią się co do tego problemu św. Teresa i św. Jan od Krzyża. Doktor Mistyczny sądzi, że dusza będąca w tym stanie jest utwierdzona w łasce. Natomiast św. Teresa nie twierdzi tak stanowczo. Również A. Tanquerey uważa, że zdanie Świętej jest bardziej zgodne z nauką teologii, która twierdzi, że łaski wytrwania nie można wysłużyć. Aby mieć pewność zbawienia, trzeba szczególniejszego objawienia²⁸⁸.

Z tego wynika, że o. Bernard podzielał doktrynę św. Jana od Krzyża. Natomiast ks. P. Smolikowski jest zdania przeciwnego. Przyjmuje on, że ta jedność z Bogiem jest „prawie” nierozzerwalna. Słowo „prawie” oznacza, że człowiek może w tym stanie nawet ciężko grzeszyć²⁸⁹. Autor odwołuje się tu do nauki L. Scaramellego²⁹⁰.

Polscy autorzy bardzo szeroko przedstawiają skutki wypływające z tego ścisłego zjednoczenia. Do nich zaliczają: nieodczuwanie przez duszę nigdy oschłości ani wewnętrznych niepokojów²⁹¹, nieodczuwanie żadnego bólu, ponieważ jednym ze skutków jest rozkosz duchowa bez porównania większa, niż w zjednoczeniu ekstatycznym²⁹² oraz całkowite zapomnienie o sobie²⁹³. Człowiek jest wyłącznie i całkowicie pochłonięty pragnieniem poświęcenia się szerzeniu chwały Bożej²⁹⁴, toteż pragnie cierpieć²⁹⁵, by przez to okazać Mu swą miłość i zgodzenie się z Jego

²⁸⁴ Por. Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 209; por. Św. Jan, Pieśń 39, 3 - 4; t. 2, 242 - 243.

²⁸⁵ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 118; Pyżalski, Droga dz. cyt., t. 3, 389; Rozwadowski, Życie dz. cyt., 114 - 115; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 210; por. Św. Teresa, Twierdza dz. cyt., t. 2, 228.

²⁸⁶ Por. Twierdza dz. cyt., t. 2, 299.

²⁸⁷ Por. Szkoła dz. cyt., 115.

²⁸⁸ Por. Zarys. dz. cyt., t. 2, 665; por. Św. Teresa, Twierdza dz. cyt., t. 2, 310 - 311; Św. Jan, Pieśń 22, 3; t. 2, 146 - 147.

²⁸⁹ Por. Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 209, 216 - 217.

²⁹⁰ Por. Il direttorio dz. cyt., 281; tenże: Einleitung dz. cyt., 200.

²⁹¹ Por. Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 211 - 212.

²⁹² Por. Tamże, 212 - 213; por. Św. Teresa, Twierdza dz. cyt., t. 2, 305.

²⁹³ Por. Bielenin, Życie dz. cyt., 133; Pyżalski, Zjednoczenie dz. cyt., t. 2, 592; Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 213 - 214; por. Św. Teresa, Twierdza dz. cyt., t. 2, 313.

²⁹⁴ Por. Smolikowski, Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 215.

²⁹⁵ Por. Tamże; Pyżalski, Zjednoczenie dz. cyt., t. 2, 590.

wolą²⁹⁶. Pragnienia te nie pozostawiają niepokoju i zamieszania, przeciwnie: dusza czuje wielką radość, gdy ją spotka prześladowanie²⁹⁷. Równocześnie to całkowite oddanie się Bogu prowadzi ją do pracy apostołskiej nad uświęceniem dusz²⁹⁸. Ks. A. Bielenin wymienia ponadto pragnienie zjednoczenia z Bogiem w niebie, skutkiem którego jest śmierć spokojna, pełna ufności i wyczekiwania. Duszy, która jest zatopiona w Bogu, wychodzi na spotkanie sam Zbawiciel²⁹⁹. Obszerne omówienie skutków, zwłaszcza przez ks. P. Smolikowskiego, jest dowodem, jak bardzo polskim autorom zależało na właściwym zrozumieniu istoty tego stopnia. Autor charakteryzuje wyżej wymieniony stan zaślubin duchowych według nauki L. Scaramellego³⁰⁰. Pozostali zgodnie z doktryną św. Teresy z Avila.

Najszerzej stopnie kontemplacji w polskiej literaturze ascetycznej przedstawili ks. A. Bielenin i ks. P. Smolikowski. Pierwszy autor nie wylicza wszystkich stopni kontemplacji wlanej, przyjętych przez niektórych zachodnich pisarzy ascetycznych³⁰¹, ale trzyma się podziału mistyków hiszpańskich. Dlatego wyróżnia tylko cztery, dodając za św. Janem od Krzyża „noce ciemności”. Słuszne wydaje się stanowisko A. Tanquereya, który uważa, że czytając dzieła mistyków, znajduje się w nich bardzo różne formy kontemplacji. Poprzez tę różnorodność przejawia się pewna jednolitość, która umożliwiła pisarzom ascetycznym ugrupowanie głównych stanów, jakie przeżywali mistycy. Dlatego różnorodność podziałów zależy od zajętego przez autorów stanowiska. Zaliczają oni niekiedy do różnych stopni to, co w rzeczywistości stanowi tylko rozmaite formy tego samego stanu³⁰².

Dlatego polscy autorzy, zgodnie z tą teorią, wymieniają jako stopnie kontemplacji: modlitwę odpocznienia, zjednoczenia prostego, ekstatycznego i przekształcającego.

Jedynie ks. P. Smolikowski nie popiera tego poglądu, lecz wylicza dwanaście stopni zgodnie z nauką L. Scaramellego. Jako pierwszy wymienia modlitwę skupienia, którą wszyscy autorzy polscy oddzielają od kontemplacji wlanej, uważając ją — nie za jej pierwszy stopień, lecz za kontemplację nabytą. Oprócz czterech głównych stopni, przyjętych przez innych autorów, ks. P. Smolikowski między modlitwą skupienia

²⁹⁶ Por. Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 215.

²⁹⁷ Por. Tamże; por. Sw. Teresa, *Twierdza dz. cyt.*, t. 2, 315.

²⁹⁸ Por. Bielenin, *Życie dz. cyt.*, 136 - 137; Pyżalski, *Zjednoczenie dz. cyt.*, t. 2, 584 - 586; tenże: *Świętych dz. cyt.*, 125 - 126; Smolikowski, *Rozmyślania dz. cyt.*, t. 2, 215.

²⁹⁹ Por. *Życie dz. cyt.*, 136 i 146.

³⁰⁰ Por. *Il direttore dz. cyt.*, 27 P. 298; tenże: *Einleitung dz. cyt.*, 212 - 220.

³⁰¹ Por. np. Alvarez de Paz wymienia 15; O. Filip od Trójcy Sw. tylko 6 itd. — Tanquerey, *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 623.

³⁰² Por. *Zarys dz. cyt.*, t. 2, 622 - 623.

a odpocznienia, jako drugi stopień, wymienia duchowe milczenie. Charakteryzuje się ono chwilowym zawieszeniem władz, trwającym najdłużej pół godziny³⁰³. Po modlitwie odpocznienia, jako czwarty stopień, przedstawia upojenie miłosne. Autor wyróżnia tzw. niedoskonałe i doskonałe. Pierwsze polega na przeżywaniu wielkiej miłości w sercu, która często objawia się na zewnątrz. Równocześnie przestrzega przed zbyt dużym szukaniem tego uczucia miłości w sposób naturalny, zalecając pewne jej pohamowanie poprzez upokorzenia, by człowiek w nich nie szukał rozgłosu i lubowania.

Natomiast upojenie miłosne doskonałe, wyraża się mniej na zewnątrz. Dusza dostępuje tak wielkiego uczucia miłości, że staje się obojętna na wszystkie rzeczy świata. Skutkiem takiego upojenia miłosnego jest: 1. pragnienie chwaleń Boga, 2. cierpienie dla Niego, 3. zdobycie ogromnej odwagi w czynieniu wszystkiego dla Boga³⁰⁴.

Piątym stopniem jest sen duchowy. Charakteryzuje się on tym, że umysł traci zdolność refleksji, a wola pała niewymowną miłością. Autor ostrzega przed praktykowaniem tego stopnia, gdyż szkodzi on zdrowiu, a także postępowi duchowemu. W jego dalszym rozwoju człowiek pozabawiony jest używania zmysłów, podobnie jak we śnie. Pomaga on duszy coraz bardziej odrywać się od rzeczy światowych, wprowadza spokój wewnętrzny i zdolność do ćwiczenia się w cnotach³⁰⁵.

Następnym stopniem są żądze miłosne. Polegają one na gorącym pragnieniu Boga, którego dusza nie może pojąć w pełni na ziemi. Stąd żądza połączona jest z pewnym bólem, cierpieniem. U początkujących na drodze do doskonałości objawia się na zewnątrz poprzez zmysły, u postępujących jest bardziej duchowa, a u doskonałych jest tak wielka, że gdyby się z Bogiem nie połączyli, umarliby z wielkiego pragnienia Jego. Chociaż jest ona duchowa, to jednak wyraża się na zewnątrz w negatywnych objawach fizycznych; np. chudnięcie, blednięcie itp. Żądze te mogą być jednak także naturalne lub wywołane przez szatana³⁰⁶.

Wreszcie siódmym stopniem kontemplacji, jaki wymienia ks. P. Smolikowski, jest dotknięcie Boga. Jego charakterystyczną cechą jest „dotykalne” odczucie Boga, a z tym związane doskonalsze poznanie Go. Człowiek otrzymujący dotknięcie Boga powinien zachować się biernie, tj. z pokorą i wdzięcznością przyjąć tę łaskę. Przez bierność autor ro-

³⁰³ Por. Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 176 - 178; Por. Scaramelli, Il direttorio dz. cyt., 190 - 192.

³⁰⁴ Por. Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 187 - 189; por. Scaramelli, Il direttorio dz. cyt., 208 - 216.

³⁰⁵ Por. Tamże, 192 - 194; por. Scaramelli, Il direttorio dz. cyt., 216 - 222.

³⁰⁶ Por. Tamże, 194 - 196; por. Scaramelli, Il direttorio dz. cyt., 222 - 231.

zumie wyłączenie wszystkich czynności wewnętrznych człowieka, które by przeszkodziły Bożemu działaniu³⁰⁷.

Autor, pisząc o stopniach kontemplacji, nie trzymał się kurczowo doktryny Scaramellego, jedynie ograniczył się do skrótowego przedstawienia istoty każdego stopnia i praktycznych wskazówek dotyczących ich praktykowania. Dlatego dążył do ukazania nauki o nich w sposób przystępny, aby ułatwić duszom rozpoznanie poszczególnych stopni i stanów w czasie ich przeżywania. Zwracał uwagę na ich objawy, skutki i trudności, jakie dusza spotyka w momencie ich trwania. I w tym wyraża się osiągnięcie autora, że jego nauka nie jest tylko biernym streszczeniem myśli zachodniego teologa, lecz głębokim przemyśleniem i wybraniem najgłówniejszych prawd w celu przyswojenia ich czytelnikowi.

Pozostali polscy autorzy jak: ks. A. Bielenin, o. Bernard od Matki Bożej, ks. A. Rozwadowski, piszący o stopniach kontemplacji, oparli się na nauce św. Teresy i św. Jana od Krzyża. Doktorzy Mistyczni najdokładniej opisali własne przeżycia, dlatego cała literatura ascetyczna w tym zagadnieniu opiera się na nich. Odwoływali się także do literatury im współczesnej. Szczególnie uczynił to ks. A. Bielenin, opierając się na A. Tanquereyu.

³⁰⁷ Por. Rozmyślenia dz. cyt., t. 2, 197 - 199; por. Scaramelli, Il direttorio dz. cyt., 231 - 238.