

Słowa kluczowe: Duchowość, mistyka, poznanie, wiedza, wiara, św. Tomasz z Akwinu, św. Jan od Krzyża, racjonalizm, człowiek, antropologia teologiczna

Keywords: Spirituality, mysticism, knowledge, cognition, faith, St. Thomas Aquinas, St. John of the Cross, rationalism, man, theological anthropology

Ks. Marek Tatar

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-7161-8196

ROZUM WOBEC WIARY - WSPÓŁCZESNA POKUSA GNOSTYCZMU

Doświadczenie łaski wiary i jej rozwój w życiu chrześcijanina wiąże się z nieustanną konfrontacją rzeczywistości, która ma charakter nadprzyrodzony, z racjonalnym uzdolnieniem człowieka, które mieści się w jego uposażeniu naturalnym. Można powiedzieć, że ciągle istnieje realna pokusa pelagianizmu, prowadzącego do koncentracji na sile naturalnych możliwości człowieka, nacechowanego redukcjonizmem racjonalistycznym, mieszczącym się w tendencjach gnostyckich. Te zagrożenia przypomniał współczesnemu chrześcijaninowi papież Franciszek w Adhortacji apostołskiej *Gaudete et exultate*, nazywając je „dwoma subtelnymi nieprzyjaciółmi świętości” (Franciszek, 2018, nr 35). Szczególne „napięcie” pojawia się w relacji ludzkiego rozumu do łaski wiary oraz postawy, jaka z niej wynika. Można powiedzieć, że w tej refleksji nad rozwojem świętości w życiu chrześcijanina papież jest kontynuatorem myśli Jana Pawła II zawartej w encyklice *Fides et ratio*: „Nawiązując, zatem do podobnych przedsięwzięć moich Poprzedników, ja również pragnę przyjrzeć się tej szczególnej formie aktywności rozumu. Skłania mnie do tego przeświadczenie, że zwłaszcza w naszych czasach poszukiwanie prawdy ostatecznej często nie ma wyraźnie określonego kierunku” (Jan Paweł II, 1998, nr 5). Skoro podjęta analiza podejmuje problem gnostycyzmu, to przede wszystkim należy wyjaśnić, czym on jest w swojej istocie, by następnie spojrzeć na relację rozumu do wiary oraz podjąć próbę odpowiedzi na współczesne wyzwania w tym zakresie.

Aby właściwie nakreślić relację rozumu wobec wiary w kontekście gnostyckiego zagrożenia, należy nakreślić transformację rozumienia tego pojęcia i rzeczywistości, którą określa. To pozwoli zauważyć znaczenie rozumu dla rozwoju wiary, które wybitnie odśłania się w myśli św. Tomasza z Akwinu oraz św. Jana Pawła II. Ten spekulatywny dyskurs znajduje rozwiązanie w ujęciu św. Jana od Krzyża, który, zauważając znaczenie rozumu, jednocześnie odśłania jego ograniczoność i wskazuje na drogę poznania przez miłość.

TRANSFORMACJA POJĘCIA GNOZY

Już na samym wstępie należy zaznaczyć, że gnoza (γνῶσις) nie należy do zjawisk nowych w historii ludzkości a także chrześcijaństwa i Kościoła. Sięgając do określeń i opracowań encyklopedycznych, mamy do czynienia z następującą próbą definicji L. Stachowiaka: „(gr. *gnosis* wiedza, poznanie), określenie różnych stanowisk filozoficzno-religijnych; pierwotnie oznaczała poznanie filozoficzno-racjonalne, będące synonimem prawdy (*aletheia* – ἀλήθεια) i nauki (*episteme* – ἐπιστήμη) o koneksjach ontycznych (Platon)” (Stachowiak, 1989, s. 1208). Następnie autor opracowania wskazuje na transformację rozumienia tego pojęcia: okres hellenizmu i wczesnochrześcijański łączy je z wiedzą o boskich tajemnicach o charakterze ezoterycznym z jednoczesnym zawężeniem posiadania jej do osób wybranych, a zatem jest to rodzaj wtajemniczenia. Gnostycyzm był przeciwstawiany poznaniu racjonalnemu oraz prostej wierze. Oznaczał też spekulatywno-mistyczny sposób myślenia, który łączy rozum i wiarę. Innym sposobem rozumienia gnozy było łączenie wiedzy teologicznej, wynikającej z wiary, ale ukierunkowanej na racjonalne jej zrozumienie (tamże). Pheme Perkins w swoim wyjaśnieniu skupił się na pojęciu „gnostycyzm”, stwierdzając, że jest to ruch, który odwołuje się do greckiego słowa *gnosis*, czyli objawionej wiedzy tajemnej, którą otrzymywali wybrani, i która prowadziła do zbawienia (Perkins, 1888, s. 421)¹.

Poddając analizie naturę gnozy, należy podkreślić transformację jej rozumienia. Zupełnie inne znaczenie miała ona w okresie antycznym i przedchrześcijańskim, w którym była związana z myślą synkretyczną, mitologią, mistyką pogańską. Zasadniczym celem jest osiągnięcie zbawienia na drodze posługiwania się intuicją, wizjami, rytami magicznymi, pozostając na poziomie naturalnym (Myszor, s. 1)².

1 „Gnosticism, derived from Greek for »knowledge« refers to a religious movement which claimed that salvation was based on secret knowledge conveyed to the elect by a heavenly revealer”.

2 „Gr. słowo γνῶσις, poświadczane od czasów Heraklita, oznaczało najpierw sam akt poznania, rozumienia, następnie treść poznania, przedmiot tego aktu. Od czasów Platona g. oznaczała nie tylko umysłowe ujęcie wg danej teorii poznania, ale jednocześnie ogląd, wizje i zjednoczenie z poznawanym przedmiotem”.

Bardzo ważne miejsce zajmuje ona zarówno w specyfice Starego, jak również Nowego Testamentu. Jak twierdzi W. Myszor, „wartość g. widoczna jest także w tradycji żydowskiej. W greckich tekstach ST, w księgach mądrościowych, »poznanie Boga« pozwala człowiekowi na właściwy sposób życia i działania. Pojęcie g. w gr. pismach ST (także w NT) odziedziczyło treść starotestamentalną” (tamże, s. 2). W przypadku Nowego Testamentu należy szczególnie podkreślić znaczenie odniesienia do nadprzyrodzonej rzeczywistości Bożej, której poznanie nie może dokonać się naturalnymi siłami człowieka (por. Łk 10,22; Mt 13,11; Łk 8,10) ale opiera się na objawieniu i wierze. Na podkreślenie zasługuje przede wszystkim teologia św. Pawła. Ta „wiedza” jest charyzmatem Ducha Świętego (por. 1Kor 12,7-11), ma związek z miłością (por. 1Kor 13,8), mądrością Bożą (por. 1Kor 2,8) oraz osobą Jezusa Chrystusa (por. Kol 2,3). Możemy zatem stwierdzić, że poznanie u św. Pawła, zawierając wieloznaczność, jest ściśle związane z osobą Boga i do Niego prowadzi.

Niezwykle bogate źródła na temat gnozy mamy w nauczaniu ojców Kościoła. Okres patrystyczny obfituje w odniesienia jej do wiary (*pistis* – πίστις), mądrości (*sofia* – σοφία), miłości (*agape* – ἀγάπη), wizji (*teoria* – θεωρία), życia (*zoe* – ζωή), oraz zbawienia (*soteria* – σωτηρία). Szczególne zasługi w rozwoju teorii gnozy ma egzegetyczna szkoła aleksandryjska (Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Spośród apologetów na podkreślenie zasługuje wkład św. Justyna, ale przede wszystkim św. Ireneusza, który mówi o gnozie jako nauce ortodoksyjnej oraz fałszywej gnozie rozumianej jako herezja (Myszor, 1989, s. 1210–1212; Piwowarczyk, 2006, s. 282). W okresie popatrystycznym, np. w średniowieczu, stała się ona ezoteryczną wiedzą intuicyjną o charakterze poznania idealnego i znalazła odzwierciedlenie w sufizmie, praktyce różokrzyżowców, a także pewne pokrewieństwo z kabałą. Czas renesansu charakteryzuje powrót do myśli antycznej, co spowodowało nasilenie wpływów neoplatońsko-gnostyckich (racjonalizm awerroizmu, lullizm, wiedza ezoteryczna). W XVII i XIX w. owocuje rozwojem filozofii religii, m.in. F.Ch Baur, K. von Hase, G.W.F. Hegel, którzy uzasadniali tym terminem filozoficzne ujęcie religii. Współczesne odniesienia to oskarżenie, że gnoza narusza porządek rzeczywistości bytu, łączy się ją z teoriami politycznymi oraz systemami filozofii Joachima de Fiore, G. W. F. Hegla, K. Marksa, F. Nietzschego, M. Heideggera. Również mamy odniesienia do psychologii Z. Freuda, C. G. Junga, A.H. Maslova, C.R. Rogersa, J.H. Schultza (Myszor, s. 5–6; Stryjecki, 1989, s. 1212–1215).

Bardzo istotne znaczenie do rozumienia gnozy i gnostycyzmu ma Kongres w Messynie w 1966 r. Jego zadaniem było wprowadzenie uporządkowania terminologicznego. Przede wszystkim rozgraniczono pojęcia, stwierdzając, że gnoza dotyczy wiedzy o boskich tajemnicach, zastrzeżonej oraz zawężonej do pewnej elity. Gnostycyzm zaś określa grupę systemów II w. po Chr. (Idel, 1998,

s. 48). Niestety, to rozgraniczenie zostało przez niektórych niezaakceptowane (Kurt Rudolph) i z tego względu pojęcia te są używane synonimicznie (tamże, s. 283).

Sięgając do dokumentu papieża Franciszka, zauważamy przede wszystkim odwołanie się do – zasygnalizowanych już – dwóch niebezpieczeństw „współczesnego gnostycyzmu” oraz „współczesnego pelagianizmu” (Franciszek, 2018, nr 35). Papież zauważa, że mają one swoje zakorzenienie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jednakże ciągle są aktualne. Opiera się w tym względzie na Liście Kongregacji Nauki Wiary *Placuit Deo*, w którym zauważono antropocentryczny immanentyzm (Kongregacja Doktryny Wiary, 2018, nr 2)³, pretendujący do bycia zasadniczym punktem odniesienia dla człowieka. Waga dokumentu Kongregacji jest tym bardziej istotna, że zwraca on uwagę na zbawczy charakter osoby i misterium Jezusa Chrystusa. Współczesny gnostycyzm chce prowadzić do samozbawienia, co oznacza, że zamyka człowieka w subiektywizmie oraz intelektualnej zdolności wzniesienia się ponad tajemnicę Jezusa Chrystusa (tamże, nr 3)⁴. W ten sposób następuje niebezpieczna relatywizacja objawienia, a także pewne uzależnienie go od intelektualnych zdolności człowieka. Oczywiście gnostycyzmu nie można redukować do samego racjonalizmu czy też intelektualizmu, ale, jak możemy zauważyć, są one jego zasadniczymi elementami (tamże, nr 6)⁵. W tym kontekście warto zauważyć konkluzję dokumentu: „Ponieważ łaska, którą daje nam Chrystus, nie jest jedynie wewnętrznym zbawieniem, jak twierdzi neognostycka wizja i wprowadza nas w konkretne relacje, które On sam przeżył, Kościół jest widzialną wspólnotą” (tamże, nr 12)⁶.

Papież Franciszek wskazuje na „współczesny gnostycyzm” jako na bardzo realne a jednocześnie niezwykle niebezpieczne zagrożenie nie tylko dla chrześcijan, ale w ogóle dla cywilizacji. Zamknięcie w subiektywizmie, które „odżywia się” jedynie doświadczeniem i zsubiektywizowaną informacją, odcina go od rzeczywistości obiektywnej, a tym samym „wołą oni »Boga bez Chrystusa, Chrystusa bez Kościoła, Kościół bez ludu«” (Franciszek, 2018, nr 37). W ten sposób rodzi się rzeczywistość pozorna, która prowadzi do przekonania, że na drodze

3 „On one hand, individualism centred on the autonomous subject tends to see the human person as a being whose sole fulfilment depends only on his or her own strength”.

4 „A new form of Gnosticism puts forward a model of salvation that is merely interior, closed off in its own subjectivism. In this model, salvation consists of improving oneself, of being »intellectually capable of rising above the flesh of Jesus towards the mysteries of the unknown divinity«”.

5 „The total salvation of the person does not consist of the things that the human person can obtain by himself, such as possessions, material well-being, knowledge or abilities, power or influence on others, good reputation or self-satisfaction”.

6 „Because the grace that Christ gives us is not a merely interior salvation, as the neo-Gnostic vision claims, and introduces us into concrete relationships that He himself has lived, the Church is a visible community”.

racjonalistycznego wyjaśnienia można „uczynić doskonale zrozumiałą całą wiarę i całą Ewangelię” (tamże, nr 39). Mamy więc do czynienia z kompletnym zagubieniem właściwego rozumienia i brakiem rozróżnienia między racjonalnością wiary a jej racjonalizowaniem. Papież Franciszek, uważając gnozę za najbardziej niebezpieczną, wpisuje się w diagnozę, jaką pozostawił Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, stwierdzając, że zarówno subiektywizm, jak również racjonalizm jest efektem rozwoju kultury, która z Ewangelii i chrześcijaństwa uczyniła relikw przeszłości (Jan Paweł II, 2003, nr 7–9). W pewien sposób nawiązuje także do nauczania papieża Benedykta XVI, wskazującego na dość naiwne kreowanie „religii postępu”, przy jednoczesnym relatywizowaniu prawdy (Benedykt XVI, 2007, nr 17)⁷. Odrzucenie zatem osobowego Boga, objawiającego się w pełni w Jezusie Chrystusie oraz uzdalniającego człowieka do poznania przez działanie Ducha Świętego, musi z konieczności prowadzić do koncentracji na sobie i rodzenia się idei samozbawczych. Papież Franciszek określa ten proces, jako gnostycką próbę „oswojenia tajemnicy” (Franciszek, 2018, nr 40). Mamy wówczas do czynienia pozorami wiary, w której religijność wykorzystuje się instrumentalnie. Niestety, w tym miejscu papież, wskazując bardzo zasadnie na niedoskonałość poznania ludzkiego, dość ryzykownie mówi o pewnej niejednoznaczności interpretacji doktryny (tamże, nr 43). W uprawianiu teologii mamy rzeczywiście do czynienia z rozwojem jakościowym prawd wiary, ale należy zauważyć, że muszą one zostać w pełnej jedności i zgodności z nauczaniem Kościoła. Dość specyficzne brzmią, zatem słowa dotyczące „monolitycznej doktryny” i tęsknoty za nią. Niejako odzwierciedlają współczesne tendencje relatywizujące doktrynalne nauczanie Kościoła i wprowadzające elementy pluralizmu doktrynalnego. Oczywiście istnieje zasadnicza różnica między fałszywym fideizmem o tendencjach tradycjonalistycznych, która skupia swoją uwagę na zewnętrzności, ale należy także mieć świadomość realnego zagrożenia relatywizmem teologicznym. Zupełnie czym innym jest stawianie pytań, które jest fundamentalnym elementem uprawianej teologii i słusznie papież mówi o sposobach interpretacji aspektów doktryny, a inną kwestią jest przyjmowanie pluralizmu. Konfrontacja zatem jednoznacznego nauczania Kościoła z zapędami gnostyckim pozwala nam właściwie

7 „Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom – poziom jedynie prywatny i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata. Ta programowa wizja zdeterminowała bieg czasów nowożytnych i wpływa również na aktualny kryzys wiary, który konkretnie rzecz biorąc jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei. Toteż i nadzieja u Bacona otrzymuje nową formę. Teraz nazywa się wiarą w postępek”.

je rozeznac i ocenić (tamże, nr 43–44)⁸. Z tego względu Franciszek, idąc za Janem Pawłem II i jego nauczaniem zawartym w *Vita consecrata*, mówi o zasadniczej roli pokory w rozwoju człowieka (tamże, nr 45). Ma ona szczególny wymiar w pokorze ludzkiego intelektu oraz umysłu, które oparte są na prawdzie i miłości Boga oraz bliźniego. Taka postawa, w której człowiek nie dąży do samozbawienia na gruncie racjonalizmu a jednocześnie nie kwestionuje możliwości człowieka, domaga się jednak nakreślenia relacji pomiędzy rozumem i wiarą.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU I ŚW. JAN PAWEŁ II – PRZYJACIELE JEDNOŚCI UMYŚLU I WIARY

Na gruncie antropologii teologicznej, a szczególnie w duchowości chrześcijańskiej, mamy do czynienia z niejednoznacznością pojęciową. Święty Jan od Krzyża oraz opracowania z zakresu teologii duchowości oraz mistyki zawierają zamienne używanie określeń „umysł”, „intelekt” oraz „rozum” (McNamara, 1981, s. 27–36; Aumann, 1980, s. 187; Scola, 2005, s. 142–143)⁹. Życie człowieka i jego rozwój można sprowadzić generalnie do dwóch poziomów, tj. cielesno-zmysłowego oraz umysłowo-duchowego. Jest to odzwierciedlenie zasadniczego podziału w strukturze człowieka. Z kolei wymiar umysłowo-duchowy, który bez wątpienia jest zasadniczym przedmiotem podjętej refleksji, odsłania się dzięki władzy po-

8 „Chcę przypomnieć, że w Kościele współistnieją zgodnie z prawem różne sposoby interpretacji wielu aspektów doktryny i życia chrześcijańskiego, które w swojej różnorodności »pomagają lepiej wyrazić niezwykle bogaty skarb Słowa«. Oczywiście »ludziom tęskniącym za monolityczną doktryną, bronioną bez żadnych wyjątków przez wszystkich, może się to wydawać jakimś niedoskonałym rozpraszaniem«. Jak to zwykle bywa, niektóre nurty gnostyczne lekcewały bardzo konkretną prostotę Ewangelii i usiłowały zastąpić Boga Trójjedynego i wcielonego pewną wyższą Jednością, w której zanikała bogata różnorodność naszej historii. W istocie doktryna, lub lepiej: nasze jej rozumienie i wyrażanie, »nie jest systemem zamkniętym, pozbawionym dynamiki zdolnej do rodzenia pytań, wątpliwości, dyskusji«, a »pytania naszego ludu, jego zmagania, marzenia, troski mają wartość hermeneutyczną, której nie możemy pomijać, jeśli chcemy poważnie potraktować zasadę wcielenia. Jego pytania pomagają nam zadawać sobie pytania, jego dociekania stają się naszymi dociekaniami».

9 Autor podejmuje niezwykle interesujące zagadnienie dotyczące relacji umysłu i mózgu. Nakreślając charakterystyczne elementy toczącej się na ten temat debaty, podkreśla relacja dusza-ciało nabiera nowego współczesnego kształtu. Stwierdza, że nie można przyjąć ujęć redukcjonistycznych w tym względzie ale pozostaje bardzo ważny problem wyjaśnienia natury umysłu i sposobu w jaki łączy się on ze sferą cielesną. W celu właściwego zaprezentowania problemu, autor odwołuje się to trzech ujęć filozoficznych: „monizm fizyczny”, którego reprezentantem jest Feigl i ostatecznie jest sprowadzalny do czystego materializmu, „monizm emergencyjny” (Bunge) uwzględniający wyróżnienie w jedynej substancji materialnej ściślejszych czynności umysłowych a zatem myślenie byłoby funkcją wyżej zorganizowanej materii, oraz stanowisko trzecie, tj. „dualizm interakcyjny” uwzględniający odrębność mózgu i umysłu ale przyjmujący wzajemne współdziałanie (Eccles-Popper). Jak konkluduje antropolog A. Scola, dwa pierwsze stanowiska należy odrzucić jako czystą postać materializmu to trzecie stanowisko nie jest możliwe do przyjęcia bez zastrzeżeń. Z tego względu uważa, że badania w tym względzie ciągle pozostają problemem otwartym na zagadnienie relacji dusza – ciało; mężczyzna – kobieta oraz jednostka – wspólnota.

znawczej (intelekt) oraz dążeniowej, bazującej na pragnieniu dobra – tj. wola. Ten wymiar w sposób zasadniczy wpływa na sposób podejmowanych prób definiowania człowieka, jako osoby, począwszy od boecjańskiego podkreślenia *rationalis* oraz *individualis*. Święty Tomasz z Akwinu skłaniał się ku takiemu pojmowaniu osoby, jednakże spotykamy u niego następujące określenie: „Osoba ludzka jest bytem samodzielnym i odrębnym w ludzkiej naturze. Człowiek jest bytem wolnym i dlatego istniejącym dla siebie”¹⁰.

Należy zauważyć, że na przestrzeni wieków rozwoju myśli człowieka trudno jest uchwycić w sposób jednolity całe bytowe bogactwo (Bartnik, 2000, s. 362)¹¹. Śledząc myśl Akwinaty, zauważamy, że mówiąc o strukturze człowieka, akcentuje on trzy wymiary, tj. autonomię bytową, indywidualność oraz rozumność¹². Jak możemy zauważyć, fundamentalnym wymiarem osoby jest jej duchowość, w której św. Tomasz szczególnie podkreśla rozumność oraz zdolność poznania, która wraz ze zdolnością miłowana stanowi „obraz i podobieństwo” do Boga (Św. Tomasz z Akwinu, 2000, s. 127). Należy stwierdzić, idąc za ks. prof. S. Kowalczykiem, że rozumność i wolność, jako cechy podmiotowości, występują tylko w świecie ludzkim i odnoszą się do duchowości. Nie mamy do czynienia z tym wymiarem w świecie jedynie materialnym, jak również wyłącznie materialno–psychicznym. Z tego względu o człowieku mówimy, że jest istotą psycho-fizyczno–duchową (Kowalczyk, 1990, s. 201–202)¹³.

Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia, zasadniczą rolę pełnią władze umysłowe, które nie są całkowicie oderwane od materiału empirycznego dostarczanego przez władze wegetatywne i zmysłowe. W tejże sferze zmysłowej, która stanowi etap prapoznawczy dla sfery umysłowej, św. Tomasz z Akwinu wylicza:

10 „Persona humana significant subsistentem distinctum in natura humana. Homo est naturaliter liber et propter seipsum existens” (STh II-II, q. 64, a. 2, ad 3.).

11 Należy zaznaczyć, że pod samą nazwą człowiek kryje się stwierdzenie opisujące wielkość jego natury (*katafazję*). Obserwacja i doświadczenie wskazuje także na jego ograniczoność (*apofazję*). Zatem możemy stwierdzić, że w naturze człowieka dokonuje się, istnieje integralność w tej dziedzinie (*henozis*). Jest to zatem materialność (*soma*) niosąca ze sobą wszystkie ograniczenia jakie z niej wynikają oraz duchowość (*psyche*) jako zupełnie coś przeciwnego, niematerialnego, niecielesnego.

12 *De ratione persone sunt tria, scilicet subsistere, ratiocinari et individuum esse; I Sent.* d 25, q. 1, a. 3.

13 Dlatego nieuprawniony jest redukcjonizm sprowadzający człowieka jedynie do świata materii lub do świata jedynie psychiki. Mamy obecnie do czynienia z tendencjami skrajnie materialistycznymi bądź animalistycznymi, w których człowiek jest stawiany na równi ze zwierzęciem (Bartnik, 2000, s. 362). Należy zatem podkreślić tragizm i niedostateczność podejmowanych prób redukcjonistycznych w hermeneutyce antropologicznej. Warto przytoczyć następujące: „człowiek to małpa ucłowieczona przez pracę” (F. Engels), „zwierzę tworzące narzędzia” (B. Franklin), „zwierzę mające chód wyprostowany” (F. Herder), „zwierzę zduszające z bólem popędy” (Z. Freud), „zwierzę okłamujące samo siebie” (P. Ernst), „odbicie strukturalne świadomości społecznej” (C. Levi-Strauss), „egzystencja, która pragnie stać się Bogiem” (J. P. Sartre), „istota odnajdująca siebie w przemocy i krwi” (F. Nietzsche), „świadome bycie ku śmierci” (M. Heidegger), „istota najwyższej seksualności i zboczeń” (A. Moravia, J. Genêt).

zmysł wspólny, wyobraźnię, pamięć zmysłową i władzę osądu (tamże, s. 231–232). Systematyzując charakter poznawczych władz umysłowych św. Tomasz stwierdza, że intelekt jest jedną władzą, która pełni różnorodne funkcje. Należą do nich: umysł (*mens*) zawierający intelekt jak również wolę, intelekt (*intellectus*), który jest władzą umysłowo-poznawczą (tworzy pojęcia, formuje osądy i wnioskuje), rozum (*ratio*), który pozwala przechodzić o jednego sądu do drugiego (rozumowanie), pamięć umysłowa przechowująca poznane pojęcia, intelekt spekulatywny i praktyczny (tamże, s. 233). Akwinata, idąc za Arystotelesem, wyodrębnił intelekt czynny i możliwościowy, które znajdują swoje osadzenie w strukturze duszy ludzkiej (STh I, q. 79, a. 4, c). To rozróżnienie w sposób jednoznaczny wskazuje na zasadniczą różnicę między intelektem Boga o charakterze absolutnym pod każdym względem i ludzkim, będącym w stanie potencjalności wobec poznawanych przedmiotów (tamże, a. 2, c). Z punktu widzenia zagadnienia relacji rozumu wobec wiary ma to bardzo istotne znaczenie, ponieważ człowiek próbuje dotrzeć do istoty rzeczy, dematerializując ją. Czyni to intelekt czynny i przekazuje intelektowi możliwościowemu w celu stworzenia właściwych pojęć, tj. umysłowych form poznawczych. To proces można określić mianem odpoznawania prawdy. Jest on niematerialny i dotyczy rzeczywistości niematerialnej w ostatecznym wymiarze. Idąc za tomistycznym sposobem rozumowania, mamy do czynienia z rozróżnieniem przedmiotu poznania na materialny i formalny. Przedmiot materialny to taki, który podlega jakiejś władzy, zaś formalny jest to, co odpowiada i interesuje daną władzę i dlatego jednej władzy odpowiada jeden przedmiot (tamże, I-II, q. 1, a. 5, c). W dyskusjach tomistów przewija się także problem przedmiotu formalnego i rozróżniają: adekwatny – czyli to, co jest uchwytnie w sposób bezpośredni i pośredni przez intelekt, oraz proporcjonalny – tzn. taki, który nie wykracza poza możliwości naturalne intelektu (Kowalczyk, 1990, s. 237).

Święty Tomasz podkreśla zasadniczą różnicę, jaka zachodzi między przedmiotem wiary i wiedzy. To, co jest przedmiotem wiedzy, ze względów oczywistych nie może być przedmiotem wiary. Zasadniczym przedmiotem wiary jest Bóg, który jest „niezłożony” oraz sposób poznawania Go przez człowieka, będący „złożonym”, ponieważ potrzebuje pojęć (Św. Tomasz z Akwinu, 2000, s. 390).

Idąc za jego myślą, zauważamy, że istnieje więź intelektu z władzami związanymi ze światem materialnym, ale jest on ukierunkowany ze swej natury ku pełni. Istnieje zatem napięcie między pragnieniem a niemożnością wynikającą z ogra-

niczeń naturalnych ludzkiego intelektu (STh I, q. 79, a. 7, c; Torrell, 2003, s. 49)¹⁴. Z tego względu Akwinata podejmuje refleksję nad relacją i wzajemną zależnością intelektu oraz woli człowieka. Stwierdza: „Człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny” (STh I, q. 83, a. 1, c). Trwałość i wzajemna zależność oraz komplementarność tych dwóch wewnętrznych władz duchowych jest oczywista (tamże, q. 82, a. 4, ad 1). Szczególnie uwidacznia się ten fakt w akcie kontemplacji, która „polega na akcie władzy poznawczej, uruchomionej przez władzę afektywną” (tamże, II-II, q. 180, a. 1, 7). Święty Tomasz uznawał jednak prymat intelektu nad wolą ze względu na naturę władz (tamże, I, q. 83, a. 3, c). Uważał, że intelekt ma charakter bardziej uniwersalny, zaś wola jest związana z konkretnym dobrem. Jednocześnie przyznaje jednak, że wola niekiedy ma charakter doskonalszy: „Stąd miłość Boga jest lepsza od poznania Go” (tamże). Ona pozwala doświadczyć Boga, którego naturą jest sama miłość, a także w niej jednoczyć się z Nim. Oznacza to zatem, że mamy do czynienia ze sposobem poznania Boga właśnie przez miłość, która przekracza naturalny charakter poznania oraz ma potencjalną pełnię w nieskończoności eschatologicznej¹⁵.

Na tle tomistycznego ujęcia relacji rozumu do wiary bardzo znamienne jest stanowisko kard. K. Wojtyły – Jana Pawła II. Jego sposób uprawiania zarówno filozofii, jak również teologii, określa się mianem personalizmu poddającego pod refleksję akt człowieka. Jak twierdzi W. Chudy, „Wojtyła łączy, od strony metodologicznej, podejście świadomościowe z realistyczno-metafizycznym (fenomenologia tomizująca), a od strony przedmiotowej – aspekt antropologiczny z aspektem etycznym (*primum anthropologicum est primum ethicum*)” (Chudy, 2005–2006, s. 233). To w sposób zdecydowany rzutuje na sposób postrzegania relacji zachodzącej między rozumem ludzkim a wiarą. Jak twierdzi abp M. Jaworski, u K. Wojtyły „punkt wyjścia rozumu szukającego Boga jest przede wszystkim antropologiczno–personalistyczny – a nie czysto »rzeczowy« (przedmiotowy)” (Jaworski, 2003, s. 119). Sięgając do klasyki wykładu kard. K. Wojtyły, która ujawnia się w dziele *Osoba i czyn*, stwierdzamy,

14 Autor, analizując możliwości poznawcze człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, stwierdza, że jest on zwolennikiem drogi, która polega raczej na zaprzeczeniu, czyli odnosi się do wskazania co Bogiem nie jest. W ten sposób jest to *via remotionis* mająca swoje zakorzenienie w nauczaniu Pseudo Dionizego. Autor cytuje słowa Akwinaty: „W rozważaniu substancji Bożej należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczenia. Substancja Boża, bowiem swoją niezmiernością przewyższa wszelką formę, jaką ujmuje nasz intelekt, i w ten sposób nie możemy jej pojąć, poznając, czym jest (*quid est*). Tym więcej przybliżamy się do jej poznania, im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć”.

15 „Miłość może wzrastać w tym życiu. Dlatego jesteśmy nazwani »wędrowcami«, że zdążamy do Boga, ostatecznego kresu naszego szczęścia. Tym dalej posuwamy na tej drodze, im bardziej zbliżamy się do Boga. Zbliżamy się Niego nie cielesnymi krokami, ale zaangażowaną postawą umysłu i woli. Tego zbliżenia dokonuje zaś miłość, gdyż to przez nią dusza jednoczy się z Bogiem” (STh II-II, q. 24, a. 4).

że podjęta analiza prowadzi do samookreślenia się człowieka, czyli własnego „ja”, odsłaniającego się w działaniu i mającego swoją podmiotowość, na którą składa się świadomość oraz wolność. Kluczowe znaczenie ma, według niego, pojęcie pochodzące od założeń Arystotelesa oraz Tomasza z Akwinu tj. *suppositum*, które wskazuje na bycie podmiotem albo na podmiot, jako byt (Wojtyła, 1969, s. 75).

Podmiotowość człowieka opierająca się na jego świadomości i wolności znalazła swoje szczególne miejsce w jego nauczaniu jako papieża. Kluczowym dziełem, które ma szczególną wartość dla podjętego zagadnienia, jest encyklika *Fides et ratio*. Już samo *Wprowadzenie* do dokumentu jest sugestywne i w sposób klarowny stwierdza: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33,18; Ps 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; J 14,8; 1J 3,2)” (Jan Paweł II, 1998). Bardzo istotne z punktu widzenia relacji rozumu do wiary jest wskazanie uzdolnienia człowieka i jego nieustannego pragnienia dążenia do prawdy, które osadzone jest w samej jego naturze. Jak stwierdza, jest to „cecha umysłu ludzkiego” (tamże, nr 3), która pozwala wypracować określoną wiedzę mającą charakter systematyczny, ale, niestety, również zagrożenie w postaci „pychy filozoficznej”, koncentrującej go na sobie i własnych osiągnięciach. W ten sposób rodzi się niezwykle niebezpieczny agnostycyzm oraz relatywizm, a także sceptycyzm na gruncie filozofii. Wychodząc od wartości objawienia, Jan Paweł II stwierdza, że obok poznania opartego na ludzkim poznaniu istnieje poznanie „właściwe wierze”. Odwołując się do orzeczeń Soboru Watykańskiego I, wykazuje, że w porządku poznawczym mamy do czynienia z różnicą źródła poznania, a także przedmiotu, co wprost wskazuje na porządek naturalny rozumu oraz przekraczający go porządek poznawczy na drodze wiary (tamże, nr 9)¹⁶. W tę tajemnicę, jaką jest Bóg, pozwala człowiekowi wniknąć wiara, która w swojej treści zawiera posłuszeństwo Bogu. Jest to zatem akt ufności, który nie jest pozbawiony racjonalności a jednocześnie nie jest sprowadzalny do racjonalizmu. Wiara, jako akt człowieka, odwołuje się do autorytetu Boga a jednocześnie jest darem, który

16 „Sobór Watykański I naucza zatem, że prawda poznana w drodze refleksji filozoficznej oraz prawda Objawienia ani nie są tożsame, ani też jedna nie czyni zbyteczną drugiej: »Istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego«”.

on od Niego otrzymuje (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, §156)¹⁷. Papież stwierdza: „Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność” (Jan Paweł II, 1998, nr 13). Należy zatem zauważyć, że zgłębianie tajemnicy odsłaniającej prawdę będącą przedmiotem rozumu należy do istoty jego działania. Wobec tego tajemnica Boga i Jego objawienia nie może stać w sprzeczności w stosunku do samej natury umysłu. Z tego względu papież stwierdza: „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć jego przestrzeń działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela” (tamże, nr 16). W ten sposób rozum nie pozostaje w pewnym osamotnieniu i zdany jedynie na swe naturalne możliwości, ale wspomagany łaską wiary zdobywa się na wyższy akt poznawczy. Nie można zatem mówić o rywalizacji między wiarą a rozumem, ale o ich wzbogacającej komplementarności. Należy jednak pamiętać o ograniczeniach percepcji ludzkiego rozumu i dlatego nie może on zamknąć się jedynie we własnej przestrzeni poznawczej, nie mając obiektywnego punktu odniesienia (tamże, nr 28)¹⁸. Dlatego w doświadczeniu wiary mamy do czynienia z transcendowaniem poznawczym przekraczającym naturalizm (tamże, nr 25)¹⁹.

Nawiązując do historycznych aspektów relacji rozumu do wiary, papież wskazuje także na niebezpieczeństwa gnozy czasów starożytnych, która należy do elementów kultury pogańskiej. Ta konfrontacja na przestrzeni wieków zawierająca spotkanie Ewangelii z filozofią i kulturą, znajduje swoje epicentrum w szkole scholastycznej. Dlatego św. Tomasz i jego myśl w tym względzie ma nieprzemijający charakter (tamże, nr 43–44). Odejście od jedności rozumu i wiary w okresie pozytywizmu doprowadziły do wyrzucenia Boga i wręcz kreowania go jako wroga rozwoju człowieka (tamże, nr 46–47).

Proces sekularyzacji, który jest owocem sekularyzmu, musiał doprowadzić do takich kierunków, jak monizm materialistyczny, skrajny racjonalizm, pragmatyzm, utylitaryzm oraz relatywizm. W ostateczności to, co miało być rozwojem

17 „Racją wiary nie jest fakt, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle naszego rozumu naturalnego. Wierzmy z powodu »autorytetu samego objawiającego się Boga, który nie może ani sam się mylić, ani nas mylić«. »Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia«”.

18 „Człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako tego, który szuka prawdy”.

19 „Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzeżga”.

człowieka, stało się jego zniewoleniem. W imię wolności rozumu współczesny człowiek dokonuje niejako autodestrukcji w imię ideologicznych poprawności. Jest to zatem zdrada, a także sprzeniewierzenie się samej naturze ludzkiego umysłu, a tym samym rzeczywiście budowanie cywilizacji samodegradacji i samounicestwienia. Na gruncie nauki mamy do czynienia z nieustannym odmawianiem naukowości dziedzinom teologicznym. Zawężając kryteria uprawiania nauki, podejmuje się nieustanne próby sprowadzające naukę do ciasnego empiryzmu i eksperymentalizmu a także naturalnego racjonalizmu. Konieczne zatem staje się wyjaśnienie nie tylko relacji rozumu do wiary, pozostających wobec siebie bez sprzeczności. Poszukiwania dotyczące możliwości poznania prawdy o Bogu i prawdy o człowieku przekraczają naturalną racjonalność. Z tego względu niezwykle istotne znaczenie dla podjętego zagadnienia ma ujęcie św. Jana od Krzyża.

ŚW. JAN OD KRZYŻA – MISTYCZNA TRANSFORMACJA POZNANIA

Próba wyjaśnienia podjętego zagadnienia w ujęciu teologicznym i antropologicznym oraz kontekście doświadczenia mistycznego przez św. Jana od Krzyża, ma swoje podstawy i właściwe uzasadnienie. Przede wszystkim należy zauważyć, że rozwijał on teologię opartą na podstawach tomistycznych. Jednocześnie należy podkreślić wpływ i wartość dzieła świętego z Fontiveros na osobę św. Jana Pawła II. Podejmuje on analizę wpływającą na sposób rozumienia relacji rozumu do wiary w dziele pt. *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Jest to jego rozprawa doktorska, która została napisana w języku łacińskim i przedstawiona w Rzymie 19 czerwca 1948 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (*Angelicum*). Jej promotorem był wybitny teolog Reginald Garrigou-Lagrange OP²⁰. Karol Wojtyła stwierdza, że jego analiza doprowadziła go postulowania zgodności nauczania św. Jana od Krzyża z doktryną św. Tomasza z Akwinu (Wojtyła, 1990, s. 267). Bez wątplenia uznawał tego wybitnego mistyka hiszpańskiego za swojego mistrza życia duchowego, co w sposób zdecydowany znalazło swoje odzwierciedlenie w pracy naukowej a także późniejszych dokumentach papieskich (Jan Paweł II, 2008, s. 433–434; 2002, s. 53–54).

20 Inspiracją do podjęcia tego zagadnienia były wcześniejsze zainteresowania mistyką wybitnego karmelity hiszpańskiego, które zaszczerpił w młodym K. Wojtyła J. Tyranowski. Nie bez znaczenie pozostaje jego wizyta grobu św. Jana od Krzyża w Segowii 1982 r. z racji 400-lecia śmierci świętego. Rozprawa przetłumaczona została w 1979 r. na język włoski i hiszpański, a następnie na angielski i francuski. W przekładzie polskim ukazała się po raz pierwszy w Krakowie w 1990 r. (tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD). W rozszerzonej wersji została obroniona także na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego 16 grudnia 1948 r.

Odwołując się do ujęcia Jana Pawła II, należy stwierdzić, że z punktu widzenia antropologii teologicznej nie można bez zastrzeżeń przyjąć tezy o pełnej zgodności ujęcia tomistycznego i sanjuanistycznego. Pierwszy problem dotyczy pojęć „duch” oraz „dusza”. Święty Jan od Krzyża używa połączenia „dusza – duch”. Pojęcie „dusza” stosuje do określenia osoby, życia wegetatywnego, siedziby pożądań i afektów życia człowieka. Określenie „duch” odnosi się natomiast do aktów duchowych (Ruszała, 1999, s. 62). Wymiar zawierający się w zestawieniu „dusza – duch” jest najgłębszym centrum człowieka, w przestrzeni, którego dokonuje się komunikacja z Bogiem (S. Juan de la Cruz, 2010a, I, 1,6; 2010b, II, 17,6; 2010c, 4, 14; I, 12; Stein, 1977, s. 151–152). W jego terminologii spotykamy określenia „najgłębsza istota duszy” (tenże, 2010a, 1,6); „istota ducha” (tenże, 2010b, II, 17, 6) „głębia duszy” (tenże, 2010d, II, 23, 4), „najgłębsza substancja duszy” (tenże, 2010c, 4, 14) oraz „środek duszy” (tamże, 1, 12). W taki sposób docieramy do sposobu nakreślenia przez św. Jana od Krzyża schematu antropologicznego. Centrum stanowią władze związane z samą głębią człowieka i należą do nich intelekt i wola (tamże, 1, 25; tenże, 2010a, 26, 5). Jednakże problemem pozostaje jego wyodrębnienie troistości władz tj. intelekt, wola i pamięć. W ten sposób wpisuje się w antropologię i teologię św. Augustyna. G. Morel, J. Maritain, Alberto de la Virgen del Carmen, twierdzą, że pozostaje on w schemacie tomistycznym, a takie ujęcie jest jedynie pragmatyczne w celu dokładniejszego wyjaśnienia tajemnicy zjednoczenia człowieka z Bogiem (Ruszała, 1999, s. 66).

Niezwykle plastyczne a jednocześnie sugestywne są jego schematy antropologiczne, którymi św. Jan od Krzyża się posługuje. Są one następujące: góry (*la montaña*) (S. Juan de la Cruz, 2010a, 16,10), twierdzy (*el castillo*) (tamże, 18) oraz skarbu duszy (*el caudal del alma*) (tamże, 28; Ruszała, 1999, s. 45). W interesującym nas zagadnieniu szczególne znaczenie ma doświadczenie, które św. Jan od Krzyża określa mianem „noc ciemna” (*la noche oscura*). Dotyczy ona zarówno zmysłów, jak również ducha. W obu tych przestrzeniach oczyszczenia dotykamy problemu poznania. Święty z Foniveros opisuje poznanie umysłu na podwójnej drodze, tj. naturalnej oraz nadprzyrodzonej (S. Juan de la Cruz, 2010b, II, 10)²¹. Na tym etapie mamy pełną zgodność ze św. Tomaszem, ponieważ celem poznania jest dotarcie do samej istoty poznawanego przedmiotu, odrzucając na drodze oczyszczeń to, co nie jest istotne (tamże, II, 8,5)²². Czynne oczyszczenie umysłu,

21 „Es, pues, de saber que por dos vias puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias: la una es natural y la otra sobrenatural”.

22 „Por el oficial del hierro se entiende el entendimiento, el cual tiene por oficio formar las inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasias”.

dotyczy jego związku, w którym korzysta on z doświadczenia zmysłów zewnętrznych (tenże, 2010a, 39,12)²³. Obok umysłu czynnego istnieje bierny, który przejmuje pojęcia wypracowane przez ten pierwszy (tamże, 14; 15,4). A zatem na poziomie poznania naturalnego mamy do czynienia z następującym procesem: poznanie za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych przedmiotu materialnego, powstanie wyobrażeń na poziomie zmysłów wewnętrznych, działanie intelektu czynnego, który wydobywa pojęcia ogólne oraz przyjęcie przez intelekt bierny (tenże, 2010b, II, 10)²⁴.

Obok niej istnieje druga droga poznania, którą określa jako nadprzyrodzoną i definiuje ją następująco: „Droga nadprzyrodzona, to wszystko co rozumowi zostaje udzielone ponad miarę jego zdolności i możliwości naturalnych” (tamże, II, 10, 2)²⁵. Wskazuje na podwójny charakter zdolności i możliwości, tzn. cielesne (*corporales*) i duchowe (*espirituales*) oraz stwierdza, że poznanie nadprzyrodzone cielesne dokonuje się przez zmysły cielesne (*sentidos corporales*) zewnętrzne (*exteriores*) oraz wewnętrzne (*interiores*). O wiele bardziej istotne jest poznanie idei duchowych (*espirituales*), które mają podwójny charakter: I. „wyodrębnione i szczegółowe” – *distintas y particulares* (widzenia – *visiones*, objawienia – *revelaciones*, słowa i uczucia duchowe – *locuciones y sentimientos espirituales*); II. pojęcie duchowe ciemne i ogólne (*la inteligencia oscura y general*) to kontemplacja otrzymywana przez wiarę (tamże, II, 10, 3-4; Stein, 1977, s. 124–126).

Jak zaznacza św. Jan od Krzyża, podobnie jak św. Tomasz, poznanie człowieka napotyka niepokonywalne ograniczenia wynikające z jego doczesności i to jest pierwszy powód. Drugim jest „absolutna wielkość Mądrości Bożej” (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 5,2; Stein, 1977, s. 184–185)²⁶. F. Ruiz Salvador, analizując szczególnie charakter i rolę umysłu w ujęciu św. Jana od Krzyża, stwierdza: „Ostatniego szturmu na prawdę Bożą dokonuje intelekt, nie prosząc o pomoc zmysłów. Wkład dotyczący tej sprawy został zredukowany do wąskich ram schematu nieposiadającego większego znaczenia, a omawiającego tak zwane słowa sukcesywne, formalne i substancjalne” (Salvador, 2011, s. 370–371)²⁷.

23 Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obraz es en las formas y fantasias y aprehesiones de las potencias corporales...”.

24 „La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por via de los sentidos corporales, ahora por si mismo”.

25 „La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural”.

26 „...la primera es por la alteza de la Sabiduria divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y aflictiva, y también oscura”.

27 Sukcesywne odwołują się do naturalnych możliwości rozumu i działania opartego na własnej sprawności, wsparte działaniem Ducha Świętego, słowa formalne – nie potrzebują żadnego pośrednictwa ze zmysłów, substancjalne odnoszą się do skutku, jaki wywołują w doświadczeniu człowieka, por. S. Juan de la Cruz, 2010b, II, 29.

Opierając się na nauce Arystotelesa, hiszpański mistyk stwierdza: „rzeczy nadprzyrodzone tym ciemniejsze są dla naszego zrozumienia, im same w sobie są jaśniejsze i oczywiste” (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 8, 2)²⁸. Proces ten jest niezwykle trudny dla człowieka, ponieważ jego ograniczoność i jednocześnie blask prawdy, którą Bóg odsłania, rodzą rozdarcie. Ból ten wynika także z poznania prawdy o sobie (tamże, 10,4). Jest to doświadczenie ciemności, w której człowiek odwołuje się i opiera na wierze. Edyta Stein, idąc za Dionizym Areopagitą, stwierdza, że jest to „promień ciemności” (Stein, 1977, s. 118, 181), w którym mamy do czynienia z poznaniem mistycznym, mającym swoje charakterystyczne cechy takie jak: pogoda, prostota, subtelność i poczucie rozkoszy (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 13, 1). Przebóstwiająca ciemność jest, jak stwierdza E. Stein, komentując mistyka z Fontiveros, „dotknięciem i doświadczeniem” (Stein, 1977, s. 182). W ten sposób prowadzi umysł do pewności opartej na prawdziwej jego pokorze (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 17, 2,7). W tym miejscu mamy zatem do czynienia z nową jakością poznania i rozumienia, opartą na kontemplacji wlanej. Jest to „contemplación es cencia de amor” (wiedza miłości), będąca wiedzą wlaną, która oświeca i jednoczy z Bogiem samą Prawdą. Jan od Krzyża ostatecznie odwołuje się do św. Tomasza z Akwinu oraz św. Bernarda, stwierdzając, że poznawczy rozwój prowadzący do zjednoczenia opiera się na jednoczącej miłości (tamże, 18, 5; Stein, 1977, s. 196): „Wiara, bowiem zaciemnia i opróżnia rozum z wszelkiego naturalnego pojmowania i tym samym przygotowuje go do złączenia z Mądrością Bożą” (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 21, 11)²⁹. Na tej drodze człowiek przekracza zatem naturalne poznanie i doświadcza prawdy w stopniu doskonalszym niż intelekt, ponieważ mistyczne doświadczenie i poznanie Boga jest Jego samoudzieleniem przez miłość. Nie mamy do czynienia z wykluczeniem działania rozumu, ale staje się on narzędziem, którym Bóg się posługuje przejmując inicjatywę. Rozum pozostaje zatem w pełni posłuszeństwa wobec inspirującego działania łaski (Urbański, 1999, s. 211–213).

Słowa papieża Franciszka zawarte w jego adhortacji w sposób bardzo realistyczny podkreślają niebezpieczeństwo zagrożenia „nowym gnostycyzmem”. Są one niezwykle istotne z punktu widzenia współczesnego świata, który niejako pomy-

28 „Que las cosas sobrenaturales tanto son a nuestro entendimiento más oscuras, quanto ellas en si son más claras y manifestas”.

29 „Porque la fe oscurece y vacia al entendimiento de toda su inteligencia y en esto le dispone para unirle con la Sabiduria divina”.

lił w sposób zasadniczy pojęcia „racjonalności” i „racjonalizmu” w doświadczeniu i rozwoju wiary. Indywidualistyczny antropocentryzm powiązany z relatywizmem prowadzi współczesną kulturę do niebezpiecznego zamknięcia człowieka w kręgu skrajnego subiektywizmu. Jest to próba przypisania człowiekowi nieograniczoności w jego poznaniu i rozumowaniu. To swoista relokacja Boga, który niekoniecznie musi zostać zakwestionowany, ale winien podporządkować się ludzkiemu racjonalistycznemu umysłowi. W zasadzie jest to zaprzeczenie uznania Go i próba stworzenia Go na obraz i podobieństwo człowieka. Niestety, obserwacja rzeczywistości prowadzi do wniosku, że droga absolutyzacji umysłu człowieka prowadzi do samozniewolenia, a tym samym budowania cywilizacji autodestrukcji. To jest właśnie forma „nowej gnostycznej religijności”, która odrzuca racjonalne objawienie na rzecz nieracjonalnego sentymentalnego mitu a czasem zabobonu. Uderzające jest określanie chrześcijaństwa jako bariery postępu, a jednocześnie resentyment w stosunku do wierzeń pierwotnych. Z tego względu niezwykle cenne jest stwierdzenie św. Jana Pawła II: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu” (Jan Paweł II, 1998, nr 48). Tym, co pozwala przekroczyć naturalny charakter poznania i ludzkiego rozumowania, jest doświadczenie miłości transformującej człowieka, która nie może zawierać niezgodności pomiędzy ludzkim umysłem a Bożą Mądrością.

Bibliografia:

- Aumann, J. (1980). *Spiritual Theology*. London.
- Bartnik, Cz. (2000). *Dogmatyka katolicka*. Lublin.
- Benedykt XVI. (2007), Encyklika *Spe salvi*. Rzym.
- Chudy, W. (2005–2006). Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły). *Teologia Polityczna*, 3.
- Franciszek. (2018). Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*. Rzym.
- Idel, M. (1998). Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism. W: *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians* (New Haven–London).
- Jan Paweł II. (1998). Encyklika *Fides et ratio*. Rzym.
- Jan Paweł II. (2002). *Świadkowie miłości*. Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Dnia Młodzieży, Toronto, 28 lipca 2002 r. *L'Osservatore Romano* (9).

- Jan Paweł II. (2003). Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Rzym.
- Jan Paweł II. (2008). Wielki Nauczyciel ścieżek, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. Akt ku czci św. Jana od Krzyża podczas liturgii Słowa, Segowia 4 XI 1982 r. W: *Dzieła Zebrane*. T. X. Cz. 2. Kraków.
- Jaworski, M. (2003). Nowe w encyklice „Fides et ratio”. Przyczynek do wprowadzenia w rozumienie encykliki. W: T. Styczeń, W. Chudy (red.), *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*. Lublin.
- McNamara, W. (1981). *Christian Mysticism a Psychotheology*. Chicago.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań.
- Kongregacja Doktryny Wiary. (2018). List *Placuit Deo*. *L' Osservatore Romano* (11).
- Kowalczyk, S. (1990). *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz.
- Myszor, W. *Gnoza*. Pobrane z: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnoza.pdf>.
- Myszor, W. (1989). Gnoza. W teologii patrystycznej. W: *Encyklopedia katolicka* (s. 1210–1212). T. V. Lublin.
- Perkins, P. (1988). Gnosticism. W: *The New Dictionary of Theology* (s. 421). Dublin.
- Piwowarczyk, P. (2006). Mistycyzm żydowski a gnostycyzm w późnej starożytności. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 39 (2).
- Ruszała, A. (1999). *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*. Kraków.
- Salvador, F. R. (2011). Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka. Tłumaczenie E. Bielecki. Kraków.
- Scola, A. (2005). *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Tłumaczenie L. Balter. Poznań.
- S. Juan de la Cruz. (2010a). *Cantico Espiritual*. W: *Obras completas*. Burgos.
- S. Juan de la Cruz. (2010b). *Subida del Monte Carmelo*. W: *Obras completas*. Burgos.
- S. Juan de la Cruz. (2010c). *Llama de Amor Viva*. W: *Obras completas*. Burgos.
- S. Juan de la Cruz. (2010d). *Noche Oscura*. W: *Obras completas*. Burgos.
- Stachowiak, L. (1989). Gnoza. W: *Encyklopedia katolicka* (s. 1208). T. V. Lublin.
- Stein, E. (1977). Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża. W: *Światłość w ciemności*. Tłumaczenie J. Adamska. T. II. Kraków 1977.
- Stryjecki, J. (1989). Gnoza. II. W okresie postantycznym. W: *Encyklopedia katolicka* (s. 1212-1215). T. V. Lublin.
- Św. Tomasz z Akwinu. (2000). *Suma teologiczna w skrócie*. Warszawa.
- Torrell, J. P. (2003). Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy. Tłumaczenie A. Kuryś. Poznań-Warszawa.
- Urbański, S. (1999). *Teologia życia mistycznego*. Warszawa.
- Wojtyła, K. (1969). *Osoba i czyn*. Kraków.
- Wojtyła, K. (1990). *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Tłumaczenie Leonard od Męki Pańskiej OCD. Kraków.

REASON IN RELATION TO FAITH - THE CONTEMPORARY TEMPTATION OF GNOSTICISM

SUMMARY

The Pope Francis in his Apostolic exhortation *Gaudete et exultate* points to two serious modern threats: Pelagianism and Gnosticism. Historical analysis of Gnosticism reveals a dangerous tendency towards rationalism. It also results, as Cardinal J. Ratzinger points, from the relativization of truth. The rejection of God in modern civilization must give rise to human concentration on oneself. This means that contemporary Gnosticism wants to lead to self-salvation, which means that it closes man in subjectivism and the intellectual ability to rise above the mystery of Jesus Christ. Analysis of the teaching of St. Thomas Aquinas and St. John Paul II indicates the consistency of faith and reason. At the same time, we note the limitations of human cognition and understanding resulting from its nature. God's truths are rational but beyond human capabilities, and therefore the faith can't be reduced to the rationalist category. St. John of the Cross states that this crossing of the border takes place in cognition through love.