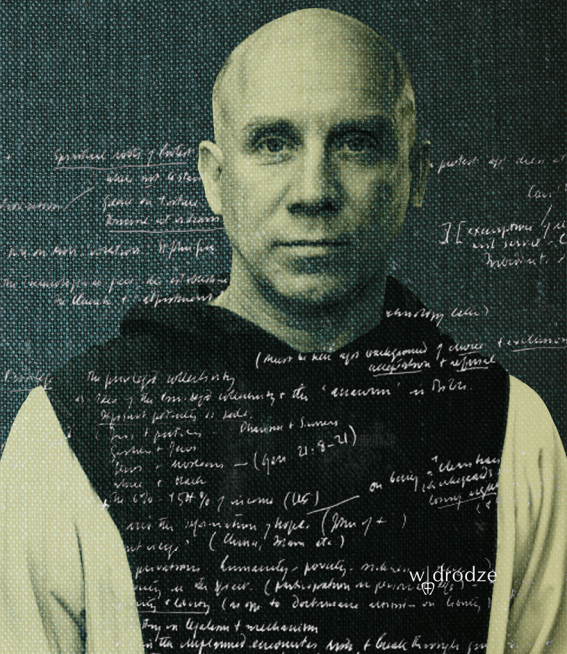


THOMAS MERTON OCSO MISTYKA CHRZEŚCJAŃSKA

TRZYNAŚCIE SPOTKAŃ ZE SŁYNNYM TRAPISTĄ



Mistyka chrześcijańska

Thomas Merton OCSO
Mistyka chrześcijańska
Trzynaście spotkań
ze słynnym trapistą

Pod redakcją
Jona M. Sweeney

Przełożyli
Grażyna Gomola i Aleksander Gomola

w|drodze
⌘

Tytuł oryginału

A Course in Christian Mysticism. Thirteen Sessions with the Famous Trappist Monk Thomas Merton

© 2017 by Order of Saint Benedict, Saint John's Abbey, P.O. Box 7500,
Collegeville, Minnesota, 56321, United States of America

This book was originally published in English by Liturgical Press, Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota 56321, USA, and is published in this edition by license of Liturgical Press. All rights reserved

© Copyright for this edition by Wydawnictwo W drodze, 2019

Redaktor prowadzący – EWA KUBIAK

Redakcja – LIDIA KOZŁOWSKA

Konsultacja tekstów łacińskich – ANNA SKUCIŃSKA

Korekta – PAULINA JESKE-CHOIŃSKA, LIDIA KOZŁOWSKA

Skład i łamanie – STANISŁAW TUCHOŁKA • WWW.PANBOOK.PL

Redakcja techniczna – KRZYSZTOF LORCZYK OP

Projekt okładki i layoutu – KRZYSZTOF LORCZYK OP

Fotografia na okładce – SIBYLLE AKERS

Opublikowano za zgodą Merton Legacy Trust i Centrum Thomasa Mertona
na Uniwersytecie Bellarmine

ISBN 978-83-7906-238-6

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze sp. z o.o.

Wydanie I, 2019

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań

tel. 61 852 39 62, faks 61 850 17 82

sprzedaz@wdrodze.pl

www.wdrodze.pl

[Kup książkę](#)

Słowo wstępne

Gdy Jon M. Sweeney poprosił mnie o napisanie przedmowy do tej książki, w pierwszej chwili pomyślałem, że nie posiadam odpowiednich kwalifikacji, by pisać o Thomasie Mertonie i mistyce. To przekonanie wzmocniło się podczas lektury zebranych tu trzytnastu wykładów ujawniających wigor intelektualny Mertona oraz bogactwo stosowanych przezeń, czasem bardzo odmiennych, perspektyw teologicznych. Otuchy dodała mi ostatecznie myśl, że również młodzi mnisi będący pierwszymi odbiorcami tych wykładów musieli być skonsternowani tak samo jak ja niektórymi co bardziej ezoterycznymi koncepcjami i wnioskami Mertona. Nie bez znaczenia był także przeblysłk prostoty dostrzegalny w samym sercu tego, co mówi Merton współbraciom. Mistyka, jeśli oddzielić ją od historii i tradycji, które Merton z sumiennością śledzi, jest w jego przekonaniu po prostu zjednoczeniem z Bogiem, a drogę do niej otwierają przede wszystkim łaska i modlitwa.

Sądząc z tego, co sam pisze w *Siedmiopiętrowej górze*, z prawdziwą mistyką zetknął się, gdy miał dwadzieścia dwa lata, podczas lektury książki Aldousa Huxleya *Ends and means* (Środki i cele), którą podsunął mu Robert Lax posiadający znacznie mniej skomplikowaną wizję mistyki i większości innych pojęć duchowych. Wcześniej Merton, Lax oraz krąg ich przyjaciół ze studiów podchodzili bardzo nieufnie nawet do samego terminu „mistyka”, widząc w nim jakieś religijne hokus-pokus. Największe wrażenie wywarły na Mertonie erudycja i trzeźwe spojrzenie Huxleya, który „wczytał się inteligentnie, głęboko i szeroko we wszelkie rodzaje chrześcijańskiej i wschodniej literatury mistycznej i wyłonił się z tej lektury z zadziwiającą prawdą, że wszystko to nie jest bynajmniej mieszaniną marzeń, magii i szarlatanizmu, ale czymś bardzo rzeczywistym i poważnym”¹.

Huxley podkreślał, że jeśli chcemy być prawdziwiej sprawiedliwi przed Bogiem, musimy nie tylko unikać złych środków w dążeniu do dobrych celów, ale także przez modlitwę i praktyki ascetyczne uwolnić ducha od „poddaństwa ciała”, które to przekonanie – jak pokazuje Merton w swoich wykładach – towarzyszy zachodniochrześcijańskiej myśli mistycznej od samych jej początków. Jak wynika z interpretacji tekstu Huxleya przez Mertona, uwolnienie od ciała jest dopiero początkiem: „duch raz wyzwolony i przywrócony swojej właściwej sferze nie jest już samotny: może tam znaleźć absolutnego i doskonałego Ducha, Boga. Może się z Nim zjednoczyć, a co więcej, to zjednoczenie nie jest czymś nieokreślonym i metaforycznym, ale staje się przedmiotem rzeczywistego doświadczenia”².

¹ Thomas Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, przeł. M. Morstin-Górska, M. Maciołek, Poznań 2015, s. 205.

² Tamże, s. 206.

Można zatem w tym, jak Merton interpretuje koncepcje Huxleya w swojej wczesnej autobiografii, dostrzec załączki wykładów zebranych w tej książce, trzeba jednak dodać od razu, że nigdy nie interesowała go łatwa droga do celu; nie chciał też, by dociekania innych stawały na drodze jego własnych poszukiwań. Prawdę powiedziawszy, nawet później nie wyzbył się nieufności w stosunku do mistyki, zarówno jako pojęcia, jak i terminu, często zastępując w swoich tekstach „mystykę” „kontemplacją”, aczkolwiek był przekonany – czemu daje niejednokrotnie wyraz w tej książce – że kontemplacja i mistyka nie są z sobą do końca tożsame. Aby dojść do ładu z tym terminem, musiał osobiście przebadać dostępną literaturę. Dlatego jedną z największych korzyści zagłębiania się w zebrane tu wykłady jest nauka, którą można wynieść z tego, co zbadał sam Merton – ogląd bogatej chrześcijańskiej tradycji mistycznej oczyma człowieka obdarzonego błyskotliwym umysłem i napełnionego duchem.

Rzecz jasna, poniższa książka jest czymś więcej niż interesującą prezentacją mistyki chrześcijańskiej i jej celem jest otworzyć nas bardziej na to, co może dać nam mistyka, przygotować nas na pogłębienie naszego doświadczenia Boga. Merton osobiście nas ostrzega, a Jon Sweeney powtarza we wstępie do książki, iż decydując się na tę wędrówkę, musimy być gotowi na głęboką wewnętrzną przemianę.

Merton wygłosił te wykłady do młodych mnichów, którzy już umiejscowili siebie w obrębie tradycji, poddali się kierownictwu duchowemu, a porzucając zwyczajne życie, znaleźli się na jego marginesie. Wszyscy, którzy będą czytać z uwagą tę książkę, winni być gotowi uczynić to samo, czerpiąc zachętę z narastającego w Mertonie wraz z wiekiem przekonania, iż najwspanialsze Boże błogosławieństwa dostępne są nie osobom za murami klasztorów kontemplacyjnych, lecz każdemu z nas.

W zebranych tu wykładach znajdziemy mnóstwo informacji historycznych, rozumowania i wiedzy, jednak wszystkie one prowadzą do bardzo prostej prawdy. Na tym właśnie polega dychotomia obecna w samym sercu chrześcijańskiej tradycji mistycznej: ćwiczenie ma prowadzić do bycia. Jak pisze Merton w eseju *The Contemplative Life in the Modern World* (Życie kontemplacyjne w świecie współczesnym), „mądrość kontemplacji to nie estetyczna ekstrapolacja pewnych zasad intelektualnych bądź dogmatycznych, lecz żywy kontakt z Nieskończonym Źródłem wszelkiego bytu, kontakt nie tylko umysłów i serc, nie tylko »ja« i »Ty«, lecz transcendentne zjednoczenie świadomości, w której człowiek i Bóg stają się, zgodnie ze słowami św. Pawła, »jednym duchem«”³.

Wcześniej w tym samym szkicu Merton pisze: „Trzeba powiedzieć wyraźnie, że (...) kontemplacja nie jest jedynie pogłębieniem doświadczenia, lecz radykalną zmianą w sposobie istnienia i życia, istotą zaś tej zmiany jest nic innego jak wyzwolenie się z zależności od zewnętrznych środków służących zewnętrznym celom”⁴.

Jednak ta zmiana nie ma na celu jedynie nas samych. To „wyzwolenie” prowadzi nie tylko do czystego bycia – czystego doświadczenia jedności z Bogiem, lecz także – jak mówi o tym Merton niejednokrotnie w tych wykładach – do czystej miłości. Bóg nas uwalnia od tego świata i tym samym uzdalnia do tego, byśmy żyli w tym świecie nie jako my sami, ale jako byty pozostające w jedności z Bogiem, byty zdolne kochać tak, jak kocha Bóg.

„Misją kontemplatyka w tym świecie pełnym konfliktów i zbiorowej bezrozumności – pisze Merton w tym samym eseju – jest starać się znaleźć prawdziwą drogę jedności i pokoju, bez

³ Thomas Merton, *Selected essays*, Maryknoll (NY) 2013, s. 230.

⁴ Tamże, s. 227.

poddawania się złudzeniu wycofania w świat abstrakcji, z którego siłą woli usuwamy nieprzyjemne dla nas realia. Konfrontując się ze światem jako ktoś, kto posiada zupełnie inny punkt widzenia, kontemplatyk podtrzymuje w świecie żywą obecność duchowej i inteligentnej świadomości będącą korzeniem prawdziwego pokoju i prawdziwej jedności między ludźmi”⁵.

Nauki Mertona mają nas przygotować na przemianę, której udziela Bóg, i nauczyć nas, na czym polega ta przemiana i dlaczego jest możliwa. Wpierw jednak musimy uspokoić umysł przez modlitwę i wycofanie się ze świata. Musimy otworzyć nasze dusze i nasze istnienia. Musimy wkroczyć w noc ciemną, gdzie nie ma żadnych punktów oparcia i czekać na głęboką miłość i łaskę Boga.

MICHAEL N. MCGREGOR

⁵ Tamże, s. 229.

Przedmowa redaktora tomu

Gdy otrząskany w świecie i wykształcony w Cambridge i na Uniwersytecie Columbia Thomas Merton zjawił się w grudniu 1941 roku w położonym z dala od cywilizacji opactwie Gethsemani w stanie Kentucky, nie miał pojęcia, że wkrótce stanie się sławny. Miał wówczas prawie dwadzieścia siedem lat i sądził, że zostawia na zawsze za klasztorną furtą marzenie, by zyskać rozgłos jako pisarz i intelektualista. Takie właśnie było jego szczere postanowienie.

Jego opublikowana siedem lat później autobiografia *Siedmopiętrowa góra*, której wstępna wersja została napisana z polecenia opata, zmieniła wszystko. Okazała się ogromnym sukcesem wydawniczym i nie miała precedensu jako dzieło osoby żyjącej za murami klasztoru. Szybko stała się najbardziej poczytną autobiografią duchową od czasów *Wyznań* św. Augustyna napisanych ponad tysiąc pięćset lat wcześniej.

Po tej książce Merton napisał oczywiście jeszcze wiele innych obejmujących szeroki wachlarz zagadnień. Przyjaźnił się także z wieloma teologami, osobami konsekrowanymi, pisarzami, działaczami politycznymi i społecznymi oraz artystami, którzy odwiedzali go w Kentucky i z którymi korespondował. To zróżnicowane grono znajomych i sukces komercyjny jego autobiografii powodują, że niektórzy nie potrafią dostrzec w Mertonie innego oblicza: poważnego badacza tradycji katolickiej. Jego znajomość źródeł była zdumiewająca. Nie było nikogo innego w jego stuleciu odznaczającego się tak niezwykłym połączeniem serca i umysłu, jeśli chodzi o teologię mistyczną; wykorzystywał tę zdolność przez trzydzieści lat, głównie w osobistych kontaktach, dla dobra współbraci w opactwie Gethsemani.

Przez lata jako mistrz nowicjatu głosił wykłady – czy też, jak mówi się w klasztorach, konferencje – dla młodych mężczyzn przygotowujących się do złożenia ślubów zakonnych. Wiele z tych wykładów opublikowano w różnej formie już wcześniej, nigdy jednak w takiej postaci jak w tej książce.

To, co w pierwotnym zamyśle Mertona było kursem mistyki chrześcijańskiej dla trapistów w okresie formacji, staje się dzisiaj, ponad pół wieku po jego śmierci, kursem mistyki chrześcijańskiej dla każdego zainteresowanego mistyką. Można w tej zmianie widzieć idealną ewolucję tego, jak w tym okresie jego dzieło przysłużyło się ludziom wiary. Thomas Merton bardziej niż ktokolwiek inny udostępnił dary życia monastycznego wszystkim tym spośród nas, którzy żyją poza murami klasztoru – wszystkim, którzy nie mogą posilać się codziennie pokarmem, jaki zapewniają mnichom śluby posłuszeństwa, ubóstwa, czystości, przemiany obyczajów i stałości. Te wykłady są być może najwspanialszym przykładem daru życia monastycznego ofiarowanego nam przez Mertona.

Wiele osób wie, że w ostatniej dekadzie życia, czyli w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy wygłaszał zebrane w książce wykłady, Thomas Merton interesował się tradycjami religijnymi Wschodu i prowadził intensywną korespondencję z takimi osobami, jak Daisetz Teitaro Suzuki, Jego Świątobliwość Dalajlama i Thich Nhat Hanh. Napisał też w tym okresie kilka cieszących się popularnością książek, takich jak *Mądrość pustyni* (1960), *Droga Chuang Tzu* (1965), *Mistycy i mistrzowie zen* (1967), *Zen i ptaki żądzę* (1968). Mertona pociągał Wschód, inspirował się nim i czynił to przez całe lata sześćdziesiąte.

Niektórzy sądzą i sądzą błędnie, iż to zainteresowanie Mertona religiami Wschodu oznaczało w pewnym sensie sprzeniewierzenie się własnej wierze i praktyce katolickiej. Po jego śmierci w 1968 roku podczas konferencji w Tajlandii pojawiły się nawet spekulacje, że w rzeczywistości nie umarł i zamienił jedynie habit trapisty na szaty buddyjskie.

Tymczasem podkreślić należy, że różne formy duchowości Wschodu były dla Mertona jedynie inspiracją do pogłębienia zrozumienia i przywiązania do bogactwa czekającego na odkrycie w jego własnej tradycji, w mistyce chrześcijańskiej. To jeden z powodów, dla których ta książka jest tak ważna: pokazuje, co najpopularniejszy katolicki nauczyciel duchowy dwudziestego stulecia znalazł w tradycji chrześcijańskiej, a na co wielu chrześcijan nawet nie zwracało uwagi.

I tak na przykład w 1959 roku Merton rozpoczął poważne rozmowy z urodzonym w Japonii D.T. Suzukim, który jako wykładowca na Uniwersytecie Columbia w latach pięćdziesiątych był najważniejszym popularyzatorem buddyzmu zen w Ameryce Północnej. Idee Suzukiego pomogły Mertonowi zdiagnozować

problemy duchowe kryjące się w sercach i umysłach katolików. Sam Merton pisał w tym czasie: „Entuzjazm, jaki budzi zen na Zachodzie, bierze się w pewnym stopniu ze zdrowej reakcji ludzi doprowadzonych do ostateczności przez dziedzictwo czterech stuleci kartezjanizmu: reifikację pojęć, uwielbienie refleksyjnej świadomości, ucieczkę od bytu w kierunku werbalistyki, matematyki i racjonalizacji. Kartezjusz uczynił fetysz ze zwierciadła, w którym »ja« ogląda siebie. Zen rozwała je na kawałki”¹. Innymi słowy, Wschód inspirował Mertona, oferując lekarstwo na chorobę, którą ten już wcześniej zdiagnozował we własnej tradycji wiary. Zen zainspirował Mertona także do powrotu do pierwszych źródeł chrześcijaństwa – co do końca życia było przedmiotem jego nieustannego zainteresowania.

*

Merton wygłosił zebrane w tej książce wykłady poświęcone mistyce chrześcijańskiej w opactwie Gethsemani w latach 1961–1964. Gdy na początku kursu wrócił któregoś dnia po jutrzni do celi, rozmyślał nad antyfoną „Audite et intelligite traditiones quas Dominus dedit vobis”, „Słuchajcie i zrozumcie polecenia, które dał wam Pan”. Tego samego dnia, 8 marca 1961 roku, zapisał w dzienniku: „Jesteśmy pozbawieni całkowicie pamięci (...). Utrata tradycji to istotny czynnik w utracie kontemplacji”². To bez wątpienia jeden z powodów przygotowania cyklu wykładów poświęconego tym zagadnieniom dla młodych mnichów.

¹ Thomas Merton, *Zapiski współwinnego widza*, przeł. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Poznań 1994, s. 400.

² Thomas Merton, *Turning Toward the World: The Pivotal Years; The Journals of Thomas Merton. Volume Four 1960–1963*, San Francisco 1996, s. 99.

Jego refleksja nad antyfoną z jutrzni nie była refleksją mnicha dotyczącą życia w izolacji klasztoru; Merton miał na myśli wszystkich chrześcijan na całym świecie, w klasztorze i poza nim, co widać od razu, gdy zaczynamy czytać jego wykłady. Większość czytelników tej książki stanowić będą prawdopodobnie osoby, w wypadku których doświadczenie życia klasztornego ogranicza się co najwyżej do okazjonalnego uczestnictwa w klasztornych rekolekcjach. Niemniej zarówno ty, jak i ja musimy uświadomić sobie bardzo ważną prawdę: to, że ktoś jest mnichem lub mniszką, wcale nie znaczy, że takiej osobie jest siłą rzeczy łatwiej zrozumieć pewne pojęcia mistyczne niż komuś, kto prowadzi tak zwane życie świeckie. Niezależnie od tego, czy ktoś jest, czy nie jest mnichem, każdy z nas, czytając i studiując Pismo Święte i inne teksty, modląc się i kontemplując, robi wszystko, co w jego mocy, starając się zrozumieć Boga w świecie.

Istnieją także inne zasadnicze powiązania między nami żyjącymi dzisiaj a wspólnotą mnichów będących pierwszymi słuchaczami zebranych tu wykładów. Przede wszystkim każdy, kto żyje dzisiaj wiarą, czy tego chce, czy nie, reprezentuje kontrkulturę. W ten sposób każdy z nas ma wiele wspólnego z mnichem. Dla Mertona mnich jest „kimś z marginesu, kimś, kto celowo wycofuje się na margines społeczeństwa, po to, aby pogłębić swoje fundamentalne ludzkie doświadczenie”³. My wszyscy będący „w świecie” być może nie wycofaliśmy się za mury klasztoru, niemniej przez większość czasu znajdujemy się siłą rzeczy na marginesie i będąc tam, także pogłębialiśmy nasze doświadczenie.

*

³ Thomas Merton, *Dziennik azjatycki*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1993, s. 234.

Mając to wszystko na względzie, zapamiętajmy: poniższym wykładom, zarówno wówczas, gdy zostały wygłoszone po raz pierwszy, jak i dzisiaj, towarzyszy założenie, że ich słuchacze i czytelnicy – co wynika wyraźnie ze wstępu Mertona – będą gotowi na coś więcej niż intelektualne zgłębianie przedstawionych w nich treści. Oczywiście, wielokrotnie podczas ich lektury dowiemy się wielu nowych rzeczy, niemniej Merton nie chce, aby te wykłady były tylko gimnastyką intelektu. Jak stwierdza na początku ósmego wykładu, po szczegółowej prezentacji antymistycznego stanowiska Tertuliana i Hieronima, „Zachód jest (...) nastawiony na rozwadnianie mistyki i przyjmowanie jej w rozcieńczonej, bardziej dewocyjnej postaci lub na jej redukowanie do spekulacji i studiów”.

Ta skłonność do rozwadniania mistycznego zjednoczenia z Bogiem i redukowania go do bardziej dewocyjnej postaci bierze się prawdopodobnie stąd, że „sparzyliśmy się” na fałszywych mistykach. Począwszy od telewizyjnych uzdrowicieli, zachęcających ludzi, by położyli ręce na odbiorniku i modlili się o uzdrowienie, po na pozór autentycznych duchowych guru, którzy – jak się później okazuje – szli do łóżka ze swoimi uczniami – sparzyliśmy się w wyniku własnego doświadczenia albo pośrednio, dowiadując się o takich ekscesach od innych osób. I dlatego nie ufamy przesadnie nikomu, kto zbyt ochotczo nazywa siebie „mistykiem”.

Z tego samego powodu zawsze czujemy się bezpieczniej, zgłębiając mistykę wyłącznie intelektem. Chodzi jednak o to, abyśmy jako czytelnicy tej książki byli gotowi nie tylko „słuchać” Mertona omawiającego kolejne zagadnienia, by poznawać je umysłem. Musimy być gotowi doświadczyć Boga osobiście – musimy być gotowi sami stać się mistykami. I dlatego ten cykl wykładów to w zamierzeniu Mertona proces zanurzania się

w mistykę. On sam wypowiada zresztą w którymś momencie te w pewnym sensie groźnie brzmiące słowa: „Zapamiętajmy sobie: nie należy tego wszystkiego rozumieć jako »wciskania« ludziom mistyki jak towaru. Nie uprawiamy tu mistycznego marketingu. Nie można jej nauczyć i z całą pewnością nie jest to coś, do czego należałoby zachęcać”.

Tak samo na początku dziesiątego wykładu, odnosząc się do św. Bernarda z Clairvaux, pisze: „Nie bada [on] *mistyki*, lecz *tajemnicę naszego zjednoczenia z Bogiem*”. Wynika z tego, że to pierwsze jest mało ważne, przynajmniej w porównaniu z tym drugim. To właśnie ma na myśli Merton, kiedy mówi, że nie da się nikogo nauczyć mistyki – ponieważ „mistyka” to czynność, której się oddajemy, siedząc przyjemnie w fotelu, zaś zjednoczenie z Bogiem to najważniejsza rzecz na świecie. Takie zjednoczenie w rzeczy samej usuwa nas z tego świata.

*

Skoro jednak nie sposób nikogo nakłonić, by stał się mistykiem (nikomu nie „wciskamy mistyki” jak towaru, a z tego wynika, że nie ma tu także nic do „kupienia”), co w takim razie powinniśmy robić, by osiągnąć to zjednoczenie? To trudne pytanie, a próba odpowiedzi na nie stanowi właśnie cel całej mistyki chrześcijańskiej, w tym tej książki.

Rabini, których słowa zapisano w Misznie (III wiek n.e.), nauczali, iż nie należy zgłębiać tajemnic religii przed ukończeniem czterdziestego roku życia. Mówi o tym klasyczny tekst judaizmu *Pirke Awot* (*Sentencje Ojców*). Czytamy w nim, że naukę Biblii należy zacząć w wieku lat pięciu, naukę Miszny w wieku lat dziesięciu, ale dopiero po ukończeniu czterdziestu lat można studiować *binah*, czyli „głębokie zrozumienie” lub inaczej prawdy mistyczne.

Wiele wieków później tego pradawnego nauczania uchwycili się mocno kabaliści i potwierdzili je w swoich tekstach.

Za taką radą kryło się przeświadczenie, że należy najpierw usunąć z drogi różne przeszkody: nadmierne skupienie na sobie, pożądlivości zmysłowe, zaprzątnięcie życiem rodzinnym i wychowaniem dzieci – czyli wszystko, co cechuje nasze życie, nim wejdziemy w wiek średni – zanim spróbujemy zanurzyć się w te głębokie wody.

U wczesnych ojców i matek Kościoła, a także u średniowiecznych teologów i autorów monastycznych, tego rodzaju nakazy są rzadkością. Sam Merton, kiedy w 1941 roku wstępował do klasztoru w wieku dwudziestu sześciu lat, uważał swoje powołanie za „późne”. W obrębie chrześcijaństwa od zawsze panuje przekonanie, by zanurzyć się jak najwcześniej, pod warunkiem że trzymamy się wskazówek Kościoła, korzystamy z sakramentów i pomocy kierownika duchowego.

Niemniej i w tradycji katolickiej *spotykamy* tego rodzaju przeestrogi, tylko trzeba ich uważnie poszukać. Zobaczmy na przykład, czego Merton uczy nas w wykładzie jedenastym na podstawie lektury pisma Jana Taulera:

Poza wszystkimi zwyczajnymi formami miłości własnej i przywiązania, z których musimy zostać oczyszczeni, jest jeszcze przede wszystkim ów upór w sprawach Bożych polegający na tym, iż człowiek chciałby, „żeby jego wola spełniała się nawet w rzeczach Bożych i w Nim samym”. Takie oczyszczenie zabiera dużo czasu. Tauler jest przekonany, że do głębokiej kontemplacji dojrzewa się dopiero po ukończeniu czterdziestego roku życia. Nie musimy traktować tego dosłownie, niemniej kryje się w tym twierdzeniu pewna mądrość. Czas jest ważny. Tauler sądzi, iż lata między czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem życia są bardzo ważne – są idealnym czasem na bierne oczyszczenie. „Dopóki człowiek jest młody, nie powinien samowolnie wchodzić do [kraju] wejrzenia (...), lecz tylko przychodzić do niego i zaraz go opuszczać”.

Takiemu nauczaniu towarzyszą także ostrzeżenia, mówiące, iż teologii mistycznej, modlitwy, ani niczego, co miałoby nas przybliżyć do rzeczywistej jedności z Bogiem, nie da się w pełni zrozumieć, nie odseparowawszy się wpierw od świata, na przykład tak, jak robią to mnisi poddani monastycznej formacji duchowej. W wykładzie dziesiątym, poprzedzającym prezentację myśli Taulera, mamy możliwość zapoznać się z nauczaniem Jana Kasjana, przejętym przez Bernarda z Clairvaux, które, zdaniem Mertona, odnaleźć można u wszystkich ojców Kościoła. Jak pisze Merton, „mnich, który opuścił świat i oczyścił serce przez uczynki »życia czynnego« – czyli życia w cnocie i wyrzeczeniu się samego siebie – jest gotowy do tego, by szukać Boga w Piśmie Świętym” – a także w każdym innym miejscu. Taki właśnie punkt widzenia dominuje w pierwszych piętnastu wiekach chrześcijaństwa. Gdzie zatem w tej perspektywie jest miejsce dla wszystkich nas niebędących mnichami lub mniszkami?

Uważam, że Merton chce nam powiedzieć, że i my – jeśli chcemy wniknąć w te tajemnice – musimy wieść życie cnoty i wyrzeczenia się siebie. Musimy z całą powagą podchodzić do zjednoczenia mistycznego, jeśli chcemy zrozumieć, czym jest mistyka, przynajmniej w kontekście katolickim i chrześcijańskim.

Zachęcam zatem wszystkich czytelników tej książki, by wzięli sobie do serca rady i wskazówki Mertona przedstawione na kolejnych stronicach. Są to wszystko głębokie tajemnice, w które nie powinniśmy próbować się zagłębiać, jeśli nie podchodzimy do nich z pełną powagą. Nie są to rzeczy, które można traktować bez należytego szacunku lub powierzchownie. Mówiąc inaczej, jeśli nie ma w tobie jeszcze wewnętrznej zgody, aby za sprawą tego, czego się dowiesz i Tego, Kogo być może spotkasz podczas tych trzynastu wykładów, przemieniło się twoje życie, przerwij w tym miejscu lekturę.

Od tego miejsca wszystko, co zawarte jest w trzynastu przedstawionych tu wykładach, z wyjątkiem przypisów, zostało wypowiedziane i napisane przez Thomasa Mertona.

JON M. SWEENEY

ŚRODA POPIELCOWA, 2017

Wprowadzenie

Naczelną zasadę będącą fundamentem wszystkiego, co zostało tu powiedziane, można wyrazić słowami zapożyczonymi od niekatolickiej pisarki, Evelyn Underhill, której tekstami – jeśli nie liczyć tego cytatu – w żaden sposób się nie inspirowaliśmy:

Ponieważ mistyka to nie doktryna, a sposób życia, jej interes wymaga istnienia grup osób, które wcielają w życie jej zasady.

Przekonanie, iż mistyka posiada „zasady”, które można w sposób celowy „wprowadzać w życie”, może być mylące; niemniej nie da się zaprzeczyć, że chrześcijańska tradycja mistyczna jest przekazywana z pokolenia na pokolenie nie tylko po to, by o niej mówić, lecz aby nią żyć.

WIGILIA WNIEBOWZIĘCIA, 1961

Wykład 1

Cel tego kursu

Celem tych wykładów nie jest omówienie wszystkich szczegółów i aspektów interesującego nas zagadnienia, lecz jego całościowy przegląd, uporządkowanie i pogłębienie wiedzy ascetycznej, którą – jak zakładamy – każdy posiada, oraz ukierunkowanie tego ascetyzmu na życie mistyczne. Głównym zadaniem będzie właściwe usytuowanie tego zagadnienia w naszym życiu. Lokuje się ono oczywiście w jego centrum, aby mnich i kapłan, przyszły kierownik duchowy lub przełożony, mogli uzyskać w pierwszej kolejności właściwą perspektywę, a następnie pogłębić swą znajomość spuścizny i nauczania Kościoła, w pełni zaznajomić się z jego ogromną i wspaniałą tradycją mistyczną, która nie jest odrębna od tradycji dogmatycznej i moralnej, lecz tworzy z nimi jedną całość.

Bez mistyki nie ma prawdziwej teologii, a bez teologii nie ma prawdziwej mistyki. I dlatego w tych wykładach będziemy kłaść nacisk na mistykę jako teologię, by wydobyć w ten sposób

mistyczny wymiar naszej teologii i byśmy mogli robić to, co naprawdę powinniśmy: żyć naszą teologią. Niektórzy sądzą, że wystarczy wstąpić do klasztoru i żyć Regułą, tymczasem trzeba czegoś więcej – musimy żyć naszą teologią, w pełni, głęboko, w całej jej rozciągłości. Bez tego świętość jest niemożliwa. Oddzielenie teologii od „duchowości” to katastrofa.

Spróbujemy także podczas tego kursu zająć się niektórymi poważnymi problemami, które zrodziły się:

- * w życiu ascetycznym i w relacji między życiem ascetycznym a mistyką;
- * w samym życiu mistycznym: konfliktami, przesadnymi praktykami i stanowiskami, herezjami, aberracjami i przeszkodami na drodze prawdziwego rozwoju wewnętrznego.

Musimy sobie uświadomić, że właśnie dobiega końca długi okres wspólnej dominacji fałszywej mistyki i postawy wrogiej mistyce napędzających się nawzajem. Do gruntu racjonalistyczny charakter naszej kultury odcisnął swoje piętno nawet na teologach, którzy zaczęli się wstydzić mistyki jako czegoś „nienaukowego”. Z drugiej strony mieliśmy do czynienia z zalewem nieodpowiedzialności i iluminizmu, mnożeniem się wizjonerów itp.

Ogólnie rzecz biorąc, kurs będzie się koncentrować na wielkich świadkach chrześcijańskiej tradycji mistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem źródeł patrystycznych. Spróbujemy tutaj, jeśli to możliwe (ale chyba nam się to nie uda), omówić następujący obszar zagadnień (po wstępnym omówieniu fundamentu mistyki w Ewangelii według św. Jana):

1. WIELKA TRADYCJA OJCÓW – początki mistyki chrześcijańskiej w teologii i powiązane z teologią, ponieważ mistyka i teologia są nierozłączne: św. Atanazy i Ireneusz; ojcowie kapadoccy następujący po Orygenesie i Klemensie

Aleksandryjskim, zwłaszcza Grzegorz z Nyssy, ojciec mistyki chrześcijańskiej; potem Ewagriusz z Pontu i tradycja ojców pustyni; Pseudo-Makary, który wywarł ogromny wpływ na tradycję Wschodu (hezychazm); przede wszystkim zaś Pseudo-Dionizy, autor pierwszego traktatu *De mystica theologia* i źródło (wraz z Grzegorzem z Nyssy) tradycji apofatycznej, równie istotnej na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

2. CYSTERSKA SZKOŁA MISTYCZNA. Tej szkole zawdzięczamy znaczący rozwój teologii mistycznej. Święty Bernard i Wilhelm z Saint Thierry odegrali kluczową rolę w historii mistyki chrześcijańskiej.
3. ŚLEDZĄC ZACHODNIĄ TRADYCJĘ apofatyczną, zobaczymy rozwój teologii mistycznej we współczesnym znaczeniu tego terminu, czyli będące odpowiedzią na „naukową” myśl scholastyczną wyodrębnienie się wyspecjalizowanej grupy myślicieli, którzy stworzyli własną teologię życia wewnętrznego; później mamy mistyków nadreńskich aż do karmelitów; antymistyczne stanowisko jezuitów; wielkich świętych: Teresę i Jana od Krzyża; herezję kwietystyczną.

Będziemy podążać tym tokiem rozumowania aż po czasy współczesne, kiedy to teologia mistyczna staje się coraz bardziej zaściankiem i specjalnością; omówimy siedemnasto- i osiemnastowieczne spory dotyczące semikwietyzmu, kontemplacji nabytej i wlanej; ten okres to rzeczywiście kryzys mistyki, niemniej został on w XX wieku wyczerpująco omówiony.

Po całkowitym bądź prawie całkowitym zaniku teologii mistycznej w dziewiętnastym stuleciu, zaczyna ona budzić na nowo zainteresowanie; pierwszy impuls pochodzi przede wszystkim, jak się wydaje, od myślicieli niekatolickich i niereligijnych – „naukowców”, przedstawicieli pragmatyzmu filozoficznego, takich jak William James, który proponuje obiektywną analizę

fenomenologiczną mistyki w swojej pracy *Doświadczenia religijne: studium natury ludzkiej*. Na to zareagowali katolicy: Poulain to taki katolicki William James. Wcześniej jednak Saudreau przywraca tradycyjne rozumienie kontemplacji jako zwyczajnego celu życia chrześcijańskiego¹.

Jeśli nam się uda, przyjrzymy się bliżej także „mistyce” niechrześcijańskiej, zobaczymy, na czym polega i ocenimy jej twierdzenia. I wreszcie powinniśmy poddać refleksji tradycję mistyczną Kościoła wschodniego od czasu godnego ubolewania rozejścia się dróg Wschodu i Zachodu.

Zobaczymy także, że wiele rzeczy trzeba było pominąć – wiele ważnych rzeczy.

Różne podejścia do zagadnienia

ASCEZA

Mamy tu do czynienia ze stosunkowo prostym i znajomym zagadnieniem. Definicja słownikowa mówi nam, co następuje:

- * ASCETYCZNY – dotyczący ćwiczeń duchowych, za pomocą których można osiągnąć doskonałość i cnotę, na przykład: „teologia ascetyczna”.

¹ Zob. Augustyn Poulain, *Łaski modlitwy*, w: Augustyn Poulain, *Łaski modlitwy* (przeł. J. Rostworowski), François-Xavier Durrwell, *W Chrystusie Odkupicielu* (przeł. ss. Benedyktynki od Nieustającej Adoracji), Poznań 1967; Auguste Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle: methode pour diriger les âmes suivant leurs progrès dans la vertu*, Paris 1905 (przekład angielski: *The Degrees of the Spiritual Life: A Method of Directing Souls according to Their Progress in Virtue*, przeł. Bede Camm, t. 1 i 2, London 1907); Auguste Saudreau, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grandes maîtres de la spiritualité*, Angers 1900 (przekład angielski: *The Life of Union with God, and the Means of Attaining It: According to the Great Masters of Spirituality*, przeł. E.J. Strickland, New York 1927) itp. Zob. także Auguste Saudreau, *Ideal duszy gorliwej*, przeł. J. Andrasz, Kraków 1936 – przyp. tłum.

- * ASCETA – we wczesnym Kościele osoba wycofująca się z życia społecznego i wybierająca życie w samotności, by ćwiczyć się w medytacji i modlitwie oraz praktykować surową samodyscyplinę.

„Asceza” pochodzi od greckiego *askein* – ozdabiać, wkładać wysiłek w przygotowanie czegoś, czynić kogoś zdolnym do czegoś za sprawą ćwiczeń. (Homer używa tego terminu w znaczeniu „stworzyć dzieło sztuki”). Słowo to było stosowane w odniesieniu do kultury fizycznej, moralnej i wreszcie w odniesieniu do kształcenia religijnego. Oznacza ono, mówiąc krótko, ćwiczenie, ćwiczenie duchowe.

Asceci nie tylko ćwiczyli się w walce duchowej, lecz zobowiązywali się tak właśnie postępować przez składane publicznie śluby doskonałej czystości. Stąd teologia ascetyczna oznacza dla nas w praktyce badanie tego ćwiczenia, badanie metod i zasad, w oparciu o które mamy przeżywać nasze publiczne poświęcenie się Chrystusowi i doskonałości chrześcijańskiej. Cała asceza chrześcijańska streszcza się w wersecie z Ewangelii według św. Marka: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34)². Asceza to wyrzeczenie się siebie i naśladowanie Chrystusa, to pielęgnowanie w sobie życia łaski; to bardziej współpraca z Duchem Świętym aniżeli dostosowanie się do jakiegoś systemu etycznego lub ascetycznego.

Skrajności, których musimy unikać to:

1. BRAK DYSCYPLINY. W ascezę nie wolno się bawić. Nie wolno nam trwać w złudzeniach. Nie sposób mówić o życiu

² Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1999 – przyp. tłum.

duchowym, gdy jesteśmy przywiązani do wygod, komfortu, ludzkich form pociechy.

2. PELAGIANIZM – bezpodstawne przekonanie, że im więcej ascezy, tym lepiej; przekonanie, iż sama surowość wobec siebie równa się osiągnięciu doskonałości. To nieprawda, że „ten, kto się bardziej katuje fizycznie, jest doskonalszy”.
3. GNOSTYCYZM – przekonanie, iż za sprawą heroicznych wyczynów monastycznych możemy sobie własnym uporem utorować drogę do królestwa mistyki.
4. UPROSZCZENIA – sprowadzanie całego życia monastycznego do jednej cnoty, takiej jak „posłuszeństwo” czy „cierpliwość” bądź do jednej praktyki ascetycznej, takiej jak „post” lub „praca fizyczna” i rezygnacja ze wszystkich innych cnót i praktyk! Należy podtrzymywać w sobie życie monastyczne w całej jego pełni.

[Następnie Merton odczytał na głos dwa poniższe akapity, które przetłumaczył z artykułu *Wyrzeczenie* francuskiego teologa Josepha de Guiberta].

Pokazuje nam to doświadczenie: przyglądając się temu, jak żyli „niedoszli święci”, to znaczy kapłani, osoby konsekrowane lub prości ludzie wierzący – demonstrujący wspaniałe przymioty, gorliwi w wierze, pobożni i oddani Bogu, niemniej jednak nie „święci” w pełnym tego słowa znaczeniu – możemy się przekonać, iż nie brakowało im głębokiego życia wewnętrznego ani autentycznej i żywej miłości do Boga i dusz, lecz raczej pewnej pełni wyrzeczenia, pewnej głębi rezygnacji z siebie, całkowitego zapomnienia o sobie, dzięki któremu mogliby się poddać bez reszty działaniu Boga w ich wnętrzu, gdyż w przeciwieństwie do nich właśnie taka postawa uderza nas u prawdziwych świętych.

Jeśli chodzi o praktykowanie wyrzeczenia, najważniejsze to iść za działaniem łaski, a nie starać się ją uprzedzać; pozwolić nadprzyrodzonemu światłu objawić się duszy, a przynajmniej pozwolić mu zrozumieć

stopniowo obszary rozciągające się coraz dalej i dalej, coraz głębsze wymiary, gdzie winniśmy praktykować wyrzeczenie się siebie. Gdy idzie o dyskretne wskazówki odnośnie do tego, jak czynić postępy na tej drodze, trzeba zauważyć, że Bóg będzie udzielał coraz większego zrozumienia wyrzeczenia się siebie i byłoby rzeczą nierozsądną chcieć w tej kwestii narzucać mocą autorytetu to, czego Bóg jeszcze wyraźnie nie objawił duszy. Ponieważ to właśnie wierność już otrzymanym prawdom, wierność drobnym wyrzeczeniom codziennego życia przygotowuje duszę na większe poświęcenia i głębsze prawdy.

Oddzielenie ascezy od mistyki to niestety problem naszych czasów. W klasycznym rozróżnieniu ojców Kościoła jedno prowadziło w naturalny sposób do drugiego. Wszystko zaczyna się od *bios praktikos*, czyli życia czynnego bądź ascetycznego, od ćwiczenia się w cnocie i praktykowania cnót, aż osiąga się doskonałość w kwestii względnego poczucia wolności od nieuporządkowanych pasji. Wówczas jest się gotowym na *bios theoretikos*, czyli życie kontemplatywne. Jednakże jedna i druga forma życia to dwie strony tej samej monety. W czasach nowożytnych wyłonił się rzekomy podział doskonałości chrześcijańskiej na dwa jej rodzaje: jedną zwyczajną, dla wszystkich, czyli doskonałość ascetyczną; drugą nadzwyczajną, ponadprzeciętną, jedyłą w swoim rodzaju, zarezerwowaną dla kilku wybranych dusz, czyli drogę mistyki.

My tutaj będziemy zawsze zakładać klasyczne rozumienie tego zagadnienia, zgodnie z którym mistyka i asceza tworzą organiczną całość. Nie ma mistyki bez ascezy. Asceza prowadzi w sposób naturalny do życia mistycznego, a przynajmniej do niego przygotowuje, aczkolwiek trzeba oczywiście pamiętać, że życie mistyczne będące naturalnym dopełnieniem ascezy pozostaje zawsze czystym darem Boga.

MISTYKA

Tu wkraczamy na trudniejszy teren. Nigdzie indziej właściwe zdefiniowanie terminów i określenie swego stanowiska nie jest tak istotne jak w tej kwestii. Słowo „mystyk” (które zdefiniujemy dokładnie za chwilę) oznaczało pierwotnie osobę wtajemniczoną w misteria. W ogólnym, niedookreślonym sensie termin ten może oznaczać kogoś, kto doświadcza jakichś tajemniczych, osobliwych, nadprzyrodzonych bądź irracjonalnych stanów, uczuć bądź intuicji.

1. BŁĘDNE UŻYCIE SŁOWA „MISTYKA” (czasami jako wyrazu pogardliwego) utożsamia mistykę z okultyzmem, spirytualizmem, teozofią lub po prostu z estetyzmem, ucieczką w uczucia. Istnieje też niebezpieczeństwo utożsamiania mistyki z taką czy inną formą narcyzmu. Z tego właśnie powodu trzeba mieć świadomość, jak ważne w odniesieniu do prawdziwej kontemplacji jest zapominanie o sobie, jak ważne jest, by *nie* zachęcać dusz do celebrowania samoświadomości, do rozsmakowywania się w niej itp. Z drugiej jednak strony, trzeba rozwinąć w sobie, jak zobaczymy niżej, prawdziwy personalizm i spontaniczność. Czasami terminu „mystyka” używa się błędnie, aby pochwalać postawę tych, których jedyną zasługą jest oparta na subiektywnym przekonaniu reakcja przeciwko dogmatowi, liturgii lub ustalonym formom życia religijnego. Często mistyka jest zbyt łatwo utożsamiana z indywidualizmem. Henri Bergson rozróżnił „dwa źródła” moralności i religii: (a) statyczne, czyli instytucjonalne, autorytarne, dogmatyczne; (b) dynamiczne, osobowe, niezależne i spontaniczne (natchnione). Jest w tym być może ziarno prawdy, lecz różnicy tej nie należy przesadnie uwypuklać. To prawda, że mamy do czynienia z dwiema

odmiennymi tendencjami, czy prowadzą one jednak do dwóch zasadniczo różnych form religii?

2. PODEJŚCIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE, NAUKOWE. William James we wspomnianej przed chwilą pracy bada setki przypadków różnych stanów doświadczanych przez ludzi, czasami mistycznych, czasami niemistycznych, jednak bez wyraźnego ich rozgraniczania. Bada je klinicznie jako „przypadki”, przyznając w końcu trzeźwo, że takie stany istnieją i trzeba je brać pod uwagę, gdyż posiadają ogromną, co najmniej subiektywną wartość, dla tych, którzy ich doświadczali. „Stany mistyczne zwykle posiadają władzę nad tymi, którzy ich doznają”³ – pisze James i dodaje, że ci, którzy ich nie doświadczali, nie mogą krytykować ani przeczyć prawdziwości takich stanów. „Mistyk jest nienaruszalny i musimy pozwolić mu w spokoju zażywać swej wiary”⁴. W pewnym sensie James jest bardziej otwarty na wszelkie doświadczenie mistyczne niż teolog, który wprowadza wyraźne rozróżnienia. My jesteśmy mniej tolerancyjni. Uważamy, że istnieją pewne standardy, które można i należy stosować w sposób obiektywny – standardy objawienia. Niemniej James konkluduje: „Na zawsze musi pozostać pytaniem otwartym, czy stany mistyczne nie są czasem właśnie takim wyższym punktem widzenia, czy nie są stanami, przez które umysł patrzy na świat szerszy i więcej w sobie zawierający”⁵. To typowe stanowisko współczesnego wykształconego Amerykanina niebędącego katolikiem. I wcale nie musi nas ono martwić. W rzeczy samej takie świadectwo doświadczenia religijnego ma dziś głęboki wpływ na współczesnego człowieka niere-

³ William James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 383.

⁴ Tamże, s. 384.

⁵ Tamże, s. 388.

ligijnego, chyba że jest zaprzysięgłym racjonalistą i sceptykiem lub zawodowym ateistą. Do takich ludzi łatwiej dotrzeć właśnie przez takie świadectwo aniżeli za pomocą argumentów apologetycznych.

3. **PODEJŚCIE KATOLICKIE.** Wzrost zainteresowania mistyką katolicką obserwowany w XX wieku był w dużej mierze odpowiedzią na badania niekatolickie, próbą równoczesnego skorygowania błędów podejścia racjonalistycznego, „obrony” mistyki katolickiej i odseparowania jej od innych form duchowości i pseudoduchowości. Taka książka jak *Łaski modlitwy* Poulaina to katolicka w formie imitacja świeckiego podejścia fenomenologicznego, naukowego przebadania dokumentów i historii różnych przypadków, ale w kontekście teologicznym. Ta perspektywa niekatolicka wpłynęła chyba także do pewnego stopnia na pracę Cuthberta Butlera *Western Mysticism* (Zachodnia mistyka). W 1896 roku Auguste Saudreau podjął próbę przywrócenia tradycyjnego rozumienia mistyki chrześcijańskiej. Powrócił do ojców i do „pisarzy mistycznych” i stwierdził, że kontemplacja to naturalny stan rozkwitu powołania chrześcijańskiego wynikającego z chrztu i że wszyscy chrześcijanie mogą i powinni do niej aspirować.

Kim jest „mystyk?”

Oxford Dictionary of English tak definiuje to słowo: „przedstawiciel teologii mistycznej, także ktoś, kto podkreśla znaczenie tej teologii, kto na drodze kontemplacji i wyrzeczenia się siebie stara się dojść do zjednoczenia z Bogiem albo rozpuścić się w Bogu lub ktoś, kto wierzy w możliwość duchowego pojęcia prawd niedostępnych rozumieniu”. To bardzo dobra, ogólna definicja: nie chce

wykluczać niechrześcijańskich form „mistyki” (rozpląnięcia się w Bogu); zawiera w sobie kluczowe pojęcie wyrzeczenia się siebie; podkreśla paradoksalne pragnienie „duchowego” uchwycenia prawd, które nie są „rozumiane”.

Butler pisze, że „mystyków” można czytać dla ich teologii oraz przyglądać się im jako świadkom doświadczenia religijnego. On sam postanawia prześledzić twierdzenia mistyków na temat ich doświadczenia religijnego i ocenić to doświadczenie, próbując ustalić, czy jest ono obiektywnie prawdziwe. (Jest to prawdopodobnie reakcja na postawę takich myślicieli, jak William James czy Henri Bergson itp.). Butler skupia się przede wszystkim na św. Augustynie, św. Grzegorzu z Nyssy i św. Bernardzie z Clairvaux. Analizuje dokładnie ich wszystkie ważne teksty, w których wyjaśniają, co rozumieją przez „kontemplację” i czego doświadczyli w „kontemplacji”, a potem przygląda się powiązanym zagadnieniom, takim jak relacja między kontemplacją a działaniem, zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i do Kościoła.

Butler podkreśla szczególnie charakter mistyki zachodniej jako mistyki światła będącej przeciwieństwem mistyki wschodniej, która jest mistyką „nocy”, i dochodzi do wniosku, że autentyczna mistyka zachodnia jest uosabiana przez autorów reprezentujących myśl predionizyjską: Augustyna, Grzegorza i Bernarda. Późniejsi zachodni mistycy pozostający pod wpływem pism Pseudo-Dionizego, które pojawiły się na Zachodzie, nie są, jego zdaniem, wierni tradycji zachodniej. (To oskarżenie kieruje przede wszystkim pod adresem św. Jana od Krzyża, ale również takich autorów, jak Tauler, Ruusbroec itp.). Jest to istotne rozróżnienie i, jak się przekonamy, dotyka sedna naszych konferencji. Trzeba jednak powiedzieć, że twierdzenie Butlera to uproszczenie, a jego podział rodzi skutki, z którymi nie może się do końca zgodzić nikt, kto chce rzeczywiście zrozumieć mistykę chrześcijańską.

Kładzie on zbyt duży nacisk na konkretną gałąź chrześcijańskiej teologii mistycznej i wychwala św. Augustyna jako „księcia mistyków” kosztem wielkiej tradycji, którą zamierzamy zbadać.

Przed wszystkim musimy mieć świadomość tego, że na tym polu jest wiele do odkrycia. Trwają w tej chwili bardzo aktywne badania i naprawdę sporo się dzieje. Za tym wielkim wysiłkiem intelektualnym kryje się rzeczywiste odrodzenie duchowe; nie jakieś pozorne i powierzchowne rzekome przebudzenie religijne, które od czasu pojawienia się bomby atomowej gna ludzi do kościołów, lecz o wiele głębsza odnowa, przebudzenie się podstawowej potrzeby Boga obecnej w człowieku. Ten duchowy głód to dla nas sprawa pierwszej wagi, ponieważ bez wątpienia jesteśmy w klasztorze wyłącznie z tego powodu. I dlatego zadanie, którego zamierzamy się tu podjąć, ma decydujące znaczenie dla naszego powołania. W pewnym sensie spróbujemy się tutaj zmierzyć z pytaniami znajdującymi się w samym centrum naszego życia duchowego. Przyjrzymy się ruchowi duchowemu, którego jesteśmy częścią i to bynajmniej nie częścią nieistotną. Z drugiej strony, nie chodzi tu jedynie o lekturę i badanie mistyki. Musimy całkowicie przesiąknąć naszą tradycją mistyczną.

Tradycja mistyczna Kościoła to pamięć zbiorowa i doświadczenie żyjącego i obecnego w nim Chrystusa. Ta tradycja kształtuje i oddziałuje na całego człowieka: jego intelekt, pamięć, wolę, emocje, ciało, umiejętności (sztukę) – wszystko musi znaleźć się pod władzą Ducha Świętego. Zwróćmy uwagę na istotny ludzki wymiar, który nam przekazuje tradycja, a mianowicie na jej wcielony charakter. Zwróćmy zwłaszcza uwagę na pamięć. Jeśli nie będziemy kultywować zdrowych i świadomych tradycji, znajdziemy się w obrębie tradycji niezdrowych i nieświadomych – w obrębie jakiejś kolektywnej podatności na nerwicę. Czytajcie i powierzajcie pamięci słowa Boga.

Teologia i duchowość – rozwój

Dla niektórych teologia to pokuta i wysiłek bez wartości, chyba że traktować ją jako uciążliwy obowiązek ofiarowywany Bogu, podczas gdy duchowość to coś, co można zgłębiać, rozwijać i czego można doświadczać. Stąd też mamy doświadczenie duchowości, a nie mamy doświadczenia teologii – to śmierć dla kontemplacji. Taka sytuacja promuje doświadczenie doświadczenia, a nie doświadczenie objawienia i objawiającego Boga. Niewykluczone, że w dzisiejszym świecie jesteśmy świadkami jakiegoś rodzaju śmiertelnej agonii duchowości – nastąpił rzeczywisty kryzys.

Ojciec Gieorgij Fłorowski powiedział: „W tym czasie pokuszenia i sądu teologia staje się znowu sprawą publiczną, misją powszechną i katolicką. Na wszystkich spoczywa obowiązek, by chwycić za duchową broń. Dotarliśmy do punktu, w którym milczenie teologiczne, zażenowanie, niepewność, brak artykulacji w naszym świadectwie równają się pokusie, równają się ucieczce przed wrogiem. Cisza potrafi zrodzić niepokój tak samo jak pośpieszna lub znamionująca niezdecydowanie odpowiedź. (...) Właśnie dlatego, że zostaliśmy wrzuceni w sam środek apokaliptycznej bitwy, jesteśmy wezwani do pracy teologicznej. (...) Teologia jest powołana nie tylko do tego, by osądzać [niewiarę naukową], lecz po to, by leczyć. Musimy wnikać w ten świat zwątpienia, iluzji i kłamstw, by odpowiedzieć na wątpliwości i zarzuty”⁶ (ale nie w duchu samozadowolenia i za pomocą pokrętnych komunałów!). Odpowiedzią musi być słowo Boże, którym żyjemy w naszym wnętrzu. „System teologiczny nie może być jedynie wytworem erudycji. (...) Niezbędne mu jest doświad-

⁶ Georges Florovsky, *Les Voies de la Théologie Russe*, „Dieu Vivant” 1949, t. 13, s. 59–60.

czenie modlitwy, duchowego skupienia i troski duszpasterskiej. (...) Nadszedł czas, kiedy odrzucanie wiedzy teologicznej stało się grzechem śmiertelnym, oznaką samozadowolenia i braku miłości, bojaźliwości i złej woli”⁷.

⁷ Tamże, s. 60.

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE	5
PRZEDMOWA REDAKTORA TOMU	10
WPROWADZENIE	20
WYKŁAD 1: Cel tego kursu	21
WYKŁAD 2: Teologia mistyczna w Ewangelii według św. Jana	35
WYKŁAD 3: Męczennicy i gnostycy (Ignacy, Ireneusz, Klemens i Orygenes)	46
WYKŁAD 4: Przebóstwienie a mistyka (ojcowie kapadoccy)	72
WYKŁAD 5: Ewagriusz z Pontu	93
WYKŁAD 6: Kontemplacja i kosmos (Maksym Wyznawca)	112
WYKŁAD 7: Tradycja dionizjańska	123
WYKŁAD 8: Mistyka zachodnia: wpływ św. Augustyna ..	134
WYKŁAD 9: Święty Bernard z Clairvaux	147
WYKŁAD 10: Kazania św. Bernarda o Pieśni nad Pieśniami	171
WYKŁAD 11: Mistyka XIV-wieczna: beginki, Eckhart, Tauler	202
WYKŁAD 12: Mistyka hiszpańska: św. Teresa z Ávili i inni mistycy	227
WYKŁAD 13: Święty Jan od Krzyża: noce ciemne i kryzysy duchowe	256
DODATKOWE ŹRÓDŁA I TEKSTY	285
PYTANIA I ZAGADNIENIA DO PRACY W GRUPIE	297
NOTA REDAKTORA	308
INDEKS	311

Polecamy również:



Książka dostępna
także w formie ebooka

[Kup książkę](#)