

DARIUSZ DOLATOWSKI  
Suwałki–Kartuzy

METODA MODLITWY MYŚLNEJ W DZIELE  
*SCALA CLAUSTRALIUM SIVE TRACTATUS DE MODO ORANDI*  
GWIGONA II KARTUZA\*

Wśród wielu dzieł dwunastowiecznej literatury mistycznej nazywanych „perłami mistyki” szczególne i wyjątkowe miejsce zajmuje traktat *Scala claustraliu sive tractatus de modo orandi* Gwignona II Kartuzy<sup>1</sup>.

Traktat ten zawiera pierwszą w dziejach monastycyzmu i mistycyzmu zachodniego oraz teorii modlitwy metodę modlitwy myślniej ujmującą całościowo problem modlitwy pojmowanej jako doskonałe ćwiczenie duchowe oraz środek poznania i wypełnienia woli Bożej.

Istotne jest przy tym to, że Gwignon II wyprowadził tę metodę z samej natury modlitwy myślniej uwzględniając jednocześnie naturalne działanie władz umysłowych i duchowych.

Metoda modlitwy myślniej, wypracowana przez autora *Scali*, stała się najprostszą i kompletną, pozwalającą duszy na pozostawanie w zależności od istniejących warunków dłużej lub krócej na określonym etapie modlitwy i nadającą się doskonale do zastosowania w każdym okresie życia duchowego, niezależnie od stopnia zaawansowania.

Na gruncie polskim dzieło Gwignona II i zawarta w nim metoda modlitwy myślniej nie są bliżej znane. Do jego recepcji przyczynił się w pewien sposób

---

\* Artykuł jest streszczeniem pracy magisterskiej autora, napisanej w ATK w Warszawie. Tekst ten został przedstawiony na Kongresie Kartuzjańskim w Lilienfeld (Austria) w dniach 20-23 IX 1995 r. i wydrukowany w „Analecta Cartusiana”, 130(1995), vol. 2, pod tytułem *Die Methode des inneren Gebetes im Werk „Scala claustraliu... des Giugo II des Kartäusers* (s. 144-167).

<sup>1</sup> Pomiędzy dziełami św. Bernarda z Clairvaux jako *Scala claustraliu sive tractatus de modo orandi* (PL 184, 475-484) oraz pomiędzy dziełami św. Augustyna jako *Scala paradisi* (PL 40, 997-1004).

dominikanin, L. Zmaczyński, który dokonał przekładu z łaciny<sup>2</sup>, oraz kilku autorów zajmujących się przeważnie problematyką biblijną i zalecających dzieło Gwigo- na II jako doskonały środek do formacji biblijnej i duchowej<sup>3</sup>. O dziele i zawartym w nim sposobie modlitwy wspomniał nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*<sup>4</sup>.

Na tym kończy się znajomość *Scali claustralium* w Polsce, którą można odnaleźć w zbiorach *Patrologia Latina* Migne'a i *Sources chrétiennes* oraz w inwentarzu Biblioteki Kórnickiej, Uniwersyteckiej we Wrocławiu i bibliotek krakowskich.

Odbiorca polski, chcąc poznać bliżej duchowość i sposób modlitwy Gwigo- na II, może skorzystać jedynie z krótkiej introdukcji, tekstu krytycznego i tłu- maczenia francuskiego zamieszczonego w zbiorze *Sources chrétiennes*, a szuka- jący literatury na ten temat może ją odnaleźć niemal w całości w artykule autorstwa K. Ruh zawartym w *Geschichte der abendländischen Mystik*.

Jednakże we wspomnianym zbiorze znajduje się zaledwie zarysowana analiza literacko-teologiczna dzieła, która pomija całkowicie problem modlitwy i jej metody w ujęciu Gwigo- na II. W efekcie odbiorca introdukcji i tekstu krytyczne- go, zawartego w zbiorze, nie otrzymuje pełnego i jasnego obrazu przedstawiają- cego proces ewolucji życia duchowego i ogromną wartość literacką i teologicz- ną traktatu Gwigo- na II, a także zawartej w nim metody modlitwy myślniej rozumianej jako najbardziej osobista modlitwa człowieka.

Celem napisania niniejszego artykułu, opartego na materiałach uzyskanych w toku kwerendy przeprowadzonej w bibliotekach uniwersyteckich w Tybindze i Salzburgu oraz klasztor- nych w kartuzjach Grande Chartreuse, Marienau i Ittin- gen, jest próba rozwiązania wymienionych problemów, co w zamyśle jego autora ma pogłębić recepcję w Polsce dzieła i postaci Gwigo- na II oraz jego metody modlitwy myślniej. Ponadto autor artykułu pragnie zaprezentować bliżej nieznaną w Polsce specyficzną duchowość Zakonu Kartuzów ukształtowaną na

<sup>2</sup> G w i g o n K a r t u z, *Stopnie do rajy czyli traktat o sztuce modlitwy*, tłum. z łac. L. Zmaczyński, AK 55(1963), t. 66, z. 6, s. 390-400.

<sup>3</sup> S. H a r e z g a, *Lectio divina w formacji biblijnej seminarium duchownego*, RBL 41 (1988), nr 6, s. 521 n.; J. J a r o s z e w i c z, *Modlitwa wewnętrzna*, AK 55 (1963), t. 66, z. 5, s. 320; J. K u d a s i e w i c z, *Pismo święte w duszpasterstwie*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1973, s. 372; J. Z b i c i a k, *Powszechne powołanie do kontemplacji*, [w:] *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, (Homo meditans II), Lublin 1984, s. 191-194; *Drabina do rajy czyli traktat o sposobie modlitwy*, Wstęp i tłum. I. K. Bielawski, [w:] *Lectio divina. Boże czytanie*. Tyniec 1991, s. 54-71.

<sup>4</sup> KKK 2564.

przestrzeni wieków przez wybitne indywidualności, do których zalicza się m.in. Gwiona II.

## I. GWIGON II KARTUZ – PROKURATOR I PRZEOR GRANDE CHARTREUSE, MISTRZ MODLITWY ORAZ JEGO DZIEŁA

O pochodzeniu Gwiona II i czasie wstąpienia przez niego do Zakonu Kartuzów praktycznie nic nie wiadomo. Poświadczonym faktem jest to, że w 1173 r. pełnił funkcję prokuratora, a w jakiś czas potem przeora generalnego Grande Chartreuse i Zakonu Kartuzów. Z tego urzędu zrezygnował w 1180 r. poświęcając się modlitwie i kontemplacji. Zmarł w 1188 r. w opinii świętości. Za swój wybitny dar modlitwy oraz zasługi w rozwoju zakonu został obdarzony przez współczesnych mu szacownym przydomkiem „Anielski”<sup>5</sup>

Był autorem dwóch dzieł mistycznych: wspomnianego *Scala claustralium*, znanego też pod tytułem *Scala paradisi* lub *Epistola de vita contemplativa*, oraz dwunastu *Meditationes* rozszerzających i uzupełniających *Scąla claustralium* głównie w jej eucharystycznej i mariologicznej treści.

Na przestrzeni wieków szczególnym zainteresowaniem cieszyła się *Scala*, która była szeroko czytana i bardziej wychwalana niż pozostałe dzieła tego rodzaju<sup>6</sup>. Wzbudziła ona też wiele sporów dotyczących czasu jej powstania, autorstwa i adresata oraz doczekała się wielu badań, opracowań i wydań<sup>7</sup>

Jeśli chodzi o jej formę i treść, jest ona listem Gwiona II skierowanym do mnicha o imieniu Gerwazy, przez dłuższy czas utożsamianym z osobą trzeciego przeora kartuzji Mont-Dieu<sup>8</sup>.

W liście tym Gwion II, w odpowiedzi na wcześniejszy list Gerwazego, przedstawia mu swoje przemyślenia dotyczące ćwiczenia się mnichów w życiu

<sup>5</sup> S. A u t o r e, *Guigues II*, DThC VI, 1966-1967.

<sup>6</sup> J. A u m a n n, *Zarys historii duchowości*, tłum. z ang. J. Machniak, Kielce 1993, s. 111-112; J. L o e w, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*, tłum. z franc. L. Rutowska, Warszawa 1977, s. 128-138.

<sup>7</sup> G u i g u e s I I l e C h a r t r e u x, *Lettre sur la vie contemplative (L'echelle des moines). Douze meditations*. Introduction et texte critique par E. Colledge et J. Walsh. Traductions par un Chartreux (SCh 163), Paris 1980<sup>2</sup>; A. W i l m a r t, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, RAM 5 (1924), s. 59-79, 127-158; t e n ż e, *Auteurs spirituels et textes devots du moyen âge latin*, Paris 1932; G. A c h t e n, *Die Kartäuser und mittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen*, [w:] *Die Kölner Kartause um 1500*, Hrsg. R. Wagner, Köln 1991, s. 138; K. R u h, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I, München 1990, s. 220-225.

<sup>8</sup> G u i g u e s I I l e C h a r t r e u x, *Lettre sur la vie*, s. 29-30; R u h, dz. cyt., s. 220.

duchowym. Jednocześnie prosi go o opinię i korektę oraz przesyła wyrazy braterskiej miłości i hołdu za wyzwolenie się z duchowej niewoli grzechu i zostanie kartuzem<sup>9</sup>

Całość dzieła skomponowana jest pod względem literackim zgodnie z wszelkimi kanonami sztuki epistolograficznej XII wieku, zdradzając w swej treści staranne przemyślenie każdego szczegółu i umiejętne połączenie wszystkich elementów w jedną logiczną i kompozycyjną całość.

Pomimo swojego czysto prywatnego charakteru list posiada w sobie znamiona listu naukowego pisanego w konkretnej sytuacji, jaką była praca ręczna wykonywana przez Gwigona II, o czym świadczą jego własne słowa<sup>10</sup>.

Rozpatrując strukturę literacką listu zauważa się w nim występowanie kilku podstawowych jednostek składających się na każdy dwunastowieczny list: prolog zawierający na początku preskrypt oraz obowiązkowy w drugiej jego części zwrot – „Umiłowanemu Bratu swemu...”, rozdziały, których liczba i tytuły są różne w zależności od tematu, rekapitulację, czyli podsumowanie i streszczenie całej nauki zawartej w treści zasadniczej oraz epilog wraz z końcową formułą etykietalną i życzeniem łaski Bożej.

Natomiast pod względem teologicznym list jest traktatem mistycznym mającym za zadanie przekazanie konkretnej, ściśle określonej myśli teologicznej, jaką jest – w zamyśle Gwigona II – ćwiczenie się w doskonałości chrześcijańskiej za pomocą pewnej metody, którą jest – opracowana przez niego – metoda modlitwy myślniej.

## II. CHARAKTERYSTYKA TEOLOGICZNA METODY MODLITWY MYŚLNEJ

Całokształt dzieła *Scala claustralium* i zawartej w nim metody modlitwy myślniej jest typowym dla XII wieku wykładem scholastycznym. Autor ujął opracowywany przez siebie temat w ściśle ramy, podzielił go na punkty i paragrafy mające za zadanie ułatwienie modlitwy oraz prowadzenie modlącego się od preludium do końcowego postanowienia, z jednego szczebla mistycznej drabiny na drugi.

W tym scholastycznym ujęciu problemu modlitwy uczestnik w pierwszym stadium poddaje tekst obróbce intelektualnej w procesie lektury duchowej (*lectio divina*), przyswajając sobie zawarte w nim myśli i założenia. Lektura w eta-

---

<sup>9</sup> PL 184, 475 Prolog.

<sup>10</sup> PL 184, 475.

pie wstępnym polega na zgłębieniu tekstu, czyli jego dogłębnym zrozumieniu i poznaniu znaczenia użytych w nim słów, terminów i wyrażań, a także ustosunkowaniu się do niego oraz do autora. Dalej następuje analiza racji i argumentów oraz dociekanie sensu myśli zawartych w tekście, po których to czynnościach dochodzi się do głównej problematyki całego dzieła i precyzyjnego postawienia tezy (*quaestio*) będących zasadniczym celem lektury.

Po niej modlący się przystępuje do medytacji, czyli rozważania (*meditatio*), stanowiącej naturalne przedłużenie lektury i indywidualny wysiłek zmierzający do asymilacji i pogłębienia treści przeczytanego dzieła, którym u Gwigo- na II było Pismo święte. Z tego rozważania tekstu muszą zrodzić się pytania i wątpli- wości oraz prośby stawiane pod adresem Boga i pełna pokory postawa połączo- na z miłością oraz adoracją Boga. Jest to moment personalistycznego spotkania i dialogu z Bogiem stanowiący preludeum do kontemplacji, czyli modlitwa (*oratio*).

W zależności od czasu jej trwania i chwili otrzymania łaski oświecenia od Boga w końcowym efekcie doprowadza ona do pełnego miłości spotkania i zje- dnoczenia z Bogiem w akcie kontemplacji (*contemplatio*) stanowiącym cel całego procesu modlitwy i pracy duchowej.

Wszystkie etapy pracy duchowej i modlitwy, zawarte w użytej przez Gwigo- na II strukturze scholastycznej, rozpoczynają się teologicznym lub etycznym aksjomatem nawiązującym w swej treści do tekstu z Pisma świętego. Spotyka się też nawiązywanie przez autora dzieła do ogólnie znanej i szeroko przyjętej zasady życiowej.

Następnie powtarza on swój punkt widzenia w kolejnych sformułowaniach rozwijając lub przekształcając jednocześnie centralne pojęcia w wyznaczonym przez siebie i pożądanym kierunku. W efekcie powoduje to występowanie wie- loznaczności użytych terminów teologicznych i biblijnych oraz trudności przy odbiorze i analizie tekstu.

W dalszej kolejności autor ujmuje wyniki swoich przemyśleń w formę kon- kluzji, odpowiadającej rozwiniętemu aksjomatowi wstępnemu, mającej za zada- nie dostarczenie konkretnych norm stosowanych na każdym etapie modlitwy myślniej i życia duchowego.

Takie ujęcie problemu metody modlitwy myślniej i samej modlitwy myślniej doprowadza człowieka do przekonania, że ma on do spełnienia jeden podstawo- wy obowiązek polegający wyłącznie na wykorzystaniu wszystkich swych sił witalnych do osiągnięcia celu ziemskiego życia, jakim jest doskonała miłość Boga. W celu jej uzyskania konieczne jest przejście przez poszczególne etapy życia duchowego, precyzyjnie opracowane przez omawianego autora, jakimi są:

lektura duchowa (*lectio divina*), medytacja (*meditatio*), modlitwa (*oratio*) i kontemplacja (*contemplatio*).

Należy przy tym zwrócić uwagę na to, że taka gradacja życia duchowego została przejęta przez Gwiona II z tradycji biblijnej i platońskiej oraz neoplatońskiej odniesionej do życia chrześcijańskiego przez Ojców Kościoła. Tradycja biblijna czerpała swój początek z metafory drabiny Jakubowej występującej w Rdz 28, 12 i wyobrażającej pokorę i bezgraniczne oddanie Boga po walce duchowej w akcie miłości. Rozszerzeniem tej metafory w życiu duchowym stała się, w epoce Gwiona II, scena z J 1, 51 symbolizująca całość życia Chrystusa jako obiecanego Mesjasza łączącego niebo z ziemią.

Chrystus, będący centralnym tematem ówczesnie rozwiniętej przez św. Bernarda i cystersów teologii krzyża i kultu Jego człowieczeństwa, rozumiany był jako prawdziwa „drabina Jakubowa” dla każdego chrześcijanina w momencie „podniesienia” na krzyżu. Równocześnie jest On prawdziwą „drabiną” do Boga i najprostszą drogą do Niego jako Najwyższego Dobra<sup>11</sup>

Natomiast tradycja platońska, przejęta przez neoplatonizm, a następnie rozwinięta przez Ojców Kościoła (Orygenes, Kasjan, Jan Klimak, Augustyn) i monastycyzm, wyróżniała w życiu duchowym cztery etapy ćwiczenia się mnichów w doskonałości chrześcijańskiej: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*, które były jednocześnie szczeblami drabiny duchowej<sup>12</sup>.

Taki podział życia duchowego można znaleźć już w nauce Kasjana oraz opata klasztoru Saint-Michael Szmaraгда. Po nich ten podział wykorzystał w swoim dziele *De meditatione* Hugo ze św. Wiktora oraz niezależnie od niego Gwion II<sup>13</sup>.

Innym rodzajem stopniowania życia duchowego stosowanym przez autora *Scali* jest, przejęty od Pseudo-Dionizego, podział na stopnie ściśle łączące się z poprzednimi jego stopniami: początkujących, postępujących oraz doskonałych, szczęśliwych i błogosławionych w życiu duchowym. Wszystkie te stopnie i etapy stanowią jednolitą całość i następują po sobie kolejno w porządku czasowym i przyczynowym<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> R u h, dz. cyt., s. 222; L o e w, dz. cyt., s. 32; M. D a n i l u k, K. K l a u z a, *Schody duchowe*, [w:] *Podręczna Encyklopedia Instytutów Życia Konsekwowanego*, Lublin 1994, s. 251.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> PL 184, 481.

## 1. Lektura (*lectio*)

Lektura duchowa, nazywana przez Gwiona II czytaniem, jest skrzętnym, uważnym i pilnym zagłębieniem się w Pismo święte<sup>15</sup>

W czasach Gwiona II polegała ona na zgodnej ze starożytnym sposobem nauczania w szkołach filozoficznych i tradycją monastyczną memoryzacji tekstu, czyli jego głośnym czytaniu, a następnie wielokrotnym powtarzaniu aż do całkowitego zapamiętania. Powtarzano przy tym możliwie często określone zdania lub fragmenty tekstu głośno, czy też półgłosem, które chciano sobie szczególnie przyswoić, aby w zdecydowany i skuteczny sposób oddziaływały na życie i odpowiednio kształtowały postępowanie odbiorcy słowa Bożego<sup>16</sup>

Przedmiotem lektury były teksty Nowego Testamentu, głównie Listy św. Pawła, oraz Psalterz traktowany jako swoisty podręcznik modlitwy. Obok tekstów biblijnych, czytanych w sposób zwany *lectio continua*, przedmiotem lektury duchowej były dzieła Ojców Kościoła, z których największą popularnością cieszyły się apoftegmaty Ojców, *Vitae Patrum* i *Collationes* Kasjana. Jednocześnie studiowano dzieła członków własnego zakonu tworzone w skryptoriach na wewnętrzny użytek<sup>17</sup>

Poziom i jakość lektury duchowej kształtowały, istniejące obowiązkowo w każdym klasztorze, biblioteki kładące duży nacisk na posiadanie w swoich zbiorach dzieł duchowych.

Celem lektury duchowej, czyli czytania, jest – według słów Gwiona II – dostarczenie odbiorcy słowa Bożego materii do rozmyślenia<sup>18</sup>. Uważa on ją za dobry pokarm duchowy<sup>19</sup> i ćwiczenie mające charakter wybitnie zewnętrzny oraz będące stopniem początkujących w życiu duchowym<sup>20</sup>

Odbiór słowa Bożego w trakcie tego ćwiczenia odbywa się nie tylko poprzez czytanie dzieł je zawierających, ale i poprzez słuchanie go, które rozumiane jest przez Gwiona II jako jeden z elementów czytania. Stwierdzenie to ilustruje praktycznym wnioskiem, że nie tylko te książki się czytało, które były czytane

---

<sup>15</sup> PL 184, 476.

<sup>16</sup> R. S c h e r s c h e l, *Różaniec. Modlitwa Jezusowa Zachodu*, tłum. z niem. E. Miziołek, Poznań 1988, s. 34-36.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> PL 184, 481.

<sup>19</sup> PL 184, 476.

<sup>20</sup> PL 184, 481.

sobie i innym, ale też te, które się poznało przez słuchanie nauczających mistrzów<sup>21</sup>

Przeczytane lub usłyszane słowo Boże zapoczątkowuje u odbiorcy radość duchową podtrzymywaną przez nieustanną modlitwę i dziękczynienie Bogu. Omawiany autor nazywa tę radość, której dusza zaczyna poszukiwać z chwilą rozpoczęcia lektury duchowej, radością błogosławionego życia<sup>22</sup>.

W celu osiągnięcia tej radości, doznawanej jedynie w klasztorze uważanym za raj na ziemi, w którym mnisi żyją na wzór anielski, należy – zdaniem Gwignona II – spełnić pewne warunki. Autor nawiązuje przy tym do tradycyjnej nauki biblijnej i patrystycznej dostarczającej doskonałych wzorców do formowania życia duchowego zgodnie ze wskazaniami Chrystusa.

Pierwszym i najważniejszym warunkiem owocnej lektury duchowej jest – według autora *Scali* – posiadanie przez jej uczestnika „czystego serca” pozwalającego duszy na właściwe ukierunkowanie swojej drogi życiowej i doskonalenie przez nią prawidłowego wyboru. W celu umotywowania i zrozumienia tego moralnego warunku autor sięga do błogosławieństwa Jezusowego z Kazania na Górze (Mt 5, 8)<sup>23</sup>.

Gwignon II wskazuje tutaj na istnienie obiektywnej prawdy, jaką jest szczęście ludzi odznaczających się w całej swojej osobowości szczerością, prostotą i możliwością dokonania właściwego wyboru. Źródłem ich szczęścia jest nie sama w sobie cnota czystości, ale „czyste serce” rozumiane jako „czyste” wnętrze duchowe będące centrum postępowania moralnego i źródłem rozróżniania dobra i zła. „Czyste serce” jest też wyznacznikiem całej postawy człowieka, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej, duchowej. Nagrodą za właściwą i zgodną z nauką Chrystusa postawę będzie – zdaniem omawianego autora – wejście do królestwa Bożego i wizja Boga w rozumieniu eschatologicznym<sup>24</sup>.

Kolejnym warunkiem skutecznej i owocnej lektury jest zajęcie odpowiedniej postawy duchowej polegające na przygotowaniu się do lektury, czyli uświadomienie sobie, że przybliży ona uczestnika do spotkania ze słowem Bożym. Postawa duchowa musi być ściśle połączona z odpowiednią postawą zewnętrzną wyrażającą się przez całkowite oddanie się Bogu w akcie miłości i pokory<sup>25</sup>. Obydwie postawy, połączone z posiadaniem „czystego serca”, pozwalają w efe-

---

<sup>21</sup> PL 184, 481.

<sup>22</sup> PL 184, 476.

<sup>23</sup> PL 184, 476.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.



kie na przystąpienie do dalszego etapu pracy duchowej, jakim jest rozważanie poznanych w toku lektury prawd Bożych.

## 2. Rozmyślanie (*meditatio*)

Rozmyślanie – w rozumieniu Gwignona II – jest pracą umysłu poszukującego prawdy w słowie Bożym poznany w trakcie lektury<sup>26</sup> W odróżnieniu od niej jest ono działaniem wewnętrznym i stopniem postępujących w życiu duchowym<sup>27</sup> W trakcie tego procesu autor koncentruje się na sposobie zdobycia wymaganej do poznania Boga „czystości” serca pozwalającej na głębsze poznanie siebie i prawd transcendentnych prowadzących do rozwoju miłości, a w konsekwencji do osobowego spotkania i zjednoczenia z Bogiem.

Dążenie do poznania Boga i osobowego zjednoczenia z Nim, a także rozważanie o Jego osobie, istnieniu, atrybutach i miłości do człowieka oraz wybór najodpowiedniejszego sposobu dania odpowiedzi Bogu wzywającemu człowieka Gwignon II nazywa alegorycznie poszukiwaniem ukrytego skarbu, który można odkryć jedynie przez rozmyślanie<sup>28</sup>.

W swojej istocie polega ono nie tylko na powierzchownym dotknięciu tekstu zawierającego słowo Boże i zatrzymaniu się na jego brzmieniu, ale też na wniesieniu w treść, uchwyceniu sedna i rozważeniu poszczególnych słów oraz fraz<sup>29</sup>

Gwignon II nawiązując do myśli biblijnej i patrystycznej, głównie św. Augustyna, nazywa je „przeżuwaniami” słowa Bożego (*ruminari*), rozumianego jako pokarm dla duszy, z którego przez rozmyślanie wydobywane są dla niej żywotne soki<sup>30</sup>

Celem rozmyślania jest więc – zgodnie z tym, co już powiedziano na wstępie – doświadczalne poznanie i zakosztowanie „czystości” niosącej duszy słodycz i radość, a mieszczącej się wyłącznie w „czystym sercu”<sup>31</sup>

Dalszym etapem rozmyślania jest rozważanie charakteru obiecanej przez Chrystusa nagrody, jaką będzie królestwo Boże i udział w chwale Bożej do-

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> PL 184, 481.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> PL 184, 477.

<sup>30</sup> PL 184, 476.

<sup>31</sup> PL 184, 477.

stępnej tylko dla człowieka o „czystym sercu”, które nie jest zniewolone przez grzech<sup>32</sup>.

W miarę postępu na tym etapie życia duchowego autor *Scali* dochodzi do wniosku, że osiągnięcie nagrody Chrystusowej nie jest możliwe ogólnodostępnymi dla zwykłego śmiertelnika środkami. Również zdobycie „czystości” serca i duszy jest praktycznie niemożliwe bez pomocy, i to pomocy otrzymanej na drodze nadprzyrodzonej<sup>33</sup>

Gwigon II argumentuje swoje stanowisko faktami biblijnymi mówiącymi o niemożliwości poznania Najwyższego Dobra własnymi siłami przez skażoną grzechem ludzką naturę<sup>34</sup>. Nawiązując do źródeł biblijnych dowodzi, że czytać i rozmyślać może każdy, ale tylko niektórzy mogą przez to dojść do egzystencjalnego poznania Boga. W niektórych przypadkach, tak jak miało to miejsce u filozofów pogańskich, może dojść do poznania Go, lecz będzie to poznanie tylko o charakterze subiektywnym i indyferentnym oraz czysto filozoficznym<sup>35</sup>

W przypadku duszy chrześcijańskiej poznanie Boga i osobowe zjednoczenie z Nim w akcie kontemplacji może zapewnić wyłącznie Jego łaska udzielana przez Ducha Świętego nazywanego przez Gwigona II Duchem Mądrości, który gwarantuje otrzymanie przez człowieka „czystego serca”, a tym samym prawdziwej mądrości życiowej opierającej się na jego darach i miłości Bożej<sup>36</sup>

Narastająca w miarę rozmyślania tęsknota duszy za zakosztowaniem słodczy i rozkoszy płynącej z poznania Boga i stwierdzenie jej osobistej nieosiągalności doprowadza do upokarzania się i błagań duszy, a w efekcie do modlitwy.

### 3. *Modlitwa (oratio)*

Modlitwa jako kolejny etap pracy duchowej na drodze poznania Boga jest – w rozumieniu Gwigona II – gorącym wzniesieniem serca do Boga w celu oddalenia zła i otrzymania dobra<sup>37</sup>. Równocześnie jest ona aktem pragnienia

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> PL 184, 478.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> PL 184, 476.

i stopniem doskonałych w życiu duchowym, czyli tych, którzy są w nim już daleko zaawansowani i doznali odczucia ciągłej jedności z Bogiem<sup>38</sup>

W celu uniknięcia nieporozumień należy zwrócić uwagę na fakt, że Gwigo II, mówiąc o modlitwie, ma na myśli – zgodnie ze współczesnym mu rozumieniem – modlitwę wyłącznie ustną, która dla starożytnych i współczesnych mu była wyrazem lub podstawą modlitwy wewnętrznej. Przejście od jednej do drugiej postaci modlitwy odbywa się w sposób zupełnie naturalny, z tym, że wewnętrzna odbywa się w ciszy i samotności, w celi lub kościele, po mszy konwentalnej, stanowiąc niejako jej naturalne przedłużenie.

Z tej przyczyny starożytne i średniowieczne reguły zakonne nie wspominają o obowiązkowej modlitwie myślnej, pozostawiając mnichom wolny wybór w tej kwestii. Natomiast kładą duży nacisk na potrzebę duchowej koncentracji i skupienia, aby w takiej postawie gotowości można było stanąć przed obliczem Boga. Podkreślają też oszczędność w słowach w trakcie modlitwy oraz pełne zaangażowanie woli w stosunku do tego, co wypowiadają usta<sup>39</sup>

Wszystkie wymienione elementy modlitwy myślnej spotyka się też w traktacie Gwigona II, który wychodzi na początku aktu modlitwy od wyodrębnienia różnego rodzaju postaw składających się na obraz ogromnego porywu serca duszy pragnącej spotkania i zjednoczenia z Bogiem. Jednocześnie prosi ona Boga o wewnętrzne otwarcie na Jego mądrość, doskonałość i wszechmoc<sup>40</sup>

Błaganie duszy, jej upokarzanie się i skrucha prowadzi, w miarę wyjawiania swych uczuć do Boga i narastania pragnienia spotkania z Nim, do nawiązania z Bogiem pełnego miłości i przyjaźni dialogu. Dusza, oddając się Mu w zaufaniu i wierząc w Jego miłosierdzie, prosi Go przy tym o oświecenie umysłu przez łaskę<sup>41</sup> Taka duchowa postawa modlącego się, oparta na wierze, „skrusze serca i duszy”, pokorze i nadziei, pozwala mu przejść do pełnego słodczy i rozkoszy poznania Boga w akcie kontemplacji<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> PL 184, 481.

<sup>39</sup> L. B o u y e r, *Wprowadzenie do życia duchowego*, tłum. z franc. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 45 n.

<sup>40</sup> PL 184, 478.

<sup>41</sup> PL 184, 479.

<sup>42</sup> PL 184, 476.

#### 4. *Kontemplacja (contemplatio)*

Kontemplacja, będąca w swojej istocie najważniejszym i najdoskonalszym stopniem życia duchowego, jest – zdaniem Gwiona II – uniesieniem duszy porwanej słodyczą wiekuistych radości niebieskich. Przekracza ona wszelki umysł i pojęcie stając się w efekcie stopniem szczęśliwych i błogostawionych<sup>43</sup>.

Gwion II w tych dwóch definicjach określił dokładnie całą istotę kontemplacji, a nawiązując do starożytnej tradycji życia duchowego wyraźnie wskazał, że ten najwznioślejszy stan modlitwy jest darem Bożym i działaniem łaski. Z tej przyczyny kontemplację definiuje on jako kontemplację wlaną lub bierną, w której dusza pozostaje bierna pod działaniem łaski Bożej, doświadczając obecności Boga i Jego działania w sobie polegającego na nowym sposobie postrzegania i odczuwania przekraczającego jej fizyczne możliwości<sup>44</sup>. Następuje ona po okresie bolesnego oczekiwania, pełnego niepokoju i niepewności przynosząc z sobą uspokojenie i pewność oraz poznanie kontemplacyjne będące poznaniem miłości, które jest pełnym słodyczy i rozkoszy intymnym poznaniem Boga udzielanym przez Niego samego, gdy dusza prosi o nie przez Chrystusa, nazwanego przez Gwiona II Oblubieńcem duszy<sup>45</sup>.

Widoczne są tutaj reminiscencje z teologii mistycznej św. Bernarda z Clairvaux zawartej w traktacie *De diligendo Deo* oraz w komentarzu do „Pieśni nad Pieśniami”, w których utożsamia on Chrystusa z Oblubieńcem, a Kościół i duszę z oblubienicą, a także z dwunastowiecznej literatury mówiącej o miłości dworskiej.

Doznane poprzez pośrednictwo Oblubieńca poznanie Boga jest również dla duszy powodem do radowania się z odkrycia w słowie Bożym, uprzednio poznanych przez lekturę i rozważanie, tajemnic, które są Jego darem udzielanym z tego, co jest Bożą własnością i jednocześnie darem z Niego samego.

Kontemplacja tego daru, nazywana przez autora *Scali* namaszczeniem duchowym, mobilizuje duszę do adoracji pełnej wdzięczności, powodując jej wznieślenie się w ogromnym rozradowaniu oraz otwartości i bezgranicznego oddania się Bogu. Jednocześnie doznane stany mistyczne wyzwalają w duszy wdzięcz-

---

<sup>43</sup> PL 184, 481.

<sup>44</sup> PL 184, 479.

<sup>45</sup> Tamże.

ność dla Boga przejawiającą się w tym, że wyśpiewuje ona na Jego cześć i odpowiada miłością na Bożą miłość<sup>46</sup>.

Jednakże mimo przebywania duszy w ekstatycznym stanie zachowuje ona pewną trzeźwość i zdolność rozeznania sytuacji, w której się znajduje dzięki Bogu i Bożemu w niej działaniu. Z tego powodu zwraca się do Niego z pokornym pytaniem o znaki, po których rozpozna nadejście Ducha Świętego przynoszącego jej łaskę oświecenia<sup>47</sup>. Znakami udzielonej łaski są występujące obficie łzy i westchnienia, które przez antonomazję, nazywaną przez niego „nową sprzecznością i niesłychanym sposobem oznaczania”, wyrażają wewnętrzne oczyszczenie duszy przygotowanej przez to na nadejście Boga. Dusza doznaje przez nie przedsmaku radości, która będzie jej udziałem w chwili wizji uszczęśliwiającej. Na myśl o tym wypływają łzy szczęścia i wydawane są westchnienia<sup>48</sup>.

Autor *Scali* zwraca przy tym uwagę na to, że otrzymana łaska oświecenia nie jest czymś stałym i długotrwałym; jak szybko się pojawia, tak i szybko znika. Nie jest to jednak zniknięcie w całym tego słowa znaczeniu, ale tylko chwilowe jej ukrycie się, które jest dla duszy konieczne, a nawet pozytywne<sup>49</sup>.

Jednak Bóg, który dał się jej poznać w pełnym miłości dialogu przez oświecenie Duchem Świętym umożliwiając przez to uznanie w Chrystusie Syna Bożego, zostawia Go w sercu, gdzie tenże nim rządzi<sup>50</sup>.

Konieczność ukrycia łaski i doznania obecności Boga wynika – zdaniem Gwiona II – z faktu, że zgodnie z przysłowiem: „Zbytńia poufałość prowadzi do lekceważenia” oraz z tego, że możliwość otrzymania łaski poznania Boga nie jest prawem dziedzicznym. Bóg Ojciec i Chrystus rodzi ją według swojego upodobania i tylko wtedy, kiedy sam tego chce, co powoduje tym bardziej serdeczniejsze powitanie Go, im bardziej i więcej jest poszukiwany. Równocześnie Gwion II przestrzega przed zbytnią ufnością we własne siły, którymi można samemu dojść do królestwa Bożego oraz przed potraktowaniem chwilowego zakosztowania słodyczy poznania Boga za ewidentny koniec ludzkich poszukiwań. Zwraca też uwagę na to, że człowiek jest tylko gościem na ziemi,

---

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> PL 184, 480.

<sup>50</sup> Tamże.

stąd też winien nieustannie dążyć do bezpośredniego spotkania z Bogiem sprawującym ciągłą kontrolę i opiekę nad swoim stworzeniem<sup>51</sup>

Całość wywodów na temat kontemplacji i jej roli w życiu duchowym Gwigo II konkluduje stwierdzeniem, że po łasce nawiedzenia duszy przez Chrystusa winna ona zachować wielką ostrożność, gdyż jej Oblubieniec nieustannie nad nią czuwa poprzez swoich anielskich posłańców zwracając uwagę na wszelkie jej zachowanie. Ostrzega też przed czynieniem przez duszę nieprawości ze względu na to, że grozi to utratą zaufania Chrystusa, a nawet Jego całkowitym odwróceniem się i odejściem. Wymaga ponadto od duszy bycia tak doskonałą, czyli czystą, skromną i pokorną, jak jej Oblubieniec, co jest niezbędnym warunkiem częstego nawiedzania jej przez Niego<sup>52</sup>.

#### 5. *Etapy życia duchowego we wzajemnych relacjach i przeszkody na drodze ich realizacji*

Po przedstawieniu nauki na temat rozwoju życia duchowego Gwigo II przechodzi jakby do drugiej części wykładu, w której dokonuje rekapitulacji swoich rozważań. Wskazuje przy tym na istnienie pomiędzy tymi etapami życia duchowego związków czasowych i przyczynowo-skutkowych. Następnie zwraca uwagę odbiorcy wykładu na występowanie przeszkód, które są równe liczbą jego etapom, ale różnią się między sobą ciężarem gatunkowym.

Autor *Scali* zauważa przede wszystkim, mocno to akcentując, zależność związku przyczynowo-skutkowego od umysłowości ludzkiej. Widoczne jest to – według niego – w całym łańcuchu wydarzeń i skutków występujących na poszczególnych etapach postępu duchowego, które – niosąc ściśle określone następstwa – kształtują psychikę.

Omawiany autor stwierdza, że przez czytanie następuje ćwiczenie umysłu zmuszonego niejako do kolejnej czynności, jaką jest rozmyślanie. Oczywiście należy tutaj pamiętać, że czytanie musi być produktywne, a nie tylko czysto literalne, gdyż w przeciwnym razie nie doprowadzi w swoim skutku do rozmyślania. Dalszą czynnością następującą po rozmyślaniu, które rozbudziło ludzką inteligencję, jest reakcja na bodźce wytworzone przez nią w postaci emocji, prowadząc w efekcie do modlitwy. Po niej w momencie uzyskania odpowiedzi

---

<sup>51</sup> PL 184, 480.

<sup>52</sup> PL 184, 481.

od Boga dochodzi się do zwieńczenia całej pracy duchowej, czyli do kontemplacji<sup>53</sup>

Wszystkie wymienione przez Gwignona II etapy postępu duchowego i związki przyczynowo-skutkowe zachodzą w określonym czasie, wzajemnie się łącząc i wzajemnie sobie służąc. Poprzedzające stopnie, jeśli się na nich poprzestanie i nie przejdzie do następnych, są praktycznie bezwartościowe i nie uzyska się tym samym postępu w życiu duchowym. Również nie osiągnie się stopni następujących bez poprzedzających lub tylko w sporadycznych przypadkach.

Jednak podstawą postępu w życiu duchowym jest – zdaniem Gwignona II – zachowanie określonej przez niego kolejności poszczególnych etapów oraz przejście z jednego do drugiego dopiero w chwili osiągnięcia przypisanego każdemu z nich efektu. W innym przypadku praca duchowa będzie, jak zauważa omawiany autor, zwodnicza, daremna i jałowa. Równocześnie podkreśla on wagę łaski Bożej i modlitwy jako podstawowych i niezbędnych elementów każdej pracy duchowej, przy czym zwraca uwagę na rolę woli ludzkiej, która musi sama opowiedzieć się za przyjęciem lub odrzuceniem Boga i Jego łaski.

Gwignon II, zauważając i podkreślając istniejące związki przyczynowo-skutkowe i czasowe pomiędzy poszczególnymi etapami życia duchowego, stwierdza, że samo czytanie bez rozmyślania jest suche i bez namaszczenia, rozmyślanie bez czytania omyłne, a rozmyślanie bez modlitwy bezowocne. Gorliwa modlitwa przynosi ze sobą łaskę kontemplacji, która jednak bez modlitwy jest czymś wyjątkowym lub cudem łaski<sup>54</sup>

W dalszej kolejności autor *Scali* wskazuje na to, że te wszystkie wydarzenia i skutki nie mogą mieć miejsca bez pomocy Boga, wymagającego przy tym ludzkiego świadomego współdziałania oraz pamięci o fakcie, że do ludzkiego ograniczonego osądu nie należy zuchwałe mniemanie o darmości łaski i stawianie granic Bożej wspaniałomyślności. Według niego człowiek ma obowiązek czynienia tego, co do niego należy, a więc czytanie słowa Bożego, rozmyślanie o nim i modlenie się do Boga o siły do walki z grzeszną naturą. Zwraca uwagę na to, że nie można zbyt ufać we własne siły, co doprowadza człowieka do upadku, ale należy nieustannie poszukiwać Boga i prosić Go o łaskę wytrwania w dobrym<sup>55</sup>

Gwignon II ostrzega przed odwróceniem się od Boga po otrzymaniu łaski kontemplacji i zwrotem ku przyjemnościom świata, gdyż może to doprowadzić

<sup>53</sup> PL 184, 481.

<sup>54</sup> PL 184, 482.

<sup>55</sup> Tamże.



do runięcia w przepaść duchową. Z tej przyczyny proponuje powolne zstępowanie z wyższych stopni, na które się uprzednio wspięto na niższe, przy czym należy pozostawać na każdym z nich przez określony – według własnego wyboru – czas, okoliczność i miejsce<sup>56</sup>

Należy też – zdaniem omawianego autora – pamiętać o tym, że przyjemności świata nie są jedynym niebezpieczeństwem czyhającym na podejmującego się praktykowania życia duchowego. Oprócz nich Gwigo II wymienia przeszkody pojawiające się na drodze wstępowania po stopniach życia duchowego: nieuniknioną konieczność, użyteczność dobrego uczynku, słabość ludzką i próżność światową. Pierwsza z nich jest wybaczalna, druga dopuszczalna, trzecia godna pożałowania, a czwarta karygodna<sup>57</sup>

Autor *Scali* piętnuje i potępia tych, którzy poddaliby się jakiegokolwiek z nich, a szczególnie próżności światowej odwracającej ich myśl od Boga. Rzeczą niedopuszczalną jest zwrócenie się człowieka, który przed chwilą przeżywał rozkosz spotkania z Bogiem, ku przemijającym wartościom świata i utracenie pamięci o tym, kto może przynieść wywyższenie z poniżenia, czyli o Boskim Lekarzu i Jego miłosierdziu<sup>58</sup> Podkreśla z całą stanowczością konieczność nieustannej modlitwy o wspomóżenie w zniesieniu tych przeszkód i otrzymanie łaski ujrzenia oblicza Boga.

### III. BÓG I CZŁOWIEK W DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM I W METODZIE MODLITWY MYŚLNEJ

Całokształt przemyśleń Gwigona II na temat istoty życia duchowego i jego podstawowych elementów strukturalnych wynika z jego głębokiego doświadczenia mistycznego, którego przedmiotem jest Bóg i człowiek ujmowani przez pryzmat tego doświadczenia.

Posiada ono specyficzny charakter z racji tego, że wynika z wyjątkowo intensywnych i mających wyraźne odniesienie do Boga przeżyć mistycznych przejawiających się m.in. w ekstazach, łzach i westchnieniach<sup>59</sup>

Podstawą tego doświadczenia jest egzystencjalna postawa całkowitego oddania się i zawierzenia objawiającemu się Bogu w akcie wiary zrodzonym w trakcie lektury duchowej i rozmyślania o zawartej w niej prawdzie o Bogu oraz

---

<sup>56</sup> PL 184, 483.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> PL 184, 479.



powodującym w efekcie nawiązanie duchowej łączności człowieka z Bogiem. Wyróżnić w nim można dwa podstawowe elementy powodujące to, że doświadczenie Gwigona II zawarte w jego metodzie modlitwy myślnej jest integralną płaszczyzną, na której odkrywa się pełną prawdę o Bogu i człowieku oraz dochodzi się do pełni spotkania i zjednoczenia z Bogiem w akcie kontemplacji opartym na pokorze i cnotach teologicznych. W skład tej integralnej płaszczyzny wchodzi element przedmiotowy, czyli Bóg, i element podmiotowy, czyli człowiek. Obydwa elementy wzajemnie się dopełniają i warunkują, co przynosi określone implikacje egzystencjalne.

Autor *Scali* najbardziej koncentruje się w swoim doświadczeniu mistycznym, którego realnym obrazem jest jego metoda modlitwy, na przedmiocie tego doświadczenia, czyli Bogu, i Jego przymiotach: rzeczywistości, miłości, wszechmocy, transcendencji i immanencji.

Zdaniem Gwigona II realność Boga przejawia się w doświadczaniu Jego ciągłej obecności w życiu ludzkim, która jest nieustannie podtrzymywana i pielęgnowana za pomocą dziękczynienia oraz praktykowania wymienionych i omówionych przez niego etapów życia duchowego. W swoich skutkach niosą one ze sobą radość duchową, nazywaną przez Gwigona II radością błogosławionego życia. Pozwala ona człowiekowi na wejście w kontakt osobowy z Bogiem i danie Mu odpowiedzi poprzez swoją modlitwę, miłość i czyny, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. W celu uwydatnienia realności Boga, wychodzącego ze swą zbawczą inicjatywą na spotkanie oddającego się Mu w akcie wiary, pokory i modlitwy człowieka, omawiany autor przedstawia cały szereg cech charakteryzujących Boga, które są jednocześnie Jego kolejnymi przymiotami.

Przede wszystkim Gwigon II wskazuje na wszechmoc Boga, która aktywizuje do nieustannego Jego poszukiwania i chęci nawiązania z Nim kontaktu osobowego, opierającego się na zbawczym dialogu oraz stwarza pozytywne uczucie ciągłej zależności i podległości. Równocześnie autor *Scali* ma pełną świadomość tego, że do zaistnienia tych faktów niezbędna jest łaska Boża, która jest zawsze darem wymagającym postawy otwarcia i gotowości na jego przyjęcie.

Kolejnym przymiotem Boga, którym autor zajmuje się w swoich rozważaniach, jest Jego transcendencja, czyli absolutna niemożność nawiązania kontaktu z Bogiem z własnej inicjatywy człowieka. Powoduje ona uznanie Boga jako kogoś, kto stoi ponad wszelkim pojęciowaniem i wartościowaniem oraz jako kogoś, kto zmusza niejako człowieka do pełnej wobec Niego uległości i przyjęcia Go za najwyższą świętość. Jednocześnie ten przymiot Boga powoduje ze strony człowieka, zwracającego się do Niego w akcie pokory i uwielbienia, pozytywne reperkusje w postaci przemiany życia i postępowania moralnego.

Według Gwiona II ten przymiot Boga nie wyklucza jednak faktu, że posiada On następny przymiot, jakim jest immanencja, czyli bliskość Boga wobec stworzonego przez siebie świata. Pozwala ona na dostrzeganie i odczuwanie obecności Boga nie tylko w doświadczeniu mistycznym, ale i w wewnętrznym życiu ludzkim oraz zewnętrznym świecie zjawisk i wydarzeń, w którym człowiek spostrzega niezaprzeczalne fakty działalności i aktywności samoudzielającego się Boga.

Wszystkie te przymioty Boga, umiejscowione przez Gwiona II na płaszczyźnie jego doświadczenia mistycznego i metody modlitwy, znajdują swoje odzwierciedlenie i dopełnienie w drugim elemencie tego doświadczenia, czyli człowieku, który posiada naturalną zdolność poznania Boga i doświadczania Jego obecności. W odróżnieniu jednak od Boga, który jest absolutną doskonałością, pięknem, dobrem, łagodnością i słodyczą, odznaczającego się niezmierzoną i nieskończoną mocą, a także miłosierdziem przewyższającym wszystkie Jego dzieła, człowiek jest istotą niedoskonałą, mającą skazoną grzechem naturę i niezdolną tym samym do bezpośredniego poznania oraz „zakosztowania” Boga. Taka natura pozwala tylko na odczucie zapachu słodczy przynoszonej przez poznanie Boga. W celu odczucia smaku tego upragnionego poznania i zakosztowania płynącej stąd słodczy należy – zdaniem autora *Scali* – spełnić cały szereg warunków o charakterze etyczno-moralnym i psychologiczno-emojnym. Najważniejszym z nich jest doskonałe „oczyszczenie” serca, dla którego podstawowym wzorem może być – według Gwiona II – błogosłowieństwo Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,8) o „oczyszczeniu” ludzkiego serca. „Oczyszczenie” to połączone z introspekcją ludzkiego serca i wnętrza oraz empirycznym doświadczeniem jego skutków po usprawiedliwieniu człowieka przez Boga pozwala przejść do doświadczenia egzystencjalnego i osobowego, a następnie religijno-mistycznego.

Zgodnie z nauką omawianego autora „oczyszczenie” serca, a tym samym duszy, wiąże się nieodłącznie z ustawicznym wysiłkiem poszukiwania Boga, którego Gwion II stawia za cel i przedmiot poznania dla serc doskonale „czystych” Wysiłek ten urealnia się przez łzy i cierpienia będące – jego zdaniem – znakami, po których rozpoznaje się nawiedziny duszy przez Ducha Świętego udzielającego jej łaski oświecenia oraz otwierającego ją na osobowe spotkanie z Bogiem i Chrystusem – Oblubieńcem duszy.

Jedyną drogę do doskonałego „oczyszczenia” serca i uzyskania dzięki temu możliwości poznania i oglądania Boga Gwion II widzi tylko w zapoznaniu się ze słowem Bożym zawartym w Piśmie świętym, gdzie jedynie można odnaleźć prawdziwą mądrość, a tym samym Boga jako Najwyższą Prawdę i Dobro, które są przez Niego udzielane człowiekowi nie według jego zasług, ale według

niezależnej od nikogo woli Bożej. Potwierdzeniem tego wniosku jest rozmyślanie, w czasie którego następuje jeszcze niedoskonałe dotknięcie transcendencji Boga będące przygotowaniem do odczuwalnego i pełnego zjednoczenia z Nim w akcie kontemplacji. Następuje w nim uduchowienie człowieka przez namaszczenie duchowe oraz „zakosztowanie” Boga i przynoszonej przez Niego słodyczy, a także zadatku przyszłej nagrody niebieskiej. „Zakosztowanie” Boga w doświadczeniu mistycznym nie jest jednak czymś stałym. Z tej przyczyny Gwigo II uczy, że kroczący drogą jego doświadczenia mistycznego oraz praktykujący jego metodę modlitwy myślnej muszą zdać sobie sprawę z tego, że otrzymali od Boga swoiste powołanie zawarte już w akcie stworzenia, a uzdalniające ich do spotkania i zjednoczenia z Bogiem jako celem ludzkiej egzystencji. Zilustrowaniem tej ludzkiej świadomości jest konkluzja zawarta w jednym z końcowych rozdziałów omawianego traktatu, w której stwierdza, że: „Wszelki bowiem dar dobry i każda wzniosła łaska z wysoka pochodzi, zstępując od Ojca światłości” (J 1,17), „bez którego nic nie możemy uczynić” (J 15,5), lecz On sam w nas działa, wszakże nie bez naszej współpracy, „albowiem jesteśmy pomocnikami Bożymi” (1 Kor 3,5)<sup>60</sup>

#### IV. OCENA METODY MODLITWY MYŚLNEJ GWIGONA II

Podsumowując rozważania na temat metody modlitwy myślnej Gwigona II oraz jej źródeł, wyływających z jego głębokiego doświadczenia mistycznego, przejawiających się ekstatycznymi stanami, a także ogromną znajomością przez niego Pisma świętego, należy stwierdzić, że był on typowym przedstawicielem swojej epoki. Harmonijnie połączył ze sobą osiągnięcia teologii katechetycznej i apofatycznej, przez co stworzył doskonały traktat o poznawalności Boga oraz o istocie modlitwy urzeczywistniającej się za pośrednictwem słowa Bożego zamieszczonego w Piśmie świętym.

Jednocześnie korzystając z nauki neoplatoników i Ojców Kościoła, szczególnie św. Augustyna, odwołał się w swojej metodzie modlitwy myślnej i doświadczeniu mistycznym do intuicjonizmu poznawczego, za pomocą którego można najlepiej i najdoskonalej dojść do pełni zjednoczenia z Bogiem oraz ujrzeć modlitwę każdego jako dzieło samego Boga.

Proponowana przez Gwigona II metoda modlitwy myślnej zawiera jednakże mimo swoich niezaprzeczalnych walorów, pewne niedogodności, niebezpieczeń-

<sup>60</sup> PL 184, 482.

stwa oraz stwarza trudności w praktycznym jej zastosowaniu. Przede wszystkim wymaga ona pewnego doświadczenia osobistego w życiu duchowym i przygotowania do jej praktykowania. Pomocą dla początkujących, którzy chcieliby opierać się na tej metodzie, mogłoby być właściwe kierownictwo duchowe, jak ma to miejsce u kartuzów, gdzie ta metoda jest stosowana w nowicjacie. Następnie zauważa się w niej zbytni schematyzm mogący doprowadzić do indyferentyzmu religijnego będącego skutkiem nadmiernego przywiązania do metody.

Kolejną ujemną stroną tej metody jest tendencja do pozostawiania na płaszczyźnie intelektualnej, co może doprowadzić do utrwalenia się w umyśle pewnych ściśle praktycznych przekonań wywierających niekorzystny wpływ na całość funkcjonowania intelektu i woli, np. w postaci rutyny w modlitwie lub pasywności. W wyniku tego modlitwa w postaci zaproponowanej przez Gwigo na II może stać się raczej ćwiczeniem na temat Boga i Jego przymiotów niż bezpośrednim i kontemplacyjnym dialogiem z Nim.

Wszystkie wymienione zarzuty nie pomniejszają jednak wartości i przydatności tej metody modlitwy, szczególnie dzisiaj w dobie „kryzysu wiary i modlitwy”, który spowodowany jest między innymi tym, że współczesnemu człowiekowi nie odpowiadają zbyt skomplikowane metody z XVI-XVIII wieku. Pozostaje ona wciąż aktualna i najprostsza jako metoda nie wymagająca zbytniego przygotowania intelektualnego i duchowego oraz nadająca się doskonale dla zakonników, ale też i świeckich, którzy dążą do świętości.

DIE METHODE DES INNEREN GEBETS IM WERK  
SCALA CLAUSTRALIUM SIVE TRACTATUS DE MODO ORANDI  
DES GUIGO II. DES KARTÄUSERS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts, in der das Werk von Guigo II. entstand, war die Blütezeit der seit Ende des 11. Jahrhunderts eingeführten gregorianischen Reform in der abendländischen Christenheit. In ihrem Gefolge entstanden viele neue Orden und Ordensgemeinschaften, die sich auf eine modifizierte benediktinische Regel sowie die Gedanken und Lehren ihrer Gründer stützten, welche eigene Schulen der Spiritualität initiierten. In ihnen entstanden zahlreiche, heute zu den Klassikern der Spiritualität gezählte mystische Traktate. Unter ihnen nimmt das Werk von Guigo II., das erstmals in der Geschichte des Monastizismus und der Theorie des Gebets die Methode des inneren Gebets präsentiert, einen besonderen und außerordentlichen Platz ein. Bekannt wurde es unter dem Titeln: *Scala paradisi*, *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*

und *Epistola de vita contemplativa*. Es besitzt den Charakter eines allen Kanones der epistolographischen Kunst des 12. Jahrhunderts entsprechenden Briefes sowie eines die Methode des Sich-Übens in christlicher Vollkommenheit durch das Gebet mitteilenden mystischen Traktats.

Die Gesamtkomposition des Werkes stellt eine für die Epoche von Guigo II. typische scholastische Auslegung dar, die bei der Behandlung des Gebets von einer Graduierung des spirituellen Lebens ausgeht. Der Verfasser unterscheidet folgende Etappen des Gebets: die Lektüre (*lectio*), das Betrachtung (*meditatio*), das eigentliche Gebet (*oratio*) und die Kontemplation (*contemplatio*), die er dann im einzelnen schildert. Die Lektüre ist ihm zufolge eine emsige, aufmerksame und fleißiges Sichvertiefen in die Heilige Schrift. Das Betrachtung ist eine die Wahrheit im Wort Gottes, welches er während der Lektüre kennengelernt hat, suchende Arbeit des Geistes. Das Gebet selbst ist eine innige Erhebung des Herzens zu Gott, um das Böse fernzuhalten und Zugang zum Guten zu bekommen. Die Kontemplation ist eine Erhebung der von der Süße der ewigen himmlischen Freuden ergriffenen Seele. Alle Stufen und Etappen bilden ein einheitliches Ganzes und folgen in zeitlicher und kausaler Ordnung aufeinander.

Nachdem Guigo II. die Etappen des Gebets besprochen hat, schildert er die zwischen Gott und Mensch bestehende Beziehung auf der Ebene der mystischen Erfahrung, die sich auf den Glaubensakt und die mystischen Erlebnisse gründet. Zuerst präsentiert er die Attribute Gottes und ihren Einfluß auf das Fortschreiten des Menschen in seiner Beziehung zu Gott sowie auf das spirituelle Leben überhaupt. Danach behandelt er die für den korrekten Verlauf der spirituellen Arbeit und des Prozesses des Gebets unerläßlichen Bedingungen, wobei ihm zufolge die vollkommene „Reinigung“ des Herzens am wichtigsten ist.

Seine gesamte mystische Lehre beschließt Guigo II. mit der Feststellung, daß eine Lektüre ohne Meditation sowie eine Meditation ohne Gebet nutzlos und daß alle Stufen voneinander abhängig sind.

*Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich*