

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Danuta Gawlińska

**Antropologia doświadczenia mistycznego
Studium na podstawie pism św. Faustyny Kowalskiej**

Praca doktorska napisana
na seminarium naukowym
z filozofii chrześcijańskiej
pod kierunkiem o. dra hab.
Jerzego Tupikowskiego CMF, prof. PWT

Wrocław 2013

Spis treści

Wykaz skrótów	5
WSTĘP	7
Rozdział pierwszy	
TŁO HISTORYCZNE I PODSTAWY METODOLOGICZNE	15
1. Kluczowe aspekty mistyki chrześcijańskiej	17
2. Doświadczenie mistyczne jako typ poznania	31
3. Obiektywizm fenomenu przeżyć mistycznych	45
4. Relacyjny charakter doświadczenia mistycznego	51
Rozdział drugi	
OSOBLIWOŚĆ AKTÓW POZNANIA MISTYCZNEGO	63
1. Realizm duchowej otwartości na prawdę	64
2. Bóg jako przedmiot poznania	81
3. Przeżycia mistyczne a introspekcja	100
Rozdział trzeci	
WOLNOŚĆ W HORYZONCIE KONTEMPLATYWNEGO POZNANIA BOGA	121
1. Pole świadomości a osobowa wolność	122
2. Specyfika aktów decyzyjnych	142
3. Kształtowanie się wewnętrznej wolności	152
Rozdział czwarty	
SFERA AFEKTYWNA PRZEŻYĆ MISTYCZNYCH	165
1. Formy i znaczenie płaszczyzny uczuciowej	166
2. Samoświadomość doznań duchowych i ich osobowa niepowtarzalność ...	180
3. Fenomen mistycznego zjednoczenia w akcie miłości	192
Rozdział piąty	
MIŁOSIERDZIE JAKO ISTOTNA ODSŁONA PERSONALIZMU ...	213
1. Doświadczenie kruchości bytu ludzkiego	214
2. Miłosierdzie – osobowe doświadczenie (ad intra) i wyzwanie społeczne (ad extra)	222
3. Personalny charakter eschatologii doznań mistycznych	234
ZAKOŃCZENIE	245
BIBLIOGRAFIA	251

Wykaz skrótów

- DGK Św. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel*
- DM Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II – *Dives in misericordia*
- Dz. Św. s. M. Faustyna Kowalska: *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*
- EiE Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*
- LT Św. s. M. Faustyna Kowalska: *Listy*
- NC Św. Jan od Krzyża: *Noc ciemna*
- PD Św. Jan od Krzyża: *Pieśń duchowa*
- SCG Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*
- STh Św. Tomasz z Akwinu: *Summa theologica*
- ŻPM Św. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości*

WSTĘP

Stałą składową ludzkiej natury są nieustannie formułowane pytania. Człowiek pyta wciąż o kontekst otaczającej go rzeczywistości, pyta o innych ludzi. Jego naturalna pytajność sięga również problematyki Absolutu – Jego istnienia i natury, ostatecznych racji rządzących światem. Człowiek pyta i o samego siebie. Zajmuje go zatem poznawczo struktura kosmosu, jego ontyczny status i elementy. Interesują go poznawczo inne osoby, ale najbardziej fundamentalne i egzystencjalne pytania stawia, zapytując o swoją własną osobową kondycję, o swój własny osobowy los. Zawsze jest to więc aporia sięgająca najgłębszego sensu życia, jego genezy, wewnętrznej wartości, ale i ostatecznego przeznaczenia. Jednym z istotnych obszarów lokowania tej problematyki jest ludzkie życie religijne, głównie zaś wewnętrzne doświadczenie duchowe.

W tym kontekście można zauważyć, że wśród wielu współczesnych nurtów filozofii mistyki szuka się odpowiedzi na pytanie o możliwość faktu doświadczenia mistycznego w warunkach ziemskiego bytowania człowieka. Zainteresowanie mistyką jako specyficzną formą ludzkiej egzystencji jest ciągle żywe i aktualne w wielu kontekstach religijno-kulturowych. W kulturze europejskiej coraz wyraźniej daje się zauważyć bezwarunkowa fascynacja duchowością i mistycyzmem m.in. Dalekiego Wschodu. Współczesny człowiek, stosując termin *mistyka* na określenie wszystkich zjawisk przewyższających naturalne jego zdolności percepcyjne, ograniczył się na tym polu do sfery zewnętrznych doznań. Często z mistyką błędnie utożsamiane są nadnaturalne zjawiska, takie jak: lewitacja, telepatia, przepowiadanie przyszłości, lub – w danym kontekście kulturowo-religijnym – kontaktowanie się z bytem nadprzyrodzonym, np. z bóstwami. W tym kontekście termin *mistyka* staje się określeniem bliżej niedefiniowalnej, uniwersalnej formy religii.

Podobnie rzecz się ma z rozumieniem faktu mistycznego doświadczenia oraz sposobu ujmowania relacji samego poznania mistycznego. Różnorodność występujących tutaj określeń jest wynikiem, zarówno wielości koncepcji antropologicznych, epistemologicznych, jak również teodycealnych. Trudności w identyfikacji mistyki oraz doświadczenia mistycznego wynikają również ze sposobu epistemologicznego ujmowania relacji, jakie występują pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Zasygnalizowana tutaj różnorodność ujmowania znaczenia mistyki, traktowanie jej instrumentalnie, bądź zawężanie do sfery somatycznej, ogranicza, bądź uniemożliwia jej właściwe rozumienie. Wprowadzając błędne i niejasne określenie istoty doświadczenia mistycznego, izoluje się ją od rzeczywistości rozwoju osobowego życia wewnętrznego, właściwej temu zagadnieniu. Ludzkie pragnienie doskonalenia się na drodze duchowej, w każdej formie działań człowieka, wymaga ukierunkowania własnej, osobowej dynamiki na działanie Boga. Wszelkie inne próby interpretacji pojęcia *mistyki*, jak też jej ujęcia poza obszarem odniesienia osoby ludzkiej do Osoby Boga, sprowadzają ją do doznań czysto zmysłowych, nie dających człowiekowi integralnej, trwałej i osobowej satysfakcji.

Fakt swoistego renesansu zainteresowań życiem mistycznym domaga się właściwego odczytania tego, czym jest sama mistyka oraz zdefiniowania semantycznego pola tego doświadczenia. Istnieje w związku z tym potrzeba doprecyzowania, aktualizacji i rozróżnienia rozumienia mistyki na gruncie poszukiwań o charakterze *stricte* ludzkim, naturalnym, a więc poza obrębem działania Boga, a rozumieniem mistyki jako doświadczenia osobowo-osobowych relacji. Bogactwo, jakie niesie ze sobą mistyka chrześcijańska domaga się zauważenia nie tylko jej doniosłej roli w życiu człowieka, ale ujęcia jej w szerszym kontekście analizy filozoficznej w aspekcie doświadczenia mistycznego, dostępnego człowiekowi w różnych kontekstach historyczno-kulturowych. Widzimy zatem potrzebę gruntownego uzasadnienia właściwego rozumienia doświadczenia, tj. w odniesieniu go do Osoby Boga w wymiarze życia religijnego człowieka. W jaki sposób i w jakim znaczeniu mistyka prowadzi do

tej niezwyklej relacji, postaramy się odpowiedzieć w oparciu o przykłady doświadczeń mistyki chrześcijańskiej, w szczególności zaś w oparciu o świadectwo życia mistycznego św. Faustyny Kowalskiej (1905-1938).

Problematyka pracy – *Antropologia doświadczenia mistycznego. Studium na podstawie pism św. Faustyny Kowalskiej* stanowi próbę podjęcia badań w zakresie mistyki oraz etapów rozwoju doświadczenia mistycznego. W każdym doświadczeniu, także w doświadczeniu mistycznym – z filozoficznego punktu widzenia – wyróżnić można aspekt poznawczy i aspekt wolitywny, który kształtuje dojrzałą, zintegrowaną ludzką osobowość. Człowiek na wszystkich etapach swojego rozwoju poszukuje odniesienia do wzorców, ideałów, które mogą mieć wpływ na kształtowanie jego osobowości.

Celem pracy jest próba odczytania i prezentacji istoty doświadczenia mistycznego w jego aspekcie antropologicznym, a zatem uwzględniającym poznawcze, wolitywne oraz afektywne faktory duchowego realizowania się człowieka jako osoby. Chodzi tu zatem także o wyeksplikowanie zarówno wysiłku ascetycznego człowieka na drodze życia wiarą religijną, jak również aspektu poznawczego przedmiotu wiary prowadzącego do mistycznego doświadczenia wpływającego na nieustanny rozwój osoby ludzkiej. Problematyka tutaj podejmowana obejmuje więc dwa zakresy zagadnień: z jednej strony dotyczy mistyki jako formy relacji transcendentnej, z drugiej – doświadczenia jako formy transcendencji samego bytu. Obydwa zakresy nie są względem siebie odrębne, lecz ściśle uwydatniają doświadczenie mistyczne jako specyficzne działanie człowieka na skutek oddziaływania samego Boga. Problem badawczy pracy koncentruje się zatem na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: czy i na ile w doczesnej egzystencji człowieka, nowy sposób aktywności ludzkiego „ja” (nadenaturalnego) jest możliwy? Pod tym właśnie kątem przeanalizujemy spisane świadectwo życia s. Faustyny Kowalskiej, szukając możliwych do odczytania istotnych punktów stycznych dla wyjaśnienia wyżej sformułowanego pytania.

Poszerzając zarysowany wyżej kontekst analiz dodajmy, iż prezentacja doświadczenia mistycznego posiadającego swoje źródło w osobowym

doświadczeniu relacji z Bogiem w ujęciu myśli chrześcijańskiej, pozwala zawęzić pole badawcze do filozofii mistyki chrześcijańskiej. Mistyka jako obszar badawczy przynależy głównie do teologii, ale rozpatrywanie jej pod kątem antropologicznym oraz epistemologicznym należy również do zagadnień właściwych dla refleksji filozoficznej. Inicjując zatem obszar badań filozoficznego poznania Boga, wchodzimy w analizę faktu intelektualnego kontaktu człowieka z Absolutem, a więc podejmujemy refleksję wokół czynności poznawczych, tak w aspekcie afirmacji istnienia, jak też ujęcia istoty ujawniającej się w samym akcie poznania.

Stąd też, jako że problematyka pracy dotyczy antropologii doświadczenia mistycznego, dlatego sięgniemy również do historycznych źródeł samej filozofii mistyki. Problematyka możliwości doświadczenia mistycznego w życiu człowieka jest ciągle aktualna. Sięga ona myśli Platona, Arystotelesa, Ojców Kościoła ze św. Augustynem włącznie. Dotyczy również filozofii średniowiecza, skupiając się głównie na ujęciach św. Bernarda z Clairvaux, Mistra Eckharta oraz św. Tomasza z Akwinu. Dalej, w innym już świetle, pojawiają się refleksje takich nowożytnych autorów, jak J. Fichte, Ch. Wolff, I. Kant, G.W. Hegel, F. Schelling, T. Merton i innych, stanowiąc poznawczą bazę dla współczesnych badaczy filozofii mistyki, tak światowej, jak i rodzimej ze Szkołą Lubelską w szerokim jej rozumieniu włącznie. Szczególnie doniosłe zasługi w tematyce filozofii mistyki oraz poznania Boga pod kątem wzajemnego stosunku mistyki i filozofii przypisuje się takim współczesnym badaczom jak m.in.: B. McGinn, J. Maritain, E. Gilson, M. de Gandillac, M. Gogacz.

Źródłową podstawę niniejszej rozprawy stanowią przede wszystkim duchowe pisma świętej św. Faustyny Kowalskiej, zawarte w jej *Dzienniczku. Miłosierdzie Boże w duszy mojej* oraz jej bogata korespondencja zebrana w tomie zatytułowanym *Listy. Życie mistyczne siostry Faustyny*, spisywane przez nią w *Dzienniczku* w ciągu ostatnich czterech lat jej życia¹, zadziwia czytelnika swoją głębią, a zarazem prostotą wyrazu. Jej życie w wymiarze zewnątrz-

¹ Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 13.

nym wydawać by się mogło zwyczajnym życiem siostry zakonnej. Jednak w wymiarze wewnętrznym, czytając uważnie jej zapiski, dowiadujemy się o nadprzyrodzoności elementów z jej życia, świadczących o głębokim przeżywaniu doświadczenia relacji mistycznych z Bogiem.

Dostępne nam opracowania poświęcone życiu duchowemu świętej siostry Faustyny skupiają się głównie na ukazaniu niezwykłości jej osoby w teologicznym aspekcie życia ascetycznego ze szczególnym wskazaniem misji, do jakiej została powołana przez samego Boga, a zatem do szerzenia kultu Jego miłosierdzia. Śledząc literaturę można powiedzieć, że wiodącą pracą poświęconą św. Faustynie odnoszącą się do zagadnienia ujęcia treści życia wewnętrznego w aspekcie mistycznego doświadczenia są analizy S. Urbańskiego zawarte w pracy: *Życie mistyczne Błogosławionej Faustyny Kowalskiej* wydanej w 1997 r. Drugim, nawiązującym do jej doświadczenia mistycznego jest opracowanie J. Machniaka: *Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej. Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Faustyny Kowalskiej* (Kraków 1999). Próbą badania doświadczenia mistycznego siostry Faustyny pod kątem oceny psychicznej jej zachowań jest opracowanie A.M.N. Tokarskiej – *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej* (Lublin 2007).

Z uwagi na doniosłość problemu oraz niewielką filozoficzną bazę badawczą w zakresie doświadczenia mistycznego św. Faustyny, konieczne jest dokonanie analizy tej rzeczywistości w aspekcie myśli teologicznej, a zatem wskazanie na zaangażowanie władz duszy człowieka – intelektu i woli oraz znaczenie specjalnych darów Boga. Z tego tytułu, źródeł wiedzy o doświadczeniu mistycznym szukać także należy w świadectwie klasyków mistyki chrześcijańskiej, głównie św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa, których dzieła zaliczane są do kanonu mistyki katolickiej. Sięgamy również do dziedzictwa myśli, jakie pozostawiła Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. W pracy posługujemy się także opracowaniami niektórych współczesnych badaczy różnorodnych dyscyplin filozoficznych, które stanowią, w ramach filozofii bytu i metafizyki człowieka, podstawy filozofii mistyki. Należy w tym miejscu

wymienić dzieła m.in.: B. McGinna, J. Sudbracka, M. Gogacza, S. Judyckiego, S. Kamińskiego, M. Kiwki, M.A. Krapca, A. Maryniarczyka, P. Milcarka; w zakresie samego doświadczenia mistycznego: K. Rahnera, L. Bouyera, R. Guardiniego, E. Gilsona, S. Nowaka, F.R. Salvadora, W. Słomki, W. Granata, S. Urbańskiego, S. Kowalczyka, J. Gogoli, D. Widera, K. Wojtyły, J. Machniaka, J. Machnacza, A.J. Kłoczowskiego, Z.J. Zdybickiej. Badawczy obszar pracy, ograniczony do filozofii doświadczenia mistycznego oraz do teologii chrześcijańskiej, obejmuje częściowo, w kwestii znaczenia pola świadomości i płaszczyzny uczuciowej w życiu mistycznym, także aspekt psychologiczny. W tym ujęciu korzystamy z ustaleń A.M.N Tokarskiej, Z. Zaborowskiego, K. Horney oraz J. Makselona.

Nadmienić w tym kontekście należy, iż zagadnienie mistyczności tekstów, zwłaszcza *Dzienniczka* Siostry Faustyny, zapisywanego w celu odczytywania go tylko i wyłącznie przez spowiednika, w pierwszym planie analiz może nasuwać wiele pytań, co jest szczególnie widoczne w formie wyrażania przez Świętą życia wewnętrznego. Analizując jej notatki można jednak zauważyć, że współautorem *Dzienniczka* jest właściwie sam Jezus Chrystus, który przekazuje jej swoje własne słowa, polecenia, myśli oraz sam na bieżąco „kontroluje” niejako to, co jest sukcesywnie zapisywane. Fakt ten wskazuje na wyjątkowość tego przekazu i pozwala, właśnie w kontekście zagadnienia doświadczenia mistycznego, głębiej spojrzeć na rzeczywistość bliskiego obcowania siostry Faustyny z Bogiem.

Wybrany temat pracy wskazuje również na dobór odpowiedniej metodologii. W celu znalezienia odpowiedzi na postawione wyżej pytania oraz adekwatne ujęcie problematyki niniejszej pracy, zastosowano metodę analizy tekstów źródłowych, literatury przedmiotu oraz studium porównawcze. Metoda porównawcza zastosowana w pracy koncentruje się na wykorzystaniu źródeł i opracowań z zakresu filozofii mistyki, filozofii religii, literatury teologicznej, a także publikacji odnoszących się do życia mistycznego samej św. Faustyny Kowalskiej. Złożona metoda zastosowana w dysertacji pozwala nam na odniesienie się do zagadnienia mistycznego doświadczenia pod kątem filozofii mistyki. Dodajmy raz jeszcze, że na poszczególnych etapach pracy chcemy

wskazać na mistykę w aspekcie badań filozofii chrześcijańskiej. Jej znaczenie należy odróżnić od praktyk utożsamiających ją z pobudzaniem sfery czysto zmysłowej, tak w kontekście praktyk religijnych, jak również wyszukanych technik własnego, subiektywnego tylko zadowolenia.

Struktura pracy składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich pt. *Tło historyczne i podstawy metodologiczne* poświęcony jest ogólnemu zarysowi historii mistyki ze wskazaniem na założenia mistyki jako formy ludzkiej egzystencji. Pokażemy tu skrótowo aktualność, jak też dostępność doświadczenia mistycznego w dziejach człowieka. Postaramy się uwypuklić problematykę właściwego odczytania zagadnienia mistyki, jasno odróżnić ją od rzeczywistości związanych z subiektywnymi, zmysłowymi poszukiwaniami człowieka. Dlatego też dodatkowo, zasadne wydaje się ujęcie podjętej tu problematyki w świetle teologicznego wyjaśnienia Objawienia jako źródła i fundamentu prawidłowego odczytania filozofii mistyki chrześcijańskiej.

Celem drugiego rozdziału zatytułowanego *Osobliwość aktów poznania mistycznego* jest próba przedstawienia specyfiki aktów poznania jako formy ewaluacji życia mistycznego. W rozdziale tym, w następujących po sobie trzech paragrafach, postaramy się pokazać wpływ relacji religijnej na przedmiot poznania Boga, jak też funkcji przeżyć mistyka w wartościowaniu postaw etyczno-moralnych. Nasze badania będziemy koncentrować na fakcie wzajemnego przenikania się aspektów poznawczych w kształtowaniu tej relacji, czyli nabywania szczególnego rodzaju wiedzy wynikającej z poznania mistycznego.

Rozdział trzeci – *Wolność w horyzoncie kontemplatywnego poznania Boga*, stanowiący zasadniczo oś znaczeniowej wykładni aktów wolitywno-poznawczych, pozwoli nam wyjaśnić znaczenie wiary religijnej i modlitwy w życiu mistycznym. Akty te, łączące w sobie interpretację przedmiotu poznania z podmiotem poznającym, wskazują na dopełnienie poznania w świadomym akcie decyzyjnym, kształtując osobową wolność, co zechcemy przez świadectwo życia i myśli siostry Faustyny opisać i uzasadnić.

W rozdziale czwartym pt. *Sfera afektywna przeżyć mistycznych*, chcemy wskazać na znaczenie sfery uczuciowej i zmysłowej życia św. Faustyny

jako specyficznej formy ubogacenia zdolności poznawczych oraz woliwanych. Będziemy omawiać funkcję miłości w życiu s. Faustyny przez intensyfikację świadomości jako ośrodka życia wewnętrznego, aż do mistycznego zjednoczenia włącznie. Wnioski z tego rozdziału będą wprowadzały bezpośrednio w etap piąty pracy, stanowiący rozwinięcie pojęcia miłości aktywizującej do czynów miłosierdzia.

Zatem w rozdziale piątym – *Miłosierdzie jako istotna odsłona personalizmu* omawiamy, przez pryzmat Bożego miłosierdzia, cel i sens aktów życiowych św. Faustyny. Kontynuując rozważania wokół roli miłości w stosunku do ludzkiego działania, chcemy wyjaśnić sens i cel pytania człowieka, a tym samym i pytania s. Faustyny – „kto jest ten Bóg” (Dz. 30), którego pragnęła poznać i zgłębić. W rozdziale tym, będącym zwieńczeniem naszych poszukiwań na polu antropologii doświadczenia mistycznego, w postępujących po sobie trzech paragrafach, spróbujemy ukazać mistykę jako istotną składową personalizmu.

Należy w tym miejscu nadmienić, że niektóre przytaczane fakty z życia, świadectwa oraz posłannictwa siostry Faustyny powracają w pracy wielokrotnie, lecz za każdym razem rozpatrywane są w innym aspekcie: świadomości, poznania, roli oraz głębi doznań duchowych. Podobnie ma się rzecz z określeniem znaczenia miłosierdzia. Jednakże w podjętym toku badawczym zasadne wydaje się przywoływanie ich istoty i znaczenia w miarę odkrywania postępu samej funkcji poznawczo-wolitywnej św. s. Faustyny.

Rozdział pierwszy

TŁO HISTORYCZNE I PODSTAWY METODOLOGICZNE

Prezentację zagadnienia osobliwości antropologii doświadczenia mistycznego na przykładzie życia duchowego świętej siostry Faustyny Kowalskiej rozpoczniemy od próby przybliżenia, na gruncie mistyki chrześcijańskiej, samego pojęcia *doświadczenia mistycznego*. W tak ujętym celu chcemy przybliżyć jego fenomen oraz istotę na tle praktyk i technik medytacyjnych nazywanych *mistycznymi*.

Zainteresowanie mistyką w różnych religiach i kulturach jest ciągle aktualne i wiąże się ono z pytaniem, na ile możliwe jest poznanie Absolutu i nawiązanie z Nim relacji. Dostępność, a zarazem powszechność poszukiwań doświadczeń mistycznych we współczesnej kulturze, może zaowocować „odnalezieniem” ich w rzeczywistościach nie mających nic z nią wspólnego, np. w stanach narkotykowego odurzenia lub, w obcych normom chrześcijańskim, mistykach Wschodu. Zagadnienie to jest na tyle ważne, iż zasługuje na to, aby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa i pułapki, jakie czyhają na człowieka nie znającego Objawienia chrześcijańskiego, zasad wiary religijnej, a także schematów działania powstających wciąż nowych alternatywnych ruchów religijnych i sekt, nastawionych na swoistą manipulację człowiekiem².

W reflektowaniu kwestii mistyki nieustannie pojawiają się nowe ruchy z gatunku *New Age*, które chcą być uznane za zdolne do dawania odpowiedzi na wszystkie nurtujące człowieka pytania, pokazując przy tym nowy

² Por. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” LV(2007), nr 1, s. 159-160.

sposób postrzegania rzeczywistości³. Jako ruch na wskroś eklektyczny, wiąże on w sobie techniki medytacyjne Wschodu, rdzenne wierzenia amerykańskie zmieszane z humanistyczną psychologią, okultyzmem, ale również z naukami ścisłymi, jak np. astrofizyka, biochemia mózgu itp. Współczesny człowiek, żyjąc w świecie przesyconym kulturą hedonizmu i konsumpcji, sięga do szeroko propagowanych, modnych propozycji psychotechnicznych, które chcą „poszerzać” świadomość, obiecując *oświecenie*, *wyzwolenie* lub po prostu *duchowe zdrowie*.

W zasygnalizowanym tutaj chaosie myśli nietrudno się pogubić, nawet człowiekowi wierzącemu, który w ciężkich sytuacjach życiowych sięgać może po wszystko, co skutecznie i obrazowo przemawia do jego wyobraźni. Oddziaływanie ruchu *New Age* stara się przeniknąć wszystkie najważniejsze dziedziny życia społecznego: środowiska naukowe, religijne, mass media, przemysł itd.⁴. Jako gnoza w nowoczesnym, nęcącym „opakowaniu”, *New Age* może być groźne dla samego zbawienia człowieka, co z chrześcijańskiego punktu widzenia, stanowi najważniejsze i ostateczne jego dobro. Istnieje dla chrześcijaństwa wiele niebezpieczeństw, które z tego ruchu wynikają, jak choćby stosowanie chrześcijańskiej terminologii, która na płaszczyźnie *New Age* staje się nośnikiem treści sprzecznych z jego przesłaniem. Konieczne jest więc ukazywanie i akcentowanie chrześcijańskich elementów duchowych życia wewnętrznego człowieka, takich jak modlitwa myślna, mistyka, kontemplacja, asceza.

W związku z tym, w rozdziale tym chcemy wskazać na historyczną i aktualną wyjątkowość fenomenu mistyki w odniesieniu do relacji, stanów i działań człowieka. Jeśli chodzi o metodykę badań nad mistyką, podejmiemy refleksję w obrębie mistycznego doświadczenia duchowych mistrzów chrześcijaństwa. Doświadczenie mistyczne jako poznanie podmiotu relacji, rozumienie

³ Zob. P. Wieczorek, *Co to jest New Age*, [w:] *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, red. J. Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1999, s. 121. Pełna nazwa ruchu: „Age-New Age Movement (Age–Wiek), oznacza w pełnym polskim przekładzie *Ruch Nowego Wieku, Nowej Epoki, Nowej Ery*. Ma być odrodzeniem się wielu starych wartości duchowych, przyćmionych przez wielkie religie”. Tamże, s. 122.

⁴ Zob. tamże, s. 134-135.

osoby, istnienia i istoty człowieka oraz Boga jest dla nas wstępem do szerszej refleksji nad zagadnieniem doświadczenia mistycznego w życiu świętej siostry Faustyny Kowalskiej.

1. Kluczowe aspekty mistyki chrześcijańskiej

Sam kluczowy, występujący w tym kontekście termin *mistyka* pochodzi od greckiego $\mu\upsilon\omega$ – *do ukrycia*. Oznacza również *zamykać*, głównie w odniesieniu do zamykania oczu. W kulturze greckiej określenie to przypisane było do misterium ceremonii wtajemniczenia⁵. W tekstach chrześcijańskich zaś termin ten użyty jest po raz pierwszy przez Klemensa Aleksandryjskiego na określenie duchowego i alegorycznego sensu Biblii, do którego można dojść przez wiarę dzięki łasce chrztu świętego. Słowo *mistyka* nie występuje w Piśmie św. Natomiast termin *mistyczny* w znaczeniu *misterium* stosowany był w kontekście wyjaśniania sensu Pisma św., liturgii i sprawowania sakramentów⁶. *Misterium*, jako pojęcie kluczowe, wiąże się ściśle z misterium zbawczym Chrystusa, którego zarówno sens, jak i znaczenie jest *zakryte* i tajemnicze, dostępne głębszemu poznaniu mistycznemu. Określenie *mistyczny*, w ujęciu chrześcijańskim, odnosi się do wyższych stanów życia duchowego człowieka (działania Bożej łaski w duszy)⁷.

S. Urbański określa mistykę „formą ludzkiej egzystencji”⁸, drogą dotarcia do własnego wnętrza, aby w nim odkryć działanie pierwiastka nadprzyrodzo-

⁵ Por. J.A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, red. J. Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1999, s. 90. Początkowo występowało ono w potrójnym znaczeniu, stopniowo odkrywanych tj. biblijnym, liturgicznym i duchowym. Znaczenia te odpowiadały kolejnym trzem etapom misterium zbawczego, stając się później źródłem dla mistyki chrześcijańskiej. Por. J. Sudbrack, *Mistyka*, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 190.

⁶ Zob. J.A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki*, s. 91. Np. Eucharystia nazywana jest „uczta mistyczną”, „wieczerzą mistyczną”.

⁷ Zob. J. Machniak, *Doświadczenie Boga*, [w:] *Mistyka chrześcijańska*, Kraków 1995, s. 11. Zob. także: J.A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki*, s. 91. Czytamy tu, iż określenie duchowego poznania Boga znane jest już od czasów Orygenesusa.

⁸ Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, [w:] *Mistyka polska*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Warszawa 2010, s. 101.

nego jako centrum doznawania Boga. Przy czym dodaje on, iż życie mistyczne, pomimo większej zdolności intymnego doświadczenia Boga, nie jest rodzajem wyższego stopnia życia chrześcijanina, lecz „szczególnym sposobem”⁹ przeżywania tajemnic nieskończonej transcendencji i immanencji Stwórcy.

Tak zatem, określenie *mistyczny* może mieć różne odcienie znaczeniowe, w zależności od aspektu, w którym je badamy. Jeśli chodzi o przedmiot doświadczenia, termin ten oznacza przeżywanie misterium, natomiast w rozpatrywaniu podmiotu doświadczenia jest już odniesieniem do konkretnego człowieka wierzącego. Istotną cechą mistyki w życiu religijnym człowieka jest fakt tworzenia się nowych relacji między podmiotem i przedmiotem¹⁰. Jak stwierdza Z.J. Zdybicka, religijny wymiar ludzkiej osoby związany jest ontycznie z Bogiem. Jest naturalną właściwością zakorzenioną w naturze bytu osobowego. Człowiek, będąc „bytem religijnym”, realizuje siebie w ciągłej potrzebie „bycia-ku-Bogu” w zmianach zachodzących w sobie, jak i w relacjach do Niego¹¹. Wobec tak szerokiego ujmowania problematyki, możemy wnioskować, że zjawisko mistyki występuje w każdej tradycji religijnej. Wszystkie próby ujednoczenia definicji *mistyki* napotykają na przeszkodę zdefiniowania kierunku, w jakim wyjaśniać jej fenomen. Widzimy zatem potrzebę uściśleń terminologicznych, aby nie traktować mistyki jako swego rodzaju religii uniwersalnej dla wszystkich medytujących i poszukujących nadzwyczajnych doznań.

Problem mistyki, zainteresowanie człowieka problemem poznania Boga, coraz częściej podejmowany jest oprócz teologów, również przez filozofów, socjologów i psychologów. Stał się tematem interesującym i ważnym w badaniach współczesnej kultury i religii zarówno Wschodu, jak i Zachodu. W dyskusjach zauważamy pewnego rodzaju chaos wynikający z różnorodnego

⁹ Tamże, s. 102. Życie mistyczne sprawia „własne uczłowieczenie jako człowieka” prowadzące do zjednoczenia z Bogiem.

¹⁰ Zob. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, [w:] *Mistyka chrześcijańska*, s. 14. Różne jest pojmowanie bytu w kręgach wielu religii. Tutaj „przedmiot” może mieć charakter bytu osobowego, ale również bytu kosmicznego lub bliżej nieokreślonej „głębi”. Pojawienie się w świadomości obecności „przedmiotu” jako osoby jest właśnie doświadczeniem mistycznym.

¹¹ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 306.

pojmowania terminu *mistyka*. Jest on skutkiem operowania różnymi treściami w odniesieniu do tych samych terminów¹². Ważne jest właściwe pojmowanie rozumienia tego, czym jest mistyka chrześcijańska, aby właściwie określić, czy to, co uważane jest za mistykę, nie wypacza życia duchowego i czy jest zgodne z nauką Kościoła¹³.

Mówiąc o wypaczeniach na drodze życia duchowego, które dają fałszywy obraz samej mistyki, L. Bouyer wymienia między innymi psychologizm i skłonność do synkretyzmu. Życia duchowego nie należy sprowadzać do sztucznie wywoływanych, za pomocą środków psychologicznych, stanów świadomości. Takie podejście stwarza zagrożenie dla chrześcijańskiego spojrzenia na przeżywaną duchowość, która zaczyna być pojmowana w kategoriach swoistego fenomenalizmu mistyki, naruszając tym samym granicę między Stwórcą a stworzeniem. Nie oznacza to wcale, że chrześcijaństwo jako jedyne uzurpuje sobie prawo do właściwego rozumienia mistyki, wykluczając wszystkie inne, pozachrześcijańskie drogi poznawania i doświadczania. Faktem jednak jest to, że mistyki chrześcijańskiej nie możemy rozpatrywać w oderwaniu od ujęcia teologicznego, omijając naukę Kościoła i treści dogmatyczne¹⁴.

Z kolei J.W. Gogola widzi w uproszczeniach, polegających na rozpatrywaniu zagadnienia mistyki z wyłączeniem nauki Chrystusa¹⁵, zagrożenie dla chrześcijaństwa. Człowiek może inicjować wysiłki dojścia do Boga przez doznania co najwyżej typu ascetycznego. Może również przez własną aktywność niejako „wejść” w *obszar* Boga, lecz są to tylko techniki wynikające z pragnienia człowieka, aby nawiązać kontakt z bóstwem. Szukanie siebie, swojej satysfakcji, jakiegoś bliżej nieokreślonego *medium*, nie ma nic wspólnego z do-

¹² Zob. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, s. 8.

¹³ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 10.

¹⁴ Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1982, s. 20-24. Odnosząc się do psychologizmu Autor ten przestrzega, by życia duchowego nie sprowadzać do obszaru stanów świadomości. Wkład psychologii religii jest oczywiście ważny w ukazywaniu, czym jest praktyka życia duchowego. Skłonność do synkretyzmu jest konsekwencją błędu sprowadzania życia duchowego do pewnych stanów świadomości, wywoływania ich za pomocą dobranych środków psychologicznych.

¹⁵ Zob. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, s. 9.

świadczaniem mistycznym, z drogą człowieka w kierunku nawiązania relacji z Bogiem. Droga nawiązania relacji („wybrania się” w kierunku Boga), wymaga odróżnienia tego, co w obszarze mistyki nazywane jest ascezą, od tego, co stanowi mistykę¹⁶.

Właściwe rozumienie ascezy chrześcijańskiej i jej znaczenia w czynnym życiu mistycznym wskazuje na źródło płynące wprost od Boga. Dobrze rozumiana i praktykowana asceza chrześcijańska stanowi wręcz nieodzowny element mistyki. Przez właściwe pojmowane praktyk ascetycznych, człowiek może bardziej otworzyć się na działanie łaski Boga, a swoją wytrwałością i wiernością może potwierdzić to działanie we własnym życiu. Asceza chrześcijańska obejmuje całego człowieka, a zatem również jego nadprzyrodzony cel istnienia¹⁷. Zakres badań nad znaczeniem ascezy w życiu mistycznym człowieka sprowadzać się zatem winien do zagadnienia, czy naturalny wysiłek człowieka nie ogranicza wolnego działania Boga, co prowadzi do znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy asceza jest działaniem boskim, czy tylko ludzkim. Uwaga badawcza rozpoczyna się w momencie rozpatrywania kwestii od strony podziału życia duchowego na aktywne i bierne. Wynika to również z postawienia pytania o zasadność dokonywania schematycznego stopniowania życia duchowego człowieka.

W związku z tym, w rozwoju duchowym człowieka nie należy – zdaniem J. Machniaka – wprowadzać swego rodzaju „mechanicznego” podziału. Jego zdaniem, etap zaangażowanego wysiłku i etap przyjmowania darów, a więc mocy działania Boga, przebiegają jednocześnie w rozwoju duchowym osoby. Istotne jest zatem, aby życie duchowe postępowało na drodze wolności wyborów, a nie oczekiwania samej tylko „mechanicznej” skuteczności. Dlatego

¹⁶ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 97-98. Ascetyka to wysiłek (sposoby) inicjowany przez człowieka w doświadczeniu do Boga. Natomiast religijne rozwiązanie problemu mistyki polega na tym, że to właśnie Bóg powoduje spotkanie mistyczne. W historii odróżniano te dwie dziedziny: ascetyka i mistyka (por. tamże, s. 97).

¹⁷ Zob. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska*, s. 8. J.W. Gogola w swoich badaniach odwołuje się do klasyków duchowości chrześcijańskiej jak: św. Jan od Krzyża, św. Ignacy Loyola i św. Faustyna Kowalska. Zob. tamże, s.14. Autor wymienia trzy charakterystyczne cechy chrześcijańskiej ascezy i związane z nią wybory chrześcijańskiego życia: a/ asceza wiary (bezwarunkowe przyłgnięcie do Chrystusa); b/ asceza krzyża (przyjęcie i dostosowanie się do wyborów, jakich dokonał Chrystus); c/ asceza eschatologiczna (dążenie do ostatecznego i pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa).

już na początku rozwoju duchowego wymaga się podjęcia przez człowieka wysiłku oczyszczenia ze zbyt naturalnego sposobu oceniania rzeczywistości i postrzeganych tu stanów odczuwania. Tak rozumiany wysiłek nie oznacza skupiania się na sobie, ani też przyglądania się efektom własnych działań, lecz stanowi poddanie się działaniu Boga. W przeciwnym razie, można bardzo mylnie interpretować, czy to, co dzieje się w człowieku jest doświadczeniem mistycznym, czy też promowaniem własnego tylko zadowolenia¹⁸.

Nastąpiła ogólna, swoista moda na wprowadzanie się w tzw. stan wyższej świadomości. W cywilizacji zachodniej dochodzi na tym tle do zatracenia wartości moralnych i ideowej dezorientacji. Szukanie odpowiedzi o sens bytu przy pomocy osiągnięć rozumu na drodze misterium skupiło się wokół wiedzy teozoficznej¹⁹. Stało się swego rodzaju zjawiskiem parapsychologii, w nadziei dojścia do prawdy. W praktykach tych posunięto się nawet do szukania odpowiedzi u osób zmarłych – z wywoływaniem ich duchów włącznie. Takie rozumienie doświadczenia o charakterze mistycznym skutkuje zatraceniem przez człowieka właściwego rozumienia własnej duchowości: przestał wierzyć w instytucje, stał się podejrzliwy i nieufny, rozpoczął więc samodzielne poszukiwania, polegając na wyszukanych modach i trendach czasu. Stąd też pojawiły się skrajne ucieczki człowieka w narkomanię, hałaśliwą muzykę, erotyzm, sadyzm itd. Inną formą ucieczki człowieka na drodze próby zrozumienia sensu bytu jest poszukiwanie przeżyć zmysłowych w „teologiach” i praktykach Wschodu, co prowadzi do tworzenia różnych form kultur medytacyjnych, np.: joga, sufizm, czy zen²⁰.

W wyszukanych praktykach duchowych, w których człowiek chce poniekąd zająć miejsce Boga, odnajduje tylko pozorne, trwające krótko szczęście, niezaspokajające najgłębszych ludzkich pragnień i oczekiwań. Tymczasem

¹⁸ Zob. J. Machniak, *Asceza u mistyków*, [w:] *Asceza chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kraków 1996, s. 64-65.

¹⁹ Zob. P. Wieczorek, *Co to jest New Age?*, s. 127 („Teozofia – doktryna religijno filozoficzna ukierunkowana na *mistyczne* dążenie do uzyskania bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem, tajemnicami Wszechświata i zaświatów; charakter ich jest okultystyczny i ezoteryczny”).

²⁰ Zob. tamże, s. 123. Zen to japońska odmiana buddyizmu, zalecająca dyscyplinę wewnętrzną, medytację i kontemplację jako drogę do zespolenia z Buddą Sufizm to kierunek ascetyczno-mistyczny w islamie. Jego celem jest złączenie się z bóstwem przez ekstazę i kontemplację.

sens mistyki nie wyczerpuje się w stosowaniu odpowiednich technik medytacji, ale ma ona prowadzić do odnalezienia osobowego Boga. Głębokie, mistyczne i przede wszystkim osobowe Jego poznanie, możliwe jest tylko w duchu chrześcijańskim, tzn. w osobistym doświadczeniu wiary i miłości. Następuje wtedy zwrot z szukania tych rzeczywistości w doznaniach zewnętrznych na pragnienie odnajdowania ich w głębi samego siebie. Zagadnienie to jest ciągle aktualne – stanowi ważny czynnik w tworzeniu kultur, wierzeń, jak i rozważań filozoficznych człowieka²¹.

Zarysowana różnorodność myśli i pojęć związanych z mistyką potwierdza wręcz konieczność odczytywania mistyki chrześcijańskiej we właściwym jej kontekście. Jako szczególne doświadczenie duchowe, należy ją rozpatrywać zawsze w powiązaniu z misterium Chrystusa i Jego Krzyża. Doświadczenie to możliwe jest dzięki Bożemu działaniu w życiu religijnym osoby, otwartej na to działanie. W mistyce chrześcijańskiej jawi się zawsze Bóg osobowy – konkretny, istniejący i działający. Spotkanie z Nim nie jest niczym wymuszone. Nie zawiera się w formie doznań, uniesień myśli, praktykowanych form medytacji. Nie polega także na nadzwyczajnych objawieniach, słyszeniu wewnętrznych głosów, doświadczeniu wizji. Skupianie się na tym, co zewnętrzne, ogranicza bowiem mistykę, sprowadzając ją do istoty rzeczy, a nie Osoby Boga²².

Dlatego też, mistyk nie ma wpływu na to, czy Bóg zechce w nim przebywać, ponieważ w sferze religijnej, to Bóg jest sprawcą i inicjatorem spotkania – to On przychodzi do człowieka. Człowiek nie może więc sam wejść w *obszar* relacji z Bogiem, ani nie może Boga do siebie zaprosić. To Bóg wybiera czas, miejsce i osobę. Mistyk chrześcijański kieruje się wiarą w Boga i miłością, jak też ciągłym odpowiadaniem na tę miłość, do której dopuszcza i uzdalnia sam Bóg²³.

²¹ Zob. P. Mrzygłód, „*Problem Boga*”. *Podstawowe strategie światopoglądowe*, „*Quaestiones Selectae*” XXI(2012), 30, s. 30-31. 41-42. 52.

²² Zob. analizy R. Schaefflera w jego pracy: *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 95nn.

²³ Bogate rozważania na temat miłości – jak ją nazywa „ludzkiej” i „stwórczej” przeprowadza J. Pieper w swojej pracy: *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 2004.

Zrozumienie pojęcia *mistyki*, właściwe zinterpretowanie powodów istnienia różnic w jej definiowaniu oraz określeniu jej znaczenia w życiu człowieka, winniśmy rozpocząć od strony jej rozwoju w różnorodnych aspektach, w oparciu o dostępne nam badania. Mistyka jako droga poznania i doświadczenia obecności Boga podejmowana była zarówno przez teologów, jak i filozofów na tle dziejów duchowości osób świętych, począwszy od Ojców greckich, poprzez okres średniowiecza, aż po czasy współczesne. Jak już wspomnieliśmy, należy tu oczywiście brać pod uwagę rozmaite płaszczyzny analiz. Nauki teologiczne badają pojęcie *mistyki* pod kątem danej religii – od strony jej źródeł i Bożego działania. Nauki filozoficzne koncentrują się zaś na przyczynie sprawczej poznania i zachodzących wewnątrz niego relacjach, tak w aspekcie przedmiotu, jak i podmiotu działania. Badacze mistyki chrześcijańskiej podkreślają głównie przestrzeń kontemplacji, mistyki i ascezy, aby tym samym wskazać na możliwość doświadczenia Boga na sposób poznania naturalnego tzw. intelektem możliwościowym. Kładą ponadto nacisk na niezwykłość doświadczenia działania Boga w człowieku w poznaniu nadprzyrodzonym, danym mu przez łaskę oraz przez prawdy objawione²⁴.

Warto w tym miejscu dodać, że do okresu średniowiecza nie było podziału na teologię czy filozofię. Nie używano również, przypomnijmy, terminu *mistyka* na określenie odrębnej rzeczywistości duchowej. W użyciu był zaś – jak już mówiliśmy wcześniej – przymiotnik *mistyczny*. Dopiero od XVII w. zaczęto używać rzeczownikowego terminu *mistyka* na określenie szczególnie doświadczenia wewnętrznego jako swoistego pojęcia epistemologicznego²⁵. Okres średniowiecza był czasem wzmożonych analiz możliwości poznania Boga. Na przełomie XIII i XIV wieku w Kościele zachodnim pojawił się wiel-

²⁴ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 29-31. Autor ten wskazuje m.in. na św. Tomasza z Akwinu, św. Bernarda z Clairvaux i Tomasza Mertona. Do czasów Akwinaty nie rozgraniczono zakresu badań na teologię i filozofię, Objawienie i naukę. W badaniach posługiwano się różnymi metodami jak np. rozumowaniem, symbolistycznym porównaniem, autorytetem (jako zespół metodycznie uporządkowanych twierdzeń, prostych do pojęcia i komunikowania).

²⁵ Zob. J.A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki*, s. 92. W późniejszych wiekach termin ten był różnie rozumiany oraz nadużywany, wykorzystywany dla podkreślenia odmiennych stanów świadomości. Były to często określenia niechrześcijańskie, a sama *mistyka* stała się pojęciem mglistym.

ki nurt mistyczny. Szczególną rolę odegrał w tym czasie św. Tomasz z Akwinu, na co zwraca uwagę J.A. Kłoczowski stwierdzając, iż od jego nauki zauważa się zwrot ku zagadnieniom filozoficznego poznania Boga²⁶.

Ten sam Autor zauważa również, iż na drodze filozoficznego poznania można stwierdzić istnienie Boga, ale nie można w żadnym razie poznać tego, kim On jest, ponieważ przekracza to naturalne możliwości poznawcze intelektu. To wiara otwiera człowieka na relację do Boga, dając mądrość religijną i miłość jako skutek poznania²⁷. Owa osobliwość poznawcza rozwija życie religijne człowieka oraz wyznacza cel jej działań. Stąd też Akwinata opiera swoje rozumienie teologii mistycznej na filozofii bytu jako właściwym obszarze poznania tak człowieka, jak i samego Boga²⁸.

Stanowisko św. Tomasza z Akwinu omawia również M. Gogacz, wyjaśniając „dwie wersje” jego „doktryny mistycznej”. Wskazuje, iż przedstawiana jest ona przez teoretyków mistyki niejako dwutorowo, czyli mistykę zarówno jako kontemplację, jak i modlitwę. Pierwsza, najdawniejsza wersja ujmuje mistykę jako przede wszystkim życie religijne, które jest procesem przemian zachodzących w człowieku²⁹. Jest to proces zmiany osobowości człowieka, będącej skutkiem wytrwałej modlitwy, kontemplacji wlanej oraz darów Ducha Świętego. W wersji drugiej, późniejszej, mistykę tłumaczy się już przez pryzmat doświadczenia mistycznego. Ta droga – zdaniem M. Gogacza – jest głębiej pojmowana, ponieważ w przeżyciu mistycznym pokazane jest życie religijne jako osobowo-osobowe relacje więzi człowieka z Bogiem³⁰.

²⁶ Zob. tamże, s. 94.

²⁷ Zob. tamże, s. 96-97. Miłość wyprzedza poznanie, wnosi światło „poznania tajemnic Bożkiego życia”. STh I, 1 c „[...] było konieczne dla zbawienia ludzkiego, by poza dyscyplinami filozoficznymi, które uprawiamy, posługując się rozumem, istniała jakaś nauka oparta na Bożym objawieniu”. STh I, 1, ad 2 b. „Stąd też, nic nie przeszkadza, by tymi samymi rzeczami, którymi zajmuje się naukowo filozofia, poznając je za pomocą światła przyrodzonego rozumu, zajmowała się także jeszcze inna nauka poznająca je za pomocą światła Objawienia Bożego. Tak więc ta teologia, która należy do świętej nauki, różni się rodzajowo od tej teologii, która jest częścią filozofii” (tamże). Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 181-182.

²⁸ Por. STh 2-2, 45, 2c. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 110. Zob. STh I, 8, 3. (Bóg staje się dostępny człowiekowi nie tylko przez poznanie, lecz również przez obecność).

²⁹ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 109. Zob. STh II-II, 180, 3, ad 1.

³⁰ Zob. Tamże 111-113.

W tym samym kontekście, ten sam Autor podkreśla fakt, że samo doświadczenie mistyczne nie jest znakiem rozwoju religijnego człowieka, lecz ujęciem relacji poznawczych między człowiekiem – podmiotem relacji jako bytem, który nawiązuje religijne więzi z Bogiem. Zachodzą tu równocześnie relacje osobowe i poznawcze, nawiązane przez miłość i wiarę, w których Bóg przebywa w istocie duszy osoby jako odrębny podmiot relacji. Rodzi się zatem wątpliwość w traktowaniu człowieka jako „areny”, na której nieustannie zachodzą przemiany, co stoi w opozycji do rozumienia go jako podmiotu przemian zachodzących w życiu religijnym. Człowiek nie jest sumą procesów, ale tym, który je przyjmuje na drodze budowania relacji wiążących z Bogiem. Relacja osobowa jest właśnie tym, co zapewnia wiarygodność doświadczenia mistycznego, a więc również możliwość poznawania intelektualnego oraz wyborów woli³¹.

Doświadczenie mistyczne człowieka jest doświadczeniem poznawczym Osoby Boga. Oczywiście, dzieje się to wszystko w procesie życia religijnego, gdzie człowiek jest podmiotem przemian, nie zaś ich sumą. Nie traci tej podstawowej orientacji, iż jest tylko podmiotem doświadczenia mistycznego, a w centrum jest zawsze sam Bóg. Człowiek przyjmuje je z własnej woli i pragnie Boga. W ten sposób zaczyna się proces oświecenia oraz oczyszczenia, które razem prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego też, należy brać pod uwagę to, co było zamysłem św. Tomasza z Akwinu, kiedy wskazywał na skutki działania Boga w człowieku oraz zachodzące w nim duchowe zmiany, na co zwraca uwagę także M. Gogacz. Czy chodziło mu tylko o pokazanie procesu zachodzącego w człowieku, czy też o podkreślenie łączących go z Bogiem relacji osobowych, nawiązanych dzięki tymże procesom? Widzimy,

³¹ Jak zauważa M. Gogacz, błędem jest mylenie człowieka z jego relacjami. Doświadczenie mistyczne pojmowane jako proces wyższych etapów życia religijnego jest znakiem pogłębianej miłości do Boga przez sakramenty i życie w łasce uświęcającej. Zagrożeniem na tym etapie poznawczym może być wprost oczyszczenie bierne, gdzie człowiek bez pomocy Boga w aktywizowaniu intelektu i woli, bez współpracy z łaską, może ulec zniechęceniu w dalszej pracy nad sobą (s. 113). Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia w tym kontekście, że za pośrednictwem łaski otrzymujemy doskonalsze poznanie Boga, niż dzięki rozumowi przyrodzonemu. Poznanie, które człowiek zdobywa dzięki rozumowi przyrodzonemu wymaga dwóch elementów: wyobrażeń przyjętych od zmysłów i przyrodzonego światła umysłowego, którego mocą abstrahuje on z nich pojęcia umysłowe. „W odniesieniu do obydwu objawienie dane jest nam z łaski” (STh q. 12, c).

że wybór nie jest oczywisty, a to z tej racji, że każdy ludzki proces ma swój kres i nie można jedynie na nim oprzeć filozofii poznania Boga – bytu, który ze swej natury jest nieskończony. Człowiek musi rozeznaczyć i pogłębić wiedzę o samym procesie poznania w przedmiocie przekształceń religijnych w nim zachodzących. Doświadczenie przeżyć mistycznych możliwe jest w kontekście bytów istniejących, a nie rzeczy, materii, kosmosu czy myśli. Jest to doświadczenie człowieka poznającego, jako bytu istniejącego w relacji do Boga, którego istotą jest istnienie. W doświadczeniu mistycznym bytem, z którym łączą człowieka więzy osobowej relacji jest sam Bóg, a więc istotne jest umocnienie w Nim tej obecności, a nie skupianie się na nadzwyczajnych doznaniach własnych³².

Wewnętrzne przemiany zachodzące w człowieku polegają zatem na wysiłku umocnienia w nim tej niezwykłej obecności Boga. W przeciwnym razie, błędne rozumienie tego stanu może doprowadzić nawet do uczucia rozpaczony oraz odrzucenia miłości. Swoisty stan przystosowania siebie już „według projektu Boga”, wynika z właściwego rozumienia działania przystosowującego się do człowieka Boga, a nie projektowania siebie w stosunku do Niego³³.

Wynika stąd konsekwentnie, że zadaniem mistyki chrześcijańskiej jest przedstawienie prawdziwych i żywych relacji międzyosobowych, to jest między osobą człowieka a Osobą Boga, możliwych na drodze życia wewnętrznego. Życie duchowe prowadzące do relacji osobowych najczęściej rozpoczyna się modlitwą prowadzącą do poznania własnego wnętrza, aby w jego przestrzeni rozpoznać Boga. W procesie tym człowiek, widząc swoją ułomną, skażoną grzechem naturę i współdziałając z łaską Bożą, przewycięża samego siebie, wyzbywając się tego, co ziemskie i czysto zmysłowe. Tak przygotowane wnętrze człowieka może już pragnąć tego, co daje sens wszystkim działaniom, a szczególnie – zjednoczenia z Bogiem³⁴.

W prowadzonych przez siebie badaniach, teologowie i filozofowie wnikliwie analizowali przeżycia wielkich mistyków, którzy mówili o własnym

³² Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 114.

³³ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 114–115.

³⁴ W celu poszerzenia tej problematyki dodajmy, iż problem Tajemnicy Trójcy Świętej w aspekcie filozoficznym przedstawia M. Manikowski w swojej pracy: *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nisy na tle tradycji*, Wrocław 2002.

doświadczeniu obecności Boga. Chcieli w ten sposób znaleźć odpowiedź na pytanie o to, jak dochodzi do doświadczenia mistycznego oraz tego, czego mistycy w istocie doznają. Można w tym kontekście powiedzieć, że pisma św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża są swoistymi przewodnikami po mistyce. Ich odczytanie jest świadectwem głębokiego doświadczenia mistycznego i wskazaniem, w jaki sposób może ono w człowieku przebiegać i jakie powodować skutki³⁵.

Św. Teresa od Jezusa, pisząc o piątym mieszkaniu *Twierdzy wewnętrznej* wskazuje, że to Bóg udziela łaski temu, komu chce. „On tego pragnie – pisze – by miał komu dawać, a nieskończona hojność darów Jego nie zdoła nigdy wyczerpać nieskończonych bogactw Jego” (6 M 4, 12)³⁶. Wyjaśnia przy tym, że wszyscy ludzie są powołani do modlitwy i kontemplacji (5 M 1, 2)³⁷, do otrzymania łaski wskazania drogi, otrzymania siły do „dokopania się” do tego „skarbu ukrytego”, który jest we wnętrzu. I dodaje, iż należy o to usilnie prosić Boga. Podobnie św. Jan od Krzyża, wskazuje na dążenie do ideału kontemplacyjnego wspomaganego łaską Boga, które polega na oczekiwaniu zjednoczenia woli ludzkiej z Boską (DGK II, 5), a zatem odrzucenia tego wszystkiego, co się woli Bożej sprzeciwia³⁸. Do łaski zjednoczenia woli powinien dążyć każdy chrześcijanin bez wyjątku. Zjednoczenie woli jest możliwe do osiągnięcia na drodze podejmowania wysiłków i zmagania człowieka, które prowadzą do otrzymania łaski mistycznego zjednoczenia³⁹.

Szczególnie cennym przewodnikiem na tej drodze jest także *Dzienniczek*, jaki zostawiła po sobie św. siostra Faustyna Kowalska. Treść jej prywatnych objawień zapisanych w *Dzienniczku* z polecenia samego Jezusa (por. Dz. 1142, 1665) stanowi, zarówno dla teologii, jak i dla filozofii mistyki, ważne źródło

³⁵ Zob. J.W. Gogola, *Pojecie chrześcijańskiej mistyki*, s. 18.

³⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, [w:] *Dziela*, t. II, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 356.

³⁷ Por. tamże, s. 293.

³⁸ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, [w:] *Dziela*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 183-187. W pracy będziemy stosować skrótowy tytuł św. Jana od Krzyża, umieszczając je w tekście: *Pieśń duchowa* – PD; *Żywy płomień miłości* – ŻPM; *Noc ciemna* – NC; *Droga na Górę Karmel* – DGK.

³⁹ Zob. J.W. Gogola, *Pojecie chrześcijańskiej mistyki*, s. 20. Por. Tenże, *Aktualność drogi duchowej św. Jana od Krzyża*, [w:] *Mistyczne doświadczenie Boga*, red. J. Machniak, Kraków 1003, s. 13-14.

badawcze, nie tylko samego doświadczenia mistycznego, lecz również gruntu dla badania poznania, jakie dane jest człowiekowi od samego Stwórcy⁴⁰.

Spisane świadectwa samych mistyków ukierunkowują zatem ku autentycznemu rozumieniu przejawów życia mistycznego, znaczenia modlitwy i kontemplacji, a więc tego wszystkiego, co dzieje się wewnątrz duszy – wskazując tym samym drogę do mistycznego zjednoczenia. Kontynuując rozpoczętą wcześniej myśl dodajmy, że temat ten był również podejmowany w wiekach późniejszych, aż do czasów współczesnych. Teolodzy, jak i filozofowie wskazują na wzajemny związek mistyki i filozofii. Związek ten daje możliwość poznania tych dziedzin, jak również pomaga rozróżnić je poprzez systematyzację problemów⁴¹.

Życie religijne oraz różne praktyki w obszarze modlitwy, miały zawsze ogromne znaczenie w postępie człowieka na drodze poznawania osobowego Boga, jak również nawiązywania z Nim relacji. W historii Kościoła znane są praktyki medytacyjne, np. karmelitańska, ignacjańska, sulpicjańska etc. Stanowiły one funkcję wychowawczą modlitwy, ustaloną przez założycieli wspólnot zakonnych jako przykład postępu w osiągnięciu cnót na drodze wiary. Praktyki te, same w sobie nie mają natomiast nic wspólnego z przeżyciem mistycznym z tego powodu, iż nie istnieje taka ludzka siła, która mogłaby *zmusić* Boga do spotkania z człowiekiem. Powtórzmy, iż nie ma mistycznego doświadczenia rzeczy, a sama mistyka to spotkanie osób: osoby Boga z osobą człowieka. To wszystko, co dzieje się w człowieku, widziane z perspektywy ludzkiej jako „rzeczy wielkie”, może być tylko przeżyciem religijnym, a nie mistycznym⁴².

⁴⁰ M.F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, wyd. III, Kraków 2011, s. 13. Św. Faustyna zaliczana jest przez teologów do grona wybitnych mistyków Kościoła. Znana jest jako apostołka Bożego Miłosierdzia, „mistyczka z Krakowa”. Korzystając z wymienionego wydania *Dzienniczka* zaznaczamy, iż wszystkie fragmenty i odsyłacze do tekstu, w dalszej części pracy sygnujemy skrótem „Dz.” i – odpowiednio – numerem paragrafu.

⁴¹ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 32-33. Najpopularniej o mistyce mówił Tomasz Merton. Później J. Maritain i E. Gilson. Wszyscy oni dostrzegają podobieństwa i związki zachodzące między mistyką a filozofią, widoczne w rozróżnieniu dziedzin i terminów. Na przykład św. Bernard z Clairvaux jest w tym ujęciu tylko mistykiem, a św. Bonawentura jednocześnie mistykiem i filozofem, Akwinata zaś mistykiem, teologiem i filozofem (por. tamże).

⁴² Tamże, s. 106.

Dlatego też jakiegokolwiek wymuszone praktyki tzw. pseudo-mistyków, nawet najbardziej wyszukane techniki modlitwy, czy czyny pokutne, nie prowadzą same przez się do spotkania osobowego z Bogiem. Wielcy, znani nam mistycy chrześcijańscy podkreślają, że przeżycie mistyczne zetknięcia człowieka z Bogiem możliwe jest tylko w osobowej relacji z Chrystusem. To właśnie On, stając się człowiekiem, pozwolił ludzkim władzom poznawczym przyjąć obecność Boga. Doświadczenie mistyczne nie jest jakimś nagłym *zniżeniem się* nieba do człowieka, czy wzruszeniem paraliżującym jego zmysły. Mistycy, opisując swoje przeżycia zawsze mówili, że były to zdarzenia nagłe, niczym niezasłużone, wywołujące w nich stany ducha niemożliwe do opisania. Mistyk zawsze ma świadomość kruchości swojego bytu i wielkości przychodzącego Boga, który nawiązuje z nim relacje. To działanie wywołuje w człowieku niemożliwą do opisania miłość i ogarnia tęsknotą wtedy, gdy mija. Takie relacje możliwe są tylko u ludzi głęboko przeżywających wiarę, autentycznych, pokornych, kochających Boga. To właśnie w porządku wiary i miłości Bóg jest realnie obecny w duszy człowieka i pozwala się poznać. Doświadczenie mistyczne wykracza poza wiarę – nie jest uwierzeniem, lecz poznaniem. Wiara i bliskość Boga to pierwszy krok życia religijnego człowieka na drodze poznania. Ale może być także odwrotnie – jak czytamy u M. Gogacza – że to przeżycie mistyczne jako pierwsze doprowadzi do poznania Jezusa (przykład św. Pawła)⁴³.

Od początku dziejów chrześcijaństwa widzimy, jak wraz ze świętością współwystępuje fakt mistyki, która jest nierozzerwalnie z nią związana. Możemy poznać, jak ludzie żyjący wiarą religijną w różnych okresach i w różnych warunkach kulturowych, realizowali głębokie życie duchowe. Mistyka stanowi szczególne doświadczenie duchowe w ścisłym powiązaniu z Misterium Boga. Mistyk, doświadczając, że to Bóg jest autorem jego działania, swojej uwagi nie

⁴³ Tamże, s. 107. Dodajmy tutaj, że św. Paweł doświadczył najpierw przeżycia mistycznego spotkania Jezusa Chrystusa, a później jego rozwój religijny był przez Niego kształtowany. Szaweł doskonale znał Prawo, nie musiał się nawracać, kochał Boga i pełnił Jego wolę. Doświadczenie mistyczne w drodze do Damaszku wypełniło w nim ostatecznie poznanie Boga w Trójcy Świętej.

koncentruje już na własnej osobie, ani na jakimś bóstwie bliżej nieokreślonym, czy aspekcie psychologicznym⁴⁴.

W tym kontekście B. McGinn, we wprowadzeniu do dzieła *Obecność Boga* mówi, że o prawdziwej mistyce można mówić, gdy wszystkie jej elementy, występujące w zakresie tak wierzeń, jak i praktyk danej religii, badane jako szersze zjawisko historyczne, osiągają wyraźną pełnię wypowiedzenia przekazu, stając się tym samym sprawą najwyższej wagi dla jej wyznawców. Mistyki więc nie należy odrywać od całości kontekstu historycznego, jak i teologicznego. Stąd też, mistyka chrześcijańska winna być rozpatrywana przez pryzmat całokształtu życia Kościoła, jego uwarunkowań historycznych oraz wpływu tych wszystkich, którzy z Tradycji czerpali inspirację i ją tworzyli. Według B. McGinna, w chrześcijaństwie jest to część praktyk i wierzeń religijnych, które dotyczą przygotowania osoby ludzkiej do przeżywania bezpośredniej obecności Boga, w kontekście następstw będących efektem przeżycia tego doświadczenia⁴⁵. Mistykę należy więc rozumieć jako nieodłączną część, cel chrześcijańskiej duchowości, zakorzenionej w wymiarze liturgicznym i sakramentalnym wspólnoty Kościoła. W aspekcie filozoficznym, doświadczenie mistyczne rozważane jest w szerokim spektrum życia i doświadczenia religijnego⁴⁶.

To właśnie w chrześcijaństwie, jak podkreśla B. McGinn, terminy *mistyka*, *mistycyzm* nabrały wyrazistości, ostatecznego kształtu, wewnętrznego wymiaru wiary i wynikających z jej mistycznego rozumienia praktyk – kontemplacji i życia duchowego. Mistyka jako rzeczywisty element chrześcijaństwa, stanowi jego duchowy dynamizm. Bogactwo duchowe Kościoła jest procesem, który można dostrzec, opisać i wyróżnić jego etapy. A zatem, doświadczenia mistycznego nie należy rozumieć jako jednorazowego wydarzenia, czy krótkotrwałego doświadczenia obecności Boga, ale – jak to określa McGinn – „kategorię pro-

⁴⁴ Zob. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, [w:] *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 111.

⁴⁵ Por. B. McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 17.

⁴⁶ Zob. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2010) nr 1, s. 225.

cesu” – duchowego, żmudnego i długotrwałego wzrastania, czegoś w rodzaju „itinerarium ku Bogu”. Uchwycenie istoty mistyki chrześcijańskiej wymaga zatem wnikliwej analizy traktujących o niej tekstów, jakie pozostawili po sobie mistycy, dotyczących zarówno dróg, którymi kroczyli do bezpośredniego spotkania z Bożą obecnością, jak też zauważenia skutków Bożego działania w ich życiu osobistym oraz konsekwencji wspólnotowych i społecznych. Wpływa stąd wniosek, że mistyka chrześcijańska stawia przed człowiekiem perspektywę autentycznego rozwoju duchowego w całej jego zintegrowanej osobowości⁴⁷.

2. Doświadczenie mistyczne jako typ poznania

W celu pełniejszego zrozumienia tego, czym jest doświadczenie mistyczne jako typ poznania warto przypomnieć etymologię słowa *doświadczenie*. Termin ten – w języku greckim *empeiria*, tłumaczy się przeciwstawnie do *episteme*, z wyakcentowaniem znaczenia momentu doświadczenia tego, co jest dane⁴⁸. Natomiast w języku łacińskim *experientia* oznacza *doświadczenie, biegłość*, „umiejętność nabytą doświadczeniem”, również jako znajomość czegoś⁴⁹. Człowieka od zawsze charakteryzuje permanentny głód poznawczy, szukanie sensu własnego bytowania, a w nim jakiejś ostatecznej racji bytu – instancji, która da mu poczucie bezpieczeństwa. Dlatego też swoje poszukiwania przenosi m.in. na grunt doświadczenia religijnego, aby na jego fundamencie nawiązać osobową relację z Absolutem⁵⁰. Rzeczywistość ta, w zależności od przyjętej koncepcji doświadczenia mistycznego, jest różnie rozumiana przez poszczególne systemy religijno-filozoficzne. Mogą być rozumiane jako teistyczne bądź

⁴⁷ Cyt. za: M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 226-228. B. McGinn motyw drogi formacji duchowej, a więc swego rodzaju *wędrowania* nazywa *itinerarium* mistycznym. Nie jest ona schematem. Może natomiast dawać wskazówki w wejściu na drogę życia mistycznego (por. tamże, s. 228).

⁴⁸ Zob. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 70.

⁴⁹ Por. tamże, s. 70; por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1962, t. II, s. 435-436.

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik (oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk), Lublin 1996, A, 980a (s. 2).

panteistyczne i monistyczne⁵¹. Zauważa się je w różnych kulturach i religiach. Zauważa się także wielość kierunków i doktryn mistycznych. Istniejąca wielość typologii tego doświadczenia, jak też ich odrębność zmierza w istocie do sfery duchowej w kontekście różnie pojmowanej mistyki⁵².

Należy przy tym podkreślić fakt, że ludzkie doświadczenie jest w sobie zróżnicowane. Zawiera zarówno elementy obiektywne, jak i subiektywne, obejmujące bogactwo przeżyć aktywno-osobowych związanych z sytuacją ontyczną i aksjologiczną⁵³. S. Kowalczyk, mówiąc o różnorodności doświadczeń, wymienia też doświadczenie naturalno-ziemskie i religijno-sakralne⁵⁴. W rozpatrywaniu problematyki filozofii Boga doświadczenie można – jak zauważa ten Autor – rozgranaczyć na kosmologiczne, aksjologiczne i antropologiczne. Aksjologiczne, będące konsekwencją bytowego statusu człowieka wzajemnie dopełnia się z doświadczeniem antropologicznym, stanowiąc jedną, organiczną całość. W doświadczeniu antropologicznym istotne jest to wszystko, co związane jest z przeżywaniem ludzkiego bytu jako osoby-podmiotu, prowadzące ostatecznie do poznania Absolutu⁵⁵.

Refleksja filozoficzna wychodzi zwykle od jakiegoś konkretnego doświadczenia, które wieloaspektowo absorbując ludzki umysł, „krąży” wokół niego starając się uzyskać odpowiedź. Filozofia na przestrzeni wieków pokazuje, jak kształtowała się myśl nad sensownością bytu w odniesieniu do rozpoznania obecności dawcy wszelkiego bytu. Zauważamy kierunkowość przemian ewolucyjnych doświadczenia poznania aktywno-osobowego związanych z sytuacją ontyczną i aksjologiczną człowieka. W tej pracy odnosimy się – przypomnijmy raz jeszcze – w kierunku rozpoznania obecności Boga jako doświadczenia transcendencji w porządku antropologiczno-per-

⁵¹ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej Siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 2007, s. 65.

⁵² Zob. szerzej: M.A. Krąpiec, *Religia ogniskową kultury*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19: *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 195-226.

⁵³ Zob. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 73.

⁵⁴ Por. tamże, s. 74.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 71 S. Kowalczyk, wyjaśniając zakres rozumienia pojęcia *doświadczenia* mówi również o dwóch jego typach: 1) fundamentalny środek nabywania wiedzy o świecie, 2) aktualna obserwacja faktów i wydarzeń jako wiedza o nich.

sonalnym i aksjologicznym człowieka. W doświadczeniu obecności Boga istotną rolę odgrywa przeżywanie sensu życia, doświadczenie myśli w przeżywaniu wartości prawdy, wolności i dobra. S. Kowalczyk przytacza tu myśl kard. F. Königa: „Boga można doświadczyć tylko w przeżyciach wartości. [...] tak jak doświadcza się miłości”⁵⁶. Zatem, aby przeżyć te wartości, należy je poznać, zrozumieć oraz przyjąć je i nimi żyć. Człowiek, przeżywając własne działania i wartości, przeżywa doświadczalnie transcendencję swego bytu jako osoby. Rozpoznając więc siebie, rozpoznaje „ja”, swoją istotę, a poprzez to w swoim wewnętrznym „ja” odkrywa odbicie obecności Boga. Sposób rozumienia osoby ludzkiej i osoby Boga rzutować dalej będzie na interpretację pojmowania doświadczenia mistycznego, poznania rozwijanego w życiu religijnym człowieka⁵⁷.

Tak zatem, doświadczeniem mistycznym w filozofii są konkretne relacje poznawcze zachodzące pomiędzy bytami. W tym przypadku – między człowiekiem a Bogiem. W tekstach mistycznych, zarówno na gruncie religii chrześcijańskiej, jak i innych religii i kultur, mimo różnorodności pojmowania samego Boga, występuje zawsze motyw bezpośredniego doświadczenia poznania Jego obecności i nawiązania relacji. Cechą wspólną wszystkim wierzeniom, rozpoznawaną jako doświadczenie mistyczne, jest zawsze bezpośrednio doświadczenie Boga. To pierwsze odczucie obecności Osoby doskonałej, przewyższającej człowieka w zakresie własnej jego doskonałości bytowej prowadzi dalej do świadomego doznawania i przeżywania tejże relacji. Odczucia te to przede wszystkim działanie człowieka, jego stanów rozumienia istoty i istnienia jako relacji do Boga osobowego⁵⁸.

M. Kiwka zauważa w tym kontekście, że mistyka rozumiana jako rozszerzone pojęcie *duchowości*, czy też przejaw religijnych doświadczeń *przeżyć*

⁵⁶ Tamże, s. 79; por. F. Köning, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, s. 50.

⁵⁷ Zob. R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, Legnica 1998, s. 104nn.

⁵⁸ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 26-27. Cechą rozpoznawczą doświadczenia mistycznego jest bezpośrednio doznanie obecności Boga. Wskazuje się tu również na trzy główne cechy doświadczenia mistycznego tj. doświadczenie Boga jako właśnie – świadome, bezpośrednie i wewnętrzne.

o charakterze duchowym, nie może być rozumiana jako tożsama z doświadczeniem mistyki. Zwraca tu szczególną uwagę na fakt, iż należy zawsze starannie badać złożoność zjawiska mistyki, gdyż dotyczy ono prawdy o człowieku, wskazując na formę i kształt relacji z Bogiem⁵⁹. W celu bardziej precyzyjnego zrozumienia tej złożoności proponuje, by doświadczenie mistyczne badać w kontekście wszechstronnego podejścia historii rozwoju mistyki w jej interpretacji tak tekstualnej, jak i teologicznej⁶⁰. Jego zdaniem, w większości przypadków sama teoria nie wyjaśnia zjawiska mistyki, lecz poprzedza i wskazuje sposób działania osoby mistyka, nie wywierając wpływu na samo przeżycie mistyczne. Nie odczytujemy tutaj bowiem jedynie autobiografii mistyka, ale szukamy pierwszej osoby nadzwyczajnego doświadczenia poznania mistycznego. M. Kiwka postrzega zatem mistykę jako część całości, element religii, a sam mistycyzm – jak podkreśla – nie jest prywatną religią, ani nie rozwija się poza nią. Mistyka nie jest zatem wyznacznikiem autentyczności danej religii, lecz częścią jej życia religijnego⁶¹.

Z tego zasadniczo względu, mistykami nazywamy konkretne osoby, które przeżyły, a więc doświadczyły obecności Boga. Należy tu jednak pamiętać, że to Bóg jest, za każdym razem, inicjatorem i sprawcą mistycznego *spotkania*. Doświadczenie mistyczne występuje w życiu religijnym człowieka, a więc odpowiedzi na pytanie, czym ono jest, należy szukać zarówno w dziedzinie teologii, jak i filozofii. Teologia wypowiada się w tej przestrzeni w warstwie interpretacji Objawienia, a filozofia poprzez swoistą metafizykę, odpowiadając, czy to, co przeżywa człowiek, jest właśnie doświadczeniem mistycznym.

⁵⁹ Zob. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 219. Autor przywołuje tutaj ponownie wybitnego znawcę mistyki chrześcijańskiej B. McGinna – profesora teologii w USA, który podjął się badania tekstów mistycznych, próbując wskazać na doświadczenie mistyczne w aspekcie ludzkiej egzystencji. Zob. także: B. McGinn (red.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York 2006, s. 13-14.

⁶⁰ Por. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 222 (Istotą badawczą wyjaśniającą zjawisko mistyki są tu nie tylko doświadczenia mistyczne, lecz właściwa interpretacja tekstów świadectw pod kątem gatunku literackiego, celu, grupy, do których jest adresowana, struktury itp.).

⁶¹ Por. tamże, s. 224.

Przywołując teologię jako swoistą drogę poznawczą, mamy na myśli pierwszy moment zetknięcia się człowieka z usłyszonym słowem Bożym, z zainteresowaniem człowieka dalszym pogłębianiem jego poznania. Dzieje się to – jak zauważa Z.J. Zdybicka – nie dlatego, że człowiek zaczyna myśleć i analizować usłyszane słowo, ale przede wszystkim dlatego, iż to Bóg mówi do człowieka. Oczywiście, nie byłoby to możliwe, gdyby człowiek nie otrzymał zdolności słuchania i pojmowania tegoż słowa. Aby człowiek mógł je pojąć, musi stać się jego słowem przetworzonym i zrozumianym. Tak rodzi się filozoficzna refleksja na kanwie mistyki, która winna być poprzedzona antropologią teologii, traktującą człowieka jako byt, który w całej swojej historii zdolny jest do słuchania i przyjęcia poznania objawiania się Boga⁶².

Z kolei posługując się narzędziami poznawczymi właściwymi dla refleksji filozoficznej, wychodząc z analizy istoty człowieka i natury świata, jak i z fundamentalnych zasad myślenia, człowiek stawia problem poznania Boga osobowego. Patrzymy tu przez pryzmat nie tylko stosunku egzystencjalnego osoby ludzkiej do Boga, lecz również poznania człowieka jako jego pragnienia związania się z Nim. Otwarcie się na transcendencję wynika z faktu bycia człowiekiem. Każdy człowiek ma tę właściwość odkrywania prawdy w swojej ludzkiej egzystencji. Doświadczenie to jest mu dane, jeśli tylko zechce wniknąć w głębię swojego wnętrza i nawiązać (osobowy) kontakt z sobą samym⁶³.

Nasuwa się tu kolejna, istotna uwaga, iż ludzkie „ja” w swojej najgłębszej, wewnętrznej strukturze otwarte jest zarówno na ludzkie „ty”, jak i na „Ty” Boskie – absolutne. W tym kontekście Autorka pracy *Człowiek i religia* przytacza analizę G. Marcela dotyczącą ludzkiej egzystencji. Marcel nazywa ją często „ontologicznym wymogiem”, „wymogiem bytu” lub „potrzebą transcendencji”. Człowiek nie jest w stanie – zdaniem francuskiego Myśliciela – urzeczywistnić w swoim życiu doskonałej, osobowej więzi z drugim ludzkim bytem, ponieważ wezwany jest do przekroczenia siebie w kierunku boskiego „Ty” i w tej komunikacji jest możliwa prawda, doskonała komunია, której człowiek szuka

⁶² Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 104.

⁶³ Por. tamże, s. 106.

i pragnie. Marcel nazywa ją „komunią intersubiektywną” – nie ma w niej zrad, zawodów, nieporozumień, jakie obecne są w relacjach ludzkich „ja” do „ty”. Jego zdaniem, poznanie istnienia Boga jest możliwe nie na drodze racjonalnego dyskursu, ale w wyniku wewnętrznego doświadczenia⁶⁴. Absolut stanowi tajemnicę dla wszelkich prób racjonalizacji twierdzeń. Owo transcendentne „Ty” stanowi rację uzasadniającą, dostarcza sensu wewnętrznym przeżyciom człowieka, stając się i początkiem, i kresem ludzkiej „wędrówki”. Zasadniczą formą partycypacji ludzkiego „ja” w absolutnym „Ty” jest zatem wiara, nadzieja i miłość jako wartości naczelne⁶⁵.

Mistycy najczęściej wyrażają swoje przeżycia językiem wiary, używając pojęć wynikających z ich własnego, wewnętrznego doświadczenia obecności Boga. Tajemnicza obecność wewnątrz osoby ludzkiej, to czego mistyk w danej chwili jest świadomy, mogą być trudne w interpretacji dla osób postronnych. Przeżycia mistyków, doświadczenie innego poznania, różnią się od znanych powszechnie objawień, jak np. objawienie w Fatimie czy w Lourdes. Różnica polega na odbiorze obrazu, gdzie, jak we wspomnianych objawieniach, jest obecne doświadczenie zewnętrznego, odbieranego zmysłami wzroku i słuchu widzenia Matki Bożej. Tak samo ma się sprawa z widzeniami Jezusa, jakie mieli święci, ale są to tylko widzenia, nie są to przeżycia mistyczne⁶⁶. M. Gogacz podkreśla, że zarówno mistyka, jak i filozofia, należą do porządku poznania Boga. Istotą jest tu zachowanie różnicy metod, na których płaszczyznach się poruszamy. Metody badawcze teologii i filozofii uzupełniają się, a ich wnioski sprawiają, że człowiek głębiej rozumie to, czym jest poznanie mistyczne⁶⁷.

Relacjonując stany swojego życia wewnętrznego, mistycy wskazują na to, w jaki sposób przeżyli bezpośrednie doświadczenie obecności Boga. Interesujący wydaje się fakt, że dla nich tajemnicą doznań nie jest żadna mądrość ludzka, wiedza czy pojęcia, ale wyłącznie ogromna radość i miłość, jaka temu

⁶⁴ Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 65nn. 71.

⁶⁵ Zob. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 119-120.

⁶⁶ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 15.

⁶⁷ Specyfikę poznania teologicznego przedstawia M. Manikowski w pracy – *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006.

wydarzeniu towarzyszyła. Bóg dopuszcza więc człowieka do udziału w swym życiu wewnętrznym, dając łaskę realnych relacji obcowania z Nim przez wiarę i konkretne praktyki religijne. Człowiek może tę więź rozwijać jedynie w sposób ograniczony, ponieważ jego władze poznawcze są przygodne. Nie jest w stanie ogarnąć, nawet częściowo, bezgranicznej, nieskończonej wiedzy Boga. Człowiek, tak jak żadne inne stworzenie, nie jest w stanie przyjąć sam z siebie obecności Boga, ponieważ jest ona nieskończona, niczym nieograniczona, przerastająca całą wiedzę świata przyrodzonego. Człowiek dopuszczony jest do życia z Bogiem przez łaskę Jego miłości i w niej może rozwijać życie religijne – także życie mistyczne⁶⁸.

Nawiązując raz jeszcze do sedna doświadczenia mistycznego w chrześcijaństwie, jak już wspomniano powyżej, człowiek może „spotkać się” z Bogiem przez Jezusa Chrystusa i w Nim, ponieważ On jest zarazem Bogiem i człowiekiem w jednej Osobie, która posiada dwie natury – ludzką i boską. To właśnie On może przekazać wewnętrzne życie Boga w takim zakresie, w jakim człowiek może ogarnąć swoim intelektem i wolą. A zatem, mistycy to ludzie głębokiej wiary, żyjący Pismem św. i modlitwą. To, co już zostało poznane przez nich na drodze wiary, teraz przeżywają wewnętrznie. Jak sami mówią, nie ma w nich tęsknot emocjonalnych, nagłych olśnień, czy dociekań tajemnicy doznania obecności Boga. Ich widoczne szczęście zewnętrzne, zachwyty nad obecnością w ich duszy Boga, sprawiają wewnętrzne skupienie. Stają się jakby *nieobecni* dla świata, *zawieszani* w czasie. Tajemnicą przeżywania niezwyklej obecności i doświadczenia osobowego spotkania z Bogiem jest uszczęśliwiająca miłość⁶⁹.

Sprawia to wszystko, że doświadczenie mistyczne dokonuje się wewnątrz osoby ludzkiej, a zatem w głębi jej istnienia, osobowego „ja”. To właśnie tutaj Bóg daje się człowiekowi poznać. W samym akcie rozważań na temat poznania Boga należy zwrócić uwagę na dwie czynności intelektu, tj. ujęcie istnienia i ujęcie istoty. Na ten właśnie fakt poznawczy – jak podkreśla

⁶⁸ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 17.

⁶⁹ Por. tamże, s. 24.

M. Gogacz – zwrócił także uwagę J. Maritain, wskazując na procesy tworzące i modyfikujące struktury poznawcze w intelekcie⁷⁰. Dostrzegł „zjednoczenie poznawcze przedmiotu i podmiotu w powiązaniu istnienia podmiotu poznającego z przedmiotem poznawczym”. Ten, jedyny w swoim rodzaju *styk* istnienia z (drugim) istnieniem powoduje działanie intelektu. Człowiek swym intelektem możliwościowym może więc zetknąć się z doświadczeniem istnienia obecnego w nim Boga jako bytu istniejącego. Możliwe jest to jednak zawsze z woli i inicjatywy samego Boga, który daje człowiekowi nadprzyrodzoną pomoc i łaskę. Doświadczenie mistyczne obecności Boga co do podmiotu jest rzeczywistością poznawalną intelektem możliwościowym, a więc aktem ludzkim. Gdy chodzi o poznanie co do przedmiotu nadnaturalnego, jest ono łaską nadprzyrodzoną. Tym nadnaturalnym przedmiotem poznania jest Bóg, który udziela łaski przyrodzonemu intelektowi człowieka. Innym natomiast zagadnieniem jest to, kto tej łaski dostępuje i dlaczego. Tym zajmuje się teologia. Zaznaczyć jednakże należy, iż nie jest to stan udzielany każdemu, lecz temu, komu Bóg zechce tej łaski udzielić. W sposób więc naturalny mistyk zaczyna kontemplować obecność Boga i to jest oczywisty akt ludzkiego poznania. Doświadczenie istnienia Boga dane jest człowiekowi tylko co do sposobu poznawania w porządku naturalnym, przyrodzonym. Jak podkreśla M. Gogacz, w omawianiu doświadczenia mistycznego istotne jest zwrócenie uwagi na różnicę „między nadnaturalnym porządkiem a nadprzyrodzonym powodem”⁷¹.

Dlatego też należy stwierdzić, że stan kontemplacji Boga jest początkiem nadnaturalnego poznania Boga, z tym, że nie jest tylko akt wiary i miłości człowieka. Działa tu przede wszystkim Boża łaska, przez co w mistyku dokonuje się poznanie Absolutu wywołane w sposób nadprzyrodzony. W doświadczeniu mistycznym dusza jednoczy się z Bogiem przez łaskę, przez którą Bóg

⁷⁰ Zob. J. Maritain, *Expérience mystique et philosophie*, Paris 1926, s. 503-512; por. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 40.

⁷¹ Tamże, s. 41. M. Gogacz wchodzi w polemikę z J. Maritainem i podkreśla, że „myli on porządek teologii z filozofią. Wprawdzie mówi, że chodzi mu o omówienie doświadczenia mistycznego w porządku nadnaturalnym, by zrozumieć to doświadczenie w porządku naturalnym, lecz to zróżnicowanie jest w tym znaczeniu pomyłką”. Por. J. Maritain, *Expérience*, s. 521.

przebywa we wnętrzu człowieka⁷². Można stąd wnioskować, że to poznanie – poznanie spontaniczne, przednaukowe jest poznaniem oświeconym łaską Bożą przez wiarę religijną, która prowadzi do doświadczenia mistycznego. Tym doświadczeniem wynikającym z możliwości poznawczych człowieka jest nadprzyrodzone zrozumienie prawdy o Bogu, o Jego istocie. W związku z tym J. Maritain, zwolennik, jak mówi M.A. Krąpiec oraz Z.J. Zdybicka, spontanicznego, przednaukowego faktu poznania istnienia Boga, zwraca uwagę na naturalne, intuicyjne możliwości Jego poznania dane każdemu człowiekowi. Możliwości te związał z poznaniem systemowym, filozoficznym, przyporządkowując je również poznaniu oświeconemu przez wiarę, co prowadzi do mistycznego poznania Boga. Samą tę drogę można określić bardzo prosto: uwierzyć, poznawać, by żyć wiarą, wnikać w nią tak, aż zrodzi się pragnienie doświadczenia czegoś większego. Tym czymś jest nawiązanie relacji osobowych poznającego człowieka z poznawanym Bogiem⁷³.

Za przywołanymi tu lubelskimi Filozofami warto dodać, że inne jest poznanie „od strony” człowieka, inne zaś „od strony” Boga. Zwracają również uwagę na etapy spontanicznego poznania Boga, tj. na pierwotną intuicję bytu, która zmusza do refleksji nad nią. Owa pierwotna intuicja jest więc pierwszym etapem przedfilozoficznego poznania Boga⁷⁴. Stąd też, znane są ogólnie przyjęte trzy zasadnicze rodzaje poznania Boga: a) poznanie przednaukowe, związane z ludzkim doświadczeniem własnej bytowości i otaczającego świata, b) filozoficzne, zmierzające do ostatecznego wyjaśnienia bytu, dostarczające wiedzy obiektywnej oraz c) religijne, jako jeden ze składników relacji międzypersonalnej. Na poznanie religijne składa się poznanie przednaukowe, filozoficzne i mistyczne dokonujące się przy współdziałaniu nadprzyrodzonej interwencji „z zewnątrz”. Poznanie filozoficzne nie jest poznaniem zaangażowanym religijnie. Stanowi ujęcie obiektywne i rzeczowe, mające wartość przyrodzoną

⁷² Por. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 42.

⁷³ Por. M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 9-12. Zob. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être: et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1932.

⁷⁴ Por. M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, s. 13-17.

i intersubiektywną. Tak więc, szukanie rozwiązań wydaje się słuszne w ramach antropologii i metafizyki. Można tu bowiem racjonalnie zinterpretować i ostatecznie wyjaśniać każdy ludzki fakt⁷⁵.

W świetle tych uwag należy dodać, że u niektórych mistyków, np. św. Teresy od Jezusa, czy św. Jana od Krzyża, doświadczenie obecności Boga jest aktem intelektu, gdzie rozum – jak twierdzi hiszpańska Mistyczka w dziele pt. *Życie* – „ile mi się zdaje, nie myli się, ani się nie gubi”⁷⁶. Św. Jan od Krzyża w *Drodze na górę Karmel* także pisze, że to „poznanie i miłosna uwaga skupiona na Bogu, lecz bez jakiegoś szczególnego rozważania”⁷⁷. Wynika stąd, iż ze strony Boga jest to działanie bezpośrednie, to znaczy bez pojęć i obrazów. Natomiast ze strony człowieka mamy tu do czynienia z doświadczeniem bierności. Rozum jest pozbawiony form pojęciowych, jest jakby „opróżniony”, znajduje się w ciemności. To duch, który jest tchnieniem „miłosnej” uwagi, nawiązuje kontakt z Bogiem, otrzymując światło w tej ciemności. Mistyk więc nie musi czynić nic więcej, jak tylko mieć „oczy” swej duszy otwarte na absolutnie wolne działanie Boga⁷⁸. Wspomniana tu rzeczywistość ciemności i zawierzenia człowieka pociągniętego więzami miłości do Absolutu, są tutaj kluczowe. Na podstawie doświadczeń mistyków, a więc na przykładzie ich mistycznych przeżyć, można stwierdzić, że intelekt odbiera wyłącznie obecność Boga – jest

⁷⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 123. 276. Filozoficzne poznanie Boga niesie wiele trudności interpretacyjnych. Nie każdy bowiem Absolut filozoficzny jest utożsamiany z Bogiem chrześcijańskim. Desygnat nazwy „Absolut” w filozofii klasycznej i nazwy „Bóg” w religii chrześcijańskiej jest ten sam. Nie dotyczy to jednak każdej religii i każdej filozofii. Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, t. I, s. 347-379.

⁷⁶ Cyt. za: R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. S. Teresa, Poznań 1962, t. II, s. 313. Św. Teresa od Jezusa dodaje dalej, że „tylko jak mówię, [rozum] nie działa jakby przerażony wielkością rzeczy, które ogląda”. Jest to zatem „widzenie Boskiej obecności”, „widzenie umysłowe”. Widzenie to nie jest doświadczeniem pojęciowym, ale bezpośrednim, gdzie Bóg pozwala doświadczyć swego istnienia, swej obecności w ludzkiej osobie. Por. Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, [w:] *Dzieła*, t. I, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 142.

⁷⁷ Cyt. za: F.R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 748. Wchodzą tu w grę „władze czysto duchowe”. Duszę stopniowo zaczyna przenikać poznanie ogólne, nie będące płaszczyzną poznania pojęciowego. Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, s. 138-139.

⁷⁸ Por. tamże. „Ponieważ Bóg udziela mu się w sposób bierny, tak jak światło działa na tego, kto ma oczy otwarte i zachowuje się biernie, nie robiąc nic poza tym, że tylko ma oczy otwarte”. Por. DGK II, 13,4.

bierny. Nie widzi jasno, ani nie tworzy pojęć. Zatrzymuje się jakby na samej obecności Boga jako Tajemnicy⁷⁹.

Jak akcentuje w tym miejscu M. Gogacz, zdobywanie wiedzy jest następstwem poznawczego kontaktu z bytem. To przez poznanie właśnie tworzą się pojęcia. Należy jednak pamiętać, że rozum to w istocie władze intelektualne w ich wsobnym działaniu, a więc w tym celu, aby zrozumieć proces tworzenia pojęć, należy powiązać intelekt czynny z faktem intelektualnego rozumienia. Przez poznanie intelektualne, rozpoznając daną rzecz jako istniejącą, człowiek tworzy pojęcia. Rozróżnia zatem i nazywa to, co dane mu jest poznawać. Co prawda pojęcia dotyczą wyłącznie istot, istnienie jest dostępne tylko sądom egzystencjalnym⁸⁰, niemniej jednak tworząc pojęcia, intelekt ludzki ujmuje zarazem istnienie konkretnej rzeczy lub zdarzenia, które rozpoznając w bytach, wyraża w sądach egzystencjalnych⁸¹.

Na tej epistemicznej podstawie można wnioskować, że w procesie poznania możliwe jest również, w akcie wiary, intelektualnie doznać bezpośredniej obecności Boga. Istota Boga jako bytu absolutnie duchowego w ziemskim życiu człowieka może być poznawana jedynie częściowo i to tylko przez Objawienie⁸². Idąc dalej można stwierdzić, że intelekt możliwościowy może doświadczyć istnienia obecności Boga, tzn. ma świadomość, zarówno obecności, jak i działania, lecz nie może tworzyć pojęć dotyczących samej Jego

⁷⁹ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 16.

⁸⁰ Por. K. Józwiak, *Metafizyczny „fenomen” istnienia*, [w:] *Prawda istnienia. ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, J. Tupikowski (red.), Warszawa 2009, s. 124.

⁸¹ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 26.

⁸² Por. P. Cysiura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „Filo-Sofija” 1(2001), s. 115-116. Autor przytacza tu myśl św. Tomasza zawartą w SCG III, 51-52 oraz w STh I, 12,13. Ponieważ skutki są zależne od przyczyny – zauważa – to wychodząc od skutków działania Boga w świecie, nie dochodzimy tylko do poznania, że Bóg istnieje, ale także do „poznania tego wszystkiego, co musi Mu przysługiwać zgodnie z tym, że jest pierwszą przyczyną wszystkiego wykraczającą ponad wszystko, czego jest przyczyną”. [...] „choć przez objawienie z łaski nie poznajemy w tym życiu, czym jest Bóg, a więc łączymy się z Nim jakby z nieznanym, to jednak pełniej poznajemy Go, gdy ukazują się nam liczniejsze i wyższe Jego dzieła, za sprawą objawienia boskiego rzeczy, do których nie dociera rozum przyrodzony, na przykład, że Bóg jest jeden i troisty” Człowiekowi zatem dostępne jest już w tym życiu pewne doskonalsze poznanie, czym jest Bóg za sprawą naturalnego światła rozumu. Nie jest to jednak nadal poznanie Boga w samej Jego istocie. Takie poznanie możliwe jest wyłącznie dla zbawionych w niebie. To oglądanie stanie się zaś możliwe dzięki udzieleniu rozumowi ludzkiemu przez Boga nowej zdolności, którą nazywamy „światłem chwały” (*lumen gloriae*).

istoty. Samo doświadczenie mistyczne jest możliwe w warunkach głębokiej wiary religijnej, po oczyszczeniu wewnętrznym, gdzie intelekt rozpoznaje miłość wyższego, głębszego już wymiaru, kształtowaną przez Boga. Wywołane w ten sposób doświadczenie przychodzi w sposób nagły, nieprzewidywalny, odczuwany w ludzkich władzach poznawczych jako świadome przeżywanie obecności Absolutu i zawsze następuje z Jego wolnej inicjatywy. Bezpośrednie ujęcie obecności Boga poprzez intelekt, a nie tylko wiarą w tę obecność, stanowi wyjątkowy dar dla człowieka, dzięki czemu Bóg, choć ukryty, staje się obecny w miłości człowieka przez wiarę⁸³. Obecność Boga nie jawi się zatem tylko w ludzkich władzach poznawczych czy psychice, lecz w powiązaniu osobowym z istniejącą realnie ludzką istotą. Pozwala się doznać bezpośrednio intelektowi i woli. Doświadczenie obecności rozpoznawane aktem wiary nie przewyższa życia religijnego człowieka, pozwala natomiast wyróżnić świadome doświadczenie relacji wiążących człowieka z Bogiem⁸⁴.

Z czysto religijnego punktu widzenia dodać trzeba, iż mistyczne życie człowieka jest rozwinięciem otrzymanej w sakramencie chrztu łaski uświęcającej. Jest więc formą doskonalenia życia chrześcijańskiego dzięki działaniu cnót teologicznych oraz darów Ducha Świętego⁸⁵. Właśnie dzięki tym nadprzyrodzonym darom, Bóg działa we wnętrzu człowieka, obdarzając go życiem duchowym. Doświadczenie mistyczne jako dzieło Ducha Świętego obecnego substancjalnie w duszy człowieka, czyni go zdolnym do innego, dotąd nieznanego „widzenia” prawd Bożych. Dokonuje się pewnego rodzaju „transformacja” ducha człowieka w samego Boga. Można powiedzieć, że mistyka obejmuje całe wewnętrzne doświadczenie człowieka, obdarzając go nowym rodzajem poznania i już innego wartościowania dotychczas rozumianych rzeczywistości. Wszystko to, co dotąd wydawało się uporządkowane i proste, teraz dopiero nabiera sensu w odczytywaniu już zupełnie innego, głębszego wymiaru rzeczywistości. Takie nowe spojrzenie na siebie przez prawdę o sobie rodzi potrzebę przewartościo-

⁸³ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 26.

⁸⁴ Por. tamże, s. 28.

⁸⁵ Zob. S. Urbański, *Współczesne ujęcie*, s. 112. Jako dar nadprzyrodzony jest wspólną zasadą, zarówno życia mistycznego, jak i w ogóle życia chrześcijańskiego.

wania własnego życia, a zatem zarzucenia dawnych nawyków, pragnień czysto cielesnych i przeniesienia się w sferę ducha. Następuje proces oczyszczania zmysłowo-cielesno, który trwać może nawet przez całe życie⁸⁶.

Analizowane tutaj mistyczne doświadczenie, a zatem wszystko to, co przeżywa człowiek w procesie oczyszczenia, nie zawsze jest czymś przyjemnym, gdyż nie chodzi już tylko o emocjonalne spojrzenie na własne przeżycia. Nowe, zupełnie inne niż w dotychczasowym życiu poznanie, jest wynikiem procesu pokazującego indywidualną historię egzystencji. W oczyszczeniu czynnym mistycy doznają często wewnętrznych i zewnętrznych upokorzeń i różnego rodzaju, trwających bardzo długo, niepowodzeń. Momenty wyjątkowe, nie zawsze zgodne z obiektywnym stanem tego, co stanowi przeżycie, są w mistyce czymś normalnym, aczkolwiek nieistotnym dla faktu, czy zaistniała relacja międzypersonalna⁸⁷. Gdzie zatem rozpoczyna się droga rozwoju mistycznego doświadczenia Boga? Proces duchowy w człowieku rozpoczyna się w momencie świadomego przeżywania przez niego kontaktu z Bogiem, dalej prowadzącego do relacji z Nim i w końcu, do tak zwanego „drugiego nawrócenia”, w którym człowiek pragnie już całą swoją wolą i decyzją bezwarunkowo oddać się Bogu i Jego prowadzeniu⁸⁸.

Wynika stąd konsekwentnie, że doświadczenie mistyczne można określić typem nowego, szerszego poznania otwierającego w człowieku wewnętrzne pragnienia przekraczające dotąd osiągalne ludzkie możliwości doświadczenia obecności Boga. Autentyczne bowiem doświadczenie mistyczne wykracza poza obszar ludzkiej natury. Nie wynika również z poznania naturalno-filozoficznego, będącego wynikiem refleksji poznającego. Doświadczenie mistyczne ma więc charakter trans-subiektywny i jako takie, daje absolutną pewność zaistnienia spotkania z Bogiem. Jest to wewnętrzne oglądanie Boga w świadomości

⁸⁶ Zob. tamże, s. 113; por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, Kraków 1983, s. 45.

⁸⁷ Zob. F.R. Salvador, *Święty*, s. 622-623. Por. tamże s. 630-690. Autor tu opisuje proces duchowy św. Jana od Krzyża, jego pragnienie osiągnięcia doskonałości, wykorzystanie dynamizmu, jak i faz procesu życia duchowego, nawet w strasznej, ciemnej nocy kontemplacji. Fazy „drogi” porównuje do górskiej ścieżki, zmiennego krajobrazu, ciągłej wspinaczki, gdzie podjęty trud hartuje pragnienie poznania Boga i staje się coraz mocniejsze. Zob. DGK II, 14, 6.

⁸⁸ Zob. F.R. Salvador, *Święty*, s. 628.

mości i pewności Jego obecności. Wewnętrzne oglądanie Boga wynika również z miłości, w jakiej mistyk trwa⁸⁹. Przy czym, nie jest to żaden naturalny stan poznawania zawarty we wrażeniach zmysłowych czy wyobrazeniowych. Cechą doświadczenia mistycznego jest jego funkcja kognitywna, łącząca w sobie wielorakość możliwości poznawczych, przekraczających tak świadomość, jak i wolę poznającego. Procesy poznawcze, jak i przetwarzanie informacji, choć podobne do stanów uczuciowych, są w doświadczeniu mistycznym wejrzeniem w głąb prawdy niedostępnej dla intelektualnej refleksji⁹⁰. Ta szczególnego rodzaju wiedza, jaką nabywa mistyk w procesie poznawczym jest wolna od jakiegokolwiek obrazu czy wyobrażeń. Proste spojrzenie umysłu na prawdę bez pełnej aktywności rozumu staje się niedyskursywne, a więc poza procesem twórczym. Jest całkowicie wolne i w swej istocie niewyraźne⁹¹.

Można zatem skonstatować, że mistyk jest wręcz pochłonięty przez dopuszczenie do prawdy poznawczej, która została mu dana. Poznanie to zatem nie zawiera się w akcie woli, lecz w intelekcie, gdzie rozum jest podmiotem tego niezwykłego poznania. Rozum w takim ujęciu poznawczym „broni” niejako mistyka przed nim samym. Oznacza to bierne podporządkowanie się poznawczej prawdzie i zaufanie już nie sobie, lecz samemu udzielającemu się Bogu⁹². W ten też sposób mistyk przygotowany jest do biernego zjednoczenia się z Nim. Nie oznacza to wcale wyłączenia woli i rozumu, ale harmonijne współdziałanie w podporządkowaniu się woli Boga. Doświadczenie mistyczne stanowi więc najwyższy z możliwych aktów ziemskiego poznania, w którym istota

⁸⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 148. Kowalczyk wyjaśnia, iż doświadczenie mistyczne nie jest przeżyciem subiektywno-iluzorycznym jak np. wywołane pod wpływem narkotyków, nie jest ono chorobliwym urojeniem czy omamem, lecz zawsze wynika z głębokiej wiary przeżywania obecności Boga. Jest zatem doświadczeniem wewnętrznym, a nie przeżyciem jakichś zewnętrznych doznań (por. tamże).

⁹⁰ Zob. tamże, s. 149. Doświadczenie mistyczne często związane jest z bólem cierpienia, zarówno psychicznego, jak i fizycznego.

⁹¹ Por. tamże, s. 150. S. Kowalczyk odpowiedzi szuka w określeniu św. Jana od Krzyża, który doświadczenie mistyczne nazywał „niewiedzą wyższą nad wszelkie poznanie”. Zatem przez kontemplację mistyczną Bóg daje „poznanie miłosne”, gdzie dusza nie stosuje już aktów i rozważań naturalnych (nie potrafi się już nimi posługiwać). Zob. Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. II, s. 344.

⁹² Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, tamże, s. 214.

ludzka dopuszczona jest do zażyłości ze Stwórcą. Idąc tym tokiem rozumowania wnioskować możemy, iż najbardziej istotnym elementem doświadczenia mistycznego jest przeżycie obecności Absolutu. Bez pewności tej niezwyklej, niecodziennej obecności, aczkolwiek jest to przeżycie osobiste, nie można mówić o doświadczeniu mistycznym⁹³.

3. Obiektywizm fenomenu przeżyć mistycznych

Osoba ludzka jest niepowtarzalną indywidualnością, co oznacza, iż nie ma jednego takiego samego wzorca, jaki można by przypisać każdej z nich. Człowiek we właściwy sobie sposób odczytuje daną mu rzeczywistość, taką jaka ona jest. Podstawowym, pierwotnym przeżyciem człowieka jest doświadczenie przygodności własnego bytu oraz prosta afirmacja, tego, „że istnieje”. Równocześnie zdaje sobie sprawę z tego, że jego własna bytowość nie zależy wyłącznie od niego⁹⁴. Odczucie egzystencjalnej niepełności, kruchości, zależności od innych i otoczenia sprawia pragnienie przekraczania ograniczeń, uchwycenia się czegoś, co nada sens i cel bytowania. Człowiek, uświadamiając sobie własne istnienie w świecie, jak też własną odrębność, jest w pełni człowiekiem dzięki swemu życiu duchowemu, poznaniu intelektualnemu, miłości (wyborom woli), jak również zdolności przeżywania wiary religijnej⁹⁵.

Naturalna zdolność podejmowania różnorodnych działań o charakterze niematerialnym (duchowym), to wypowiedzenie siebie, eksplikacja tego, „kim jestem” oraz „jak odczuwam” swoje własne wnętrze⁹⁶. Człowiek zdolny do życia wewnętrznego, zdolny do wyłaniania z siebie działań na płaszczyźnie życia wolitywnego, poznawczego i religijnego, dąży do pełni człowieczeństwa, do utrwalenia w swoim własnym bycie. Życie człowieka to także życie religijne

⁹³ Zob. tamże, s. 154.

⁹⁴ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 123.

⁹⁵ Szerzej pisze o tym Z.J. Zdybicka w artykule: *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, red. Tenże, Warszawa 1989, s. 79-93.

⁹⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Zeszyty z metafizyki III, Lublin 1999, s. 90-92.

przez wiarę, rozpoczynające się w rodzinie i kulturze, w której przychodzi na świat⁹⁷.

W tym też kontekście analiz Z.J. Zdybicka, pisząc o badaniach nad faktem religijnym sygnalizuje trzy problemy wchodzące w zakres teorii poznania religijnego, tj.: 1) fakt religijny dany poznawczo, 2) jego poznanie filozoficzne oraz 3) funkcja i charakter, jaki pełni to poznanie wewnątrz samej religii⁹⁸. W rozpatrywaniu faktu religijnego danego w interpretacji filozoficznej, istotny jest nagromadzony za pomocą intuicji intelektualnej cały materiał empiryczny, wyrażany później w terminach filozoficznych⁹⁹. Centralnym zadaniem jest tu poznanie drugiego członu relacji religijnej. Pierwszym jest człowiek jako podmiot. Poznanie zaś korelatu tego drugiego członu relacji religijnej jest bardzo subtelne i skomplikowane. Głównym powodem tego stanu rzeczy jest to, że normalnie nie jest możliwe oderwanie jednego korelatu od drugiego. Są one poznawane niejako „równocześnie”. Potrzebne jest tu jeszcze jedno ustalenie: na jakiej zasadzie jest dany przeżywającemu religijnie człowiekowi ten drugi człon religijnej relacji oraz kwestia: dlaczego i jak przyjmuje jego istnienie. Problem, jaki może się tutaj pojawić to realne istnienie i natura drugiego członu relacji, a więc, czy to co stanowi przedmiot przeżycia nie jest własnym przeżywaniem siebie, swojego obrazu, czy też jest kontaktem z realnym, osobowym Bogiem¹⁰⁰.

W swoich naturalnych aktach poznawczych, także w poznaniu Boga, a zatem w działaniu intelektualnym, człowiek bazuje na tworzonych przez siebie pojęciach, aktualizuje je w miarę duchowego rozwoju w zbliżaniu się do Absolutu. Oczywiście, wygląda to nieco odmiennie w każdej kulturze religijnej, czy w światopoglądzie. Pojawia się zatem pytanie: czy każda religia jest mistyczna lub też – jak zadaje pytanie J.A. Kłoczowski – „czy jest do pomyslenia mistyka poza religią?”. Odpowiadając na to pytanie, stwierdza, iż różne są kryteria w za-

⁹⁷ Zob. tamże, s. 98-100.

⁹⁸ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 273. W religii jako fakcie poznawczym akcentuje problem doświadczenia wewnętrznego, bądź zewnętrznego, będącego źródłem informacji.

⁹⁹ Por. tamże, s. 274. Z.J. Zdybicka wyjaśnia, że filozoficzne ujęcie faktu religijnego zależne jest od charakteru danej filozofii. Tu ograniczamy się do przedstawienia ujęcia właściwego dla klasycznej filozofii bytu.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 275.

leżności od poglądów i istoty powołania. Mistyk, kładąc nacisk na wewnętrzny, subiektywny charakter relacji osobowej z Bogiem, interioryzuje religię, co często prowadzi do konfliktów i niezrozumienia we wspólnocie religijnej¹⁰¹. Podsumowując, Kłoczowski wybiera stanowisko pośrednie mówiąc, że również ludzie niereligijni mogą być mistykami, tak jak można być świętym nie będąc mistykiem. Nie możemy więc obiektywnie „pozbawić” ludzi żyjących w innych społecznościach kulturowych i religijnych prawa do używania przez nich określenia relacji z Bogiem jako *mistycznych*, ze względu na fakt, że jest to bardzo intymne, wewnętrzne przeżycie dziejące się w sferze duchowej człowieka¹⁰².

W tym kontekście dodajmy, że mistyka, jak ją nazywa E. Stein – „mistyczna rzeka”¹⁰³, która płynie już przez setki lat, nie jest jak zablakana odnoga modlitwy, lecz stanowi jej wewnętrzne życie. Mistyka, jak dalej podkreśla ta Myślicielka, przenika wszystkie inne formy modlitwy, dostępna jest w każdym czasie i każdemu, kto zapragnie pójść za głosem Boga¹⁰⁴. Tak więc, dążenie do rozwoju we wszystkich dziedzinach życia, a szczególnie życia osobowego, duchowego, zmierza do osiągnięcia doskonałości, którą osiągnie się dopiero w życiu wiecznym. Człowiek spełnia się nie tylko przez aktualizację swych potencjalności, ale również w relacjach społecznych z drugim człowiekiem. Ważnym momentem w przeżyciu poznawczym jest kontakt z przedmiotem poznawanym, który daje się poznać podmiotowi, jakim jest człowiek¹⁰⁵.

¹⁰¹ J.A. Kłoczowski, *Zwrot ku mistryce*, s. 87-88. Autor zwraca uwagę na doktrynalny przekaz w mistryce chrześcijańskiej pojmującej Boga osobowo, gdzie zjednoczenie z Nim następuje przez wiarę i miłość. Inny jest pogląd np. H. Elzenberga, gdzie mistyka i religia są rzeczywistościami całkowicie odrębnymi. Religię porównuje do akweduktów sprowadzających wodę do miasta dla ludzi zbyt leniwych, aby wspiąć się wyżej. Mistyka to samotne zmaganie ze światem i ze sobą, „szlachetność estetyczna” duchowej pracy dla prawdziwych wartości. Zob. także J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistryce*, „Znak-Idee” nr 3, (b.r.), s. 3-27.

¹⁰² Por. tamże s. 89.

¹⁰³ Zob. E. Stein (S. Teresa Benedykta od Krzyża), *Z własnej głębi. Wybór pism duchownych*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1978, t. II, s. 151. Syntetyczną sylwetkę życia i dzieła E. Stein prezentuje J. Machnacz w pracy: *Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Wrocław 2011.

¹⁰⁴ Zob. szerzej w: A. Siemianowski, *Teocentryczna antropologia Edyty Stein*, [w:] „Znak-Idee” nr 1: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, s. 49-59.

¹⁰⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Dzieła XXI: Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, s. 171.

W przeżyciu tym podmiot poznający odczytuje treść poznawczą daną mu z zewnątrz. On jej nie tworzy, ale przetwarza. Jest to obiektywny stan rzeczy, moment realizacji prawdy, gdzie podmiot poznający jest bierny. Asymiluje treści odbierane z zewnątrz. Co jest istotne, tworzą się tu relacje osobowo-rzeczowe konstytuujące akt poznawczy, bez momentów emocjonalnych. Nie ma tu relacji międzyosobowych, ponieważ te ostatnie mogą tworzyć tylko osoby. Przedmiot poznawany, nawet gdyby był nim byt osobowy, traktowany jest jako „rzecz”, czyli to wszystko, co ze sobą niesie jako dające się poznać¹⁰⁶. W związku z tym, należy pamiętać o tym, że ludzkie poznanie jest tylko „jednostronne”. To co istnieje rzeczywiście, znajduje się w rzeczy, staje się swoistym odbiciem w naszej myśli, nie działa to jednak odwrotnie. Nie wszystko to, co jest treścią rzeczy jest również treścią myśli. Oznacza to, że chociaż nasze poznanie może być wierne, to jednak realnie nie jest ono absolutnie pełne¹⁰⁷.

Wypływa stąd wniosek, że w przeżyciu religijnym człowieka pojawiają się inne jeszcze, bogatsze racje asercji, a więc zgodności z prawdą. Są to motywy osobowe, wolitywno-emocjonalne, powodujące w człowieku działanie i zaangażowanie poznawcze. Tutaj człowiek kieruje się już wyłącznie miłością, tj. wie, komu wierzy i kim jest Ten, w kogo wierzy. W podmiocie poznającym, w podmiocie percepcji, stan emocjonalny uaktywnia dążenie poznawcze, skupiając uwagę na „przedmiocie” poznania, którym w tym wypadku jest Bóg. Tak więc, w życiu religijnym człowieka prowadzącym do mistycznego doświadczenia relacji osobowych, należy zwrócić uwagę na skutki działania Boga we wnętrzu poznającego, akcentując ich transcendentny charakter¹⁰⁸.

W tym miejscu dodać należy, że w tradycji Kościoła zauważa się podwójne znaczenie mistyki, tzw. nurt przeżyciowy oraz doktrynalny. Takie spojrzenie na mistykę było wynikiem badania, czy to co przeżywa człowiek w warunkach życia religijnego można określić przeżyciem mistycznym.

¹⁰⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 376.

¹⁰⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Dzieła XXIII. Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 198.

¹⁰⁸ Zob. tamże s. 377-378 „[...] w przeżyciu religijnym, ostatecznie przedmiotem może być tylko Transcendens, więc realnie istniejąca i kochająca Osoba, a celem aktywności religijnej jest dążenie do zjednoczenia z Nią”.

Dochodziło do błędów wynikających z trudności obiektywnego zdefiniowania relacji przeżyciowych z Bogiem. Często przeżycia wewnętrzne odczytywane były jako wręcz przypadki histeryczne, anormalne, a nawet pochodzące od złego ducha¹⁰⁹. Rzetelne przyjrzenie się tym dwom nurtom systematyzowało stopniowo teologię życia mistycznego, pozwalając uchwycić naturę fenomenu „mistycznego przebudzenia”¹¹⁰, czyli tego, co doświadcza człowiek w kontakcie z Tajemnicą Boga. Na mistykę należy więc spojrzeć w dwóch obszarach, tzn. boskim i ludzkim, ponieważ to właśnie tu dokonuje się doświadczenie przebywania Boga z człowiekiem. Tak zatem, zbliżenie do zrozumienia fenomenu przeżycia obecności Boga, staje się możliwe, i to w różnych religiach i kulturach. Istotą jest jednak to, jak pojmuje się samego Boga, czy jest On Osobą, czy jakimś „bóstwem”, a wtórnie także to, jakim językiem o Nim mówimy¹¹¹.

Dlatego też, wybitny znawca problematyki, J.A. Kłoczowski, zadając pytanie o to, czy język mistyki jest językiem najbardziej przemawiającym do współczesnego człowieka odpowiada, że w świecie postmodernistycznym, w jakim żyjemy, oprócz języka profetycznego i mistycznego mówiącego o Bogu, dodałby jeszcze – jak go nazywa – „język zachwytu”¹¹². Widzenie świata w rzeczywistości tego, co objawia Bóg, można właśnie wyrazić tym metafizycznym językiem. Wszystkie one są ważne w obszarze życia religijnego. Uzupełniają się wzajemnie, ubogacają przeżycie wewnętrzne i ukazują sens Bożego wezwania w czasie, w jakim się dokonują¹¹³. Najogólniej mówiąc, fenomen mistyki wyraża trudną do wypowiedzenia ludzkim językiem „wiedzę”

¹⁰⁹ S. Urbański, *Współczesne ujęcie*, s. 105.

¹¹⁰ Tamże, s. 106. S. Urbański mówi, że obserwujemy obecnie tęsknotę ludzi do mistycznego przeżywania obecności Boga. Przykładem jest obfitość literatury mistyki tzw. wizualnej. Nie tworzą one mistyki chrześcijańskiej. Utożsamiane są jednak z doświadczeniem Boga.

¹¹¹ Zob. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 92nn.

¹¹² Zob. J.A. Kłoczowski, *Zwrot ku misticzności*, s. 99. Autor odwołuje się tutaj również do encykliki Jana Pawła II *Fides et Ratio*, gdzie pojawia się wręcz apel Papieża do odnalezienia jeszcze jednego źródła kultury chrześcijańskiej – do filozofii jako języka zachwytu i refleksji nad światem.

¹¹³ Por. tamże, s. 102. Kłoczowski przywołuje tu poetę, Cz. Miłosza, który pisze o „metafizycznym poczuciu dziwności Istnienia”, tego co istnieje i zachwyca, a mogłoby nie istnieć (*Życie na wyspach*, s. 119).

o Bogu. Dla obiektywnego wyjaśnienia obszaru doświadczenia przeżyć mistycznych bierze się pod uwagę warunki życia chrześcijańskiego mistyka, czas opisywanych sytuacji, przekazywane treści oraz skutki działania¹¹⁴.

Jak wspomniano już w paragrafie pierwszym tego rozdziału, fenomen mistyki obejmuje bardzo szeroki obszar doświadczanych przeżyć. Stała się, powtórzmy, przedmiotem studiów i badań nie tylko teologów i filozofów, ale również psychologów. Psychologia traktuje przeżycia mistyczne jako jedno z wielu wydarzeń subiektywnych wynikających z przeżyć religijnych w różnych warunkach życia człowieka. Mówi się tutaj o czymś pośrednim, zbyt racjonalnym. Mówi się o swoistej techno-teologii, sprowadzającej przeżycia mistyczne do form religijnego intelektualizmu. Stwarza to oczywiście niebezpieczeństwo „przekierowania” badania przeżyć mistycznych na drogę metod psychoanaliz, bez uwzględnienia możliwości i dyspozycji psychicznych człowieka. Należy jednak pamiętać o tym, że Bóg jest w istocie Tajemnicą. To On objawia człowiekowi siebie, dopuszczając go do tej intymnej i wyjątkowej sfery przeżyć¹¹⁵.

W splocie tych refleksji S. Urbański przypomina, że człowiek religijny to „byt modlący się”, czyli poszukujący nadprzyrodzonego kontaktu w osobowym dialogu z Bogiem. Można więc powiedzieć za tym Autorem, że sposób, w jaki odnosi się do Boga świadczy o tym, jakim jest człowiekiem¹¹⁶. Należy tu konsekwentnie pamiętać, że fenomen przeżyć mistycznych nie sprowadza się do aktu czysto spekulatywnego. Najczęściej jest to wynik ascetyczno-mistycznej inicjacji, przekształcającej sposób bycia człowieka przez jego wewnętrzne, duchowe otwarcie na inną rzeczywistość – rzeczywistość transcendentną. Życie mistyczne zatem, chociaż nie zawsze jest jakimś wyższym stopniem życia (chrześcijańskiego), sprawia, że mistik częściej niż zwykli wierzący ludzie ma głębszą zdolność wejścia w intymne doświadczenie Boga. To, co dzieje się w jego wnętrzu sprawia czasami wręcz ograniczenie działania zmysłów.

¹¹⁴ S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, [w:] *Duchowość przełomu wieków*, s. 106.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 108.

¹¹⁶ Por. tamże. Modlitwa staje się drogą, wstępowaniem w nawiązywanie relacji z Bogiem. Tak przygotowane wewnątrz człowieka przez modlitwę i kontemplację jest odpowiedzią, którą kieruje do Boga w głębi swojego wnętrza, gdzie On już przebywa.

Mystyk, pomimo że ma świadomość udzielania się Boga, wchodzi w stan ekstazy i poddany działaniu Boga daje się przeobrazić w biernym trwaniu mocy Bożej miłości¹¹⁷. Ma wtedy świadomość, że to, co się w nim i z nim dzieje, nie jest powodowane działaniem innych „stworzeń” (z natury swej przygodnych), lecz łaską Boga, *odłączając* powoli ludzkiego ducha od jego subiektywności, od egoistycznego „bycia dla” siebie. Następuje tu więc droga wewnętrznego kształtowania ludzkiego ducha powodowana istnieniem w nim Boga. W następstwie tego wszystkiego, człowiek staje się niczym plastyczna *matryca* obrazu Boga – *matryca* wciąż kształtowana i przemieniana¹¹⁸.

4. Relacyjny charakter doświadczenia mistycznego

Człowiek-osoba jako istota żyjąca w realnych i dynamicznych relacjach osobowo-osobowych dąży do „Ty” transcendentnego, rozumianego jako najwyższa wartość. Człowiek zdolny jest do nawiązywania, utrzymywania oraz ponawiania z drugą osobą wielorakich relacji. Relacje ludzkie mogą więc być ujęte w sposób różnie rozumianego przedmiotu relacji osobowych. Można rozpatrywać je w aspekcie zarówno poznawczym, jak i ontycznym. Racją, podstawą relacji osobowo-osobowej, jaką jest relacja: człowiek – Absolut jest konieczna relacja przyczynowo-skutkowa. W każdej relacji można wyróżnić trzy elementy: 1) podmiot relacji, 2) to, czemu podmiot jest przyporządkowany oraz 3) motyw relacji, dla której zaistniało samo to przyporządkowanie¹¹⁹.

Analiza tego typu relacji przekonuje, że podstawową epistemiczną trudność sprawia poznanie drugiego członu tejże relacji. Zwykle w relacjach korelaty poznawane są równocześnie, ponieważ nie jest możliwe oderwanie w poznaniu jednego korelatu od drugiego. Wszakże w odniesieniu do poznania Boga nie jest już to sprawa tak oczywista. Dlatego też Z.J. Zdybicka w interpretacji faktu religijnego podkreśla, że należy tu zwrócić uwagę na istotę świadomości religij-

¹¹⁷ Por. tamże, s. 113.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 112.

¹¹⁹ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 271-273.

nej, tj. realnego uznania istnienia Boga¹²⁰. Problem afirmacji realnego istnienia oraz poznanie natury drugiego członu relacji jest ciągle aktualny i dyskutowany. Mamy tu na uwadze drugi człon relacji, jakim w tym wypadku jest Bóg. Jak sądzi Autorka pracy *Człowiek i religia*, możemy tutaj pójść drogą filozofii bytu, czyli jego realizmu, poszukując w ten sposób czynników ontycznych, uniesprzeczniających, istniejących w relacjach osoby ludzkiej jako podmiotu relacji oraz Osoby transcendentnego Boga¹²¹.

Poznaniu struktury wewnątrzbytowej i wzajemnych związków ontycznych towarzyszy zaistnienie relacji przyczynowo-skutkowych. Rozważając ontyczną strukturę otaczających nas bytów, dochodzimy bowiem do wniosku, że jeśli byty istnieją jako ograniczone (przygodne), to są niesamoistne (niekonieczne). Skoro byty realnie istnieją, więc istnieje również samoistna przyczyna sprawcza ich istnienia. Pomiędzy przyczyną sprawczą, jaką jest Bóg, a człowiekiem zachodzi więc relacja sprawczości. Relacja ta nie jest jednak przyczyną powstawania bezpośredniego poznania Boga. Bóg jest samoistnym istnieniem, bytem w swej istocie prostym, absolutnym i osobowym. Jest zatem przyczyną sprawczą bytów nieabsolutnych, przygodnych¹²².

W interesującym nas obszarze badań oznacza to, że Bóg kontaktuje się z człowiekiem osobowo, przez co znajduje się w istocie człowieka „cały” na sposób bytu. Tak tworzy się relacja osobowego spotkania mistycznego Boga i człowieka. Doświadczenie Jego obecności nie wyraża się w pojęciach, ani w skutkach, lecz właśnie w samej transcendentnej obecności, jakiej doświadczają w sobie mistycy. Tę rzeczywistość uświadamia się przez pracę intelektu, ponieważ mistyk wie i ma świadomość obecności Boga, który jest bytem duchowym. Bóg daje się człowiekowi *doznać* w jego duchowych władzach poznawczych, w swoistym doświadczeniu obecności, w świadomym doznaniu relacji, która zachodzi między człowiekiem a Bogiem. Naturalnie,

¹²⁰ Por. tamże, s. 274. Chodzi tu o afirmację istnienia Boga i afirmację prawd związanych z religijnością, która ubogaca się w miarę poznawania samego Boga.

¹²¹ Zob. J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu. Racja realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009, s. 336. 379. 398.

¹²² Zob. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 121-125.

nie należy mylić tej relacji z innymi relacjami. Odróżnić tu bowiem należy doświadczenie mistyczne od przyczynowania sprawczego, złudzeń, czy „zwykłego” życia religijnego. Nie możemy uznać mistycznego doświadczenia Boga za doznanie euforii, czy samą tylko myśl albo uczucia piękna, czy nawet miłości, bo to wszystko nie jest Bogiem. Mogą to być tylko subiektywne odczucia, czy skutki przeżyć, ale w nich nie przeżywamy obecności samego Boga¹²³.

Rzeczona tutaj relacja osobowo-osobowa sama w sobie nie jest bytem samodzielnym. Jest czymś, co dzieje się między bytami osobowymi, w tym przypadku pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Skoro tak, to czy można mieć pewność, iż relacje pomiędzy człowiekiem a Bogiem są realne? Z.J. Zdybicka stwierdza, że filozofia religii, dysponując odpowiednimi narzędziami poznawczymi, dąży do uzasadnienia tezy o realności tychże relacji. Istotą badań jest przyjrzenie się drugiemu członowi relacji tj. przedmiotowi poznania, z którym podmiot ludzki wchodzi w kontakt. Przedmiot ten jednak nie jest dany poznawczo wprost. Filozofia religii w powiązaniu z teorią bytu w swoim realistycznym podejściu może rozstrzygnąć, czy w istnieniu członów relacji zachodzi stan realny, świadomy, możliwy w związkach międzybytowych. Przez analizę przeżyć religijnych zauważyć można, że skierowane są one na przedmiot relacji – „Ty”, wskazując jednocześnie ontyczne czynniki podmiotowe i przedmiotowe wyjaśniające podstawę relacji istnienia osobowego Absolutu¹²⁴.

Biorąc pod uwagę fakt, iż wszystko cokolwiek istnieje, istnieje na mocy partycypacji transcendentalnej w istnieniu osobowego Boga, tak też człowiek jako osoba realizuje się w relacjach z Nim, jak i w kontaktach z innymi osobami ludzkimi¹²⁵. Człowiek ontycznie zależny od Absolutu, z otwartością na drugie „ty” w dynamice swojego rozwoju, realizuje życie osobowe z innymi

¹²³ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 18.

¹²⁴ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 110. Zdybicka zauważa tutaj, iż „ogromnie ważna jest sprawa istnienia i natury drugiego członu relacji”, tzn. czy przedmiot ten nie jest – jak określa – „hipostazowaną abstrakcją cech ludzkich”. Suponowane tu poznanie ma zatem charakter „klasycznie prawdziwościowy oraz koniecznościowy”.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 307.

bytami, dążąc do osiągnięcia najwyższej pełni doskonalącej podmiot w kontekście nawiązania relacji z osobowym Bogiem¹²⁶.

Całkowita i konieczna zależność człowieka od Boga wyraża się od strony podmiotu jego aktywnością religijną doskonalącą całą osobę. Dzieje się to nie tylko w aspekcie poznawczym, lecz przede wszystkim rozwija sferę duchową człowieka, przez co ciągle podlega aktualizacji we wszystkich dziedzinach działania oraz istnienia. Osobowe „przejście” z możliwości do aktu, czyli świadoma i dobrowolna aktualizacja potencjalnego odniesienia, wytworzona przez aktywność religijną człowieka, nie jest tylko jego dziełem. Czynny udział bierze tutaj również sam Bóg jako autor „ludzkiej natury”. Należy zatem pamiętać o tym, że choć dynamika działań zachodzi w obu członach relacji, to doskonalili się tu sam podmiot, cała integralnie pojmowana ludzka osobowość¹²⁷. Dlatego też, opierając się na świadectwach mistyków, M. Gogacz zauważa, że dla uniknięcia pomyłek konieczne jest ustalenie, czy nawiązana relacja istnieje pomiędzy realnym człowiekiem i realnym osobowym Bogiem. W celu uzyskania takiej informacji należy przeanalizować to, w jaki sposób w opisie tej relacji sami mistycy ujmują Boga, a w jaki człowieka? Czy jest to w konsekwencji realna relacja do Osoby Boga, czy też tylko do samego siebie jako jakiś typ relacji niezwrótnej¹²⁸.

W tle przedstawionych wyżej analiz można zauważyć, jak przebiega dana relacja doświadczenia mistycznego, a zatem dostrzec jej charakter i funkcje przyjętych wartości. Ustalenia te winny dotyczyć tak koncepcji Boga, jak i człowieka. Bóg daje się tutaj *ujmować* jako *doświadczany-obecny* w człowieku przedmiot przeżycia. Dzieje się to wszystko realnie, ponieważ człowiek

¹²⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 386-388. Mówi tu Krąpiec szerzej o otwartości osoby ludzkiej na skierowanie ku Absolutowi – „Ty” transcendentnemu w perspektywie ogólnobytowej, wyjaśniającej pojawienie się faktu religijnego człowieka.

¹²⁷ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 310. W teologii katolickiej – jak wyjaśnia Autorka – to działanie Boga w konstytuowaniu więzi religijnej pomiędzy Bogiem a człowiekiem określa się jako opatrność, specjalne działanie, dary Ducha Świętego, łaskę uświęcającą i uczynkową przygotowującą do całkowitego zjednoczenia z Bogiem.

¹²⁸ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 19-20. Koncepcji Boga jest wiele i różnie są one postrzegane w warunkach danej kultury, religii, czy światopoglądu. Np. panteistyczna koncepcja Boga jako „całości” kosmosu, albo niechrześcijańska wersja neoplatonizmu. Por. również S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, Warszawa 2000, s. 106.

i jego przeżycia są realne. Opis i wypowiedzenie przeżywanego spotkania z Bogiem we wnętrzu człowieka daje nam więc rozumienie tego, jak mistyk postrzega fakt, kim jest Bóg, a kim jest człowiek i czy to doświadczenie jest przeżyciem mistycznym, czy jedynie złudzeniem.

Odkrywając relacyjny aspekt doświadczenia mistycznego należy zauważyć, że myślenie człowieka jest albo refleksyjne, albo spontaniczne. W myśleniu spontanicznym ujmowane są relacje bez żadnej analizy co do przedmiotu poznawanego, którym może być zarówno jeden z bytów, jak i całość otaczającego kosmosu. Poznawcze wrażenie „wejścia” w bezmiar kosmosu może sprawiać radość, dawać poczucie szczęścia, stając się celem jego możliwości. Konceptje swoistego rozproszenia się w całości kosmosu, stając się jego częścią, głoszą – jak już mówiliśmy – filozofie Wschodu oraz filozofie o charakterze panteistycznym. W tych poglądach *bogiem* jest sam świat i to, co z nim jest związane, a więc nie jest on osobą, ale otaczającą człowieka naturą. To zetknięcie człowieka z kosmosem rozumianym jako *bóstwo* może być również postrzeganiem zetknięciem mistycznym i jako takie jest osiągalne, stanowiąc swoistą tożsamość z *bóstwem*. Nie jest to jednak doświadczenie relacji między osobami, ponieważ człowiek nie ma świadomości tego, czego doświadcza, czy są to siły kosmosu, natury czy Boga. Wynika stąd, że doświadczenie mistyczne jako doświadczenie osobowej relacji wobec Boga, należy wyjaśniać zawsze z pozycji koncepcji Boga realnego i osobowego¹²⁹.

Odpowiednio, myślenie refleksyjne, bazujące na pojęciach i sądach, wprowadza w myślenie spontaniczne argumentację, stając się pełniejszą o analizę podmiotu relacji. Bóg jawi się tu jako Osoba, Byt Pierwszy, Przyczyna świata, Samoistne istnienie. W tym obszarze refleksji doświadczenie mistyczne jest relacją między osobami. Jest doświadczeniem Osoby Boga. Takie „spotkanie” będące bezpośrednim zetknięciem mistyka z Osobą Boga wymaga wolności decyzji – zarówno Boga, jak i człowieka. Z tą jednak różnicą, że takiego spotkania nie może zorganizować ani zaplanować człowiek; tu decyzję

¹²⁹ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 21.

zawsze podejmuje Bóg. Człowiek może ją przyjąć albo odrzucić. Nie może nawet tego pragnąć, ponieważ wtedy kwestionowałby swoją ułomną ludzką naturę¹³⁰. Istniejąc na mocy uczestnictwa w Osobie transcendentnej, człowiek ma zdolność i potrzebę nawiązania relacji z Bogiem, jak określa to Z.J. Zdybicka – „wejścia z Nim w unię psychiczną i moralną”. Tak więc człowiek ontycznie zależny od Boga, w swej naturze osobowej wpisane ma zdolności i dyspozycje czyniące go nie tylko bytem społecznym, ale również moralnym i religijnym¹³¹.

W osobowej naturze człowieka należy zatem szukać podstaw wiary religijnej, pojawienia się faktu religii, zdolności do myślenia, przeżywania relacji, zarówno przez obecność fizyczną innych osób, jak również poprzez słowo. Człowiek odcięty od innych bytów osobowych nie mógłby doświadczać relacji, tworzyć osobowych aktów poznania, a więc rozwijać w pełni życia osobowego. Życie religijną wiarą zatem jest pewną informacją na temat relacji obecności Boga w nim. Konsekwentnie, sam proces doświadczenia mistycznego widziany jest w realnych relacjach człowieka względem Boga. Relacyjny charakter tego doświadczenia jest warunkowany ograniczeniem władz poznawczych człowieka, jego intuicją i sposobem myślenia¹³².

Samo zatem doświadczenie mistyczne w jego właściwym rozumieniu musi opierać się na fakcie istnienia życia mistycznego, tzn. nie można rozpatrywać go abstrakcyjnie, bez uznania i przyjęcia tego, co je powoduje, podtrzymuje i ożywia, a zatem – w kontekście chrześcijaństwa – w oderwaniu od relacji z Misterium Jezusa Chrystusa¹³³. Relacja ta wymaga od człowieka stanięcia w całej prawdzie przed Bogiem – Bogiem w Trójcy Świętej. Doświadczenie mistyczne, aby było autentyczne, musi istnieć w Osobie Chrystusa, który dzięki tajemnicy Wcielenia uobecnia osobową relację z Bogiem Ojcem. Relacja ta stanowi centralny fenomen mistyki chrześcijańskiej. Jezus Chrystus jest jedyną „drogą do Ojca”. Bez Niego człowiek nie może dojść do osobowej mądrości.

¹³⁰ Por. tamże, s. 26-27.

¹³¹ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 306.

¹³² Por. M. Gogacz, *Filozoficzne*, s. 28.

¹³³ Por. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, s. 13.

Warto dodać, że tego typu relacja osobowa: Bóg (Osoby Boskie) – człowiek, występuje wyłącznie w chrześcijaństwie¹³⁴.

W tym obszarze refleksji człowiek jest pojmowany jako istota powołana do życia w Bogu, w zjednoczeniu przekształcającym jego wnętrze przez rzeczywistości i nieustanny rozwój życia duchowego. Relacje osobowe Bóg – człowiek, w perspektywie mistycznej, zaczynają się na modlitwie, w której „wyjściowe” ludzkie „ja” zwraca się do boskiego „Ty”. Reflektując przeżycia mistyków można dostrzec, że właśnie życie religijne, wierna modlitwa prowadziła ich drogą wewnętrznej przemiany w miłości Boga. Ciągła, wewnętrzna praca nad sobą jest tutaj rozumiana jako proces szczególnego poznania własnego wnętrza przez danie rozumowi przyzwolenia pragnienia poznania Boga. Tylko człowiek jako osoba – byt rozumny, wolny i świadomy, zdolny jest do podejmowania decyzji i tylko jako taki może być bytem modlącym się, zdolnym do nawiązania relacji z Bogiem. Przeżycia religijne nie realizują się mocą samych tylko praw natury. Będąc bytem moralnym, człowiek rozwija je w płaszczyźnie życia duchowo-moralnego. Stąd też Z.J. Zdybicka tłumaczy zagadnienie osobowego życia duchowego jako drogi „powrotu” do Boga na mocy indywidualnej decyzji człowieka. Decyzje te, uwidocznione w aktach moralnych tworzą życie religijne. Bóg jest ostatecznym uzasadnieniem aktów ludzkich w porządku moralnym, gdzie najwyższą wartością jest dobro. Proces dążenia do Boga rozpoczynający się życiem modlitwy, kierowanie się miłością nie jest w człowieku jakimś stanem statycznym, ale *ruchem* w Jego kierunku, dążeniem do doskonałości, wyzbyciem się tego wszystkiego, co stanowi przeszkodę na tej drodze¹³⁵. Doskonałość zatem określa Akwinata jako świętość polegającą na połączeniu człowieka z Bogiem, która domaga się pewnej powszechności, wyeliminowania aktów przeciwnych miłości doskonałej. Takim aktem przeciwnym może być nieoczyszczona jeszcze sfera zmysłowa człowieka przejawiająca się w szukaniu radości wyłącznie w rzeczach doczesnych. Aktywność religijna człowieka

¹³⁴ Zob. tamże, s. 17-19.

¹³⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 308. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, Roma 1934, III, 47, [w:] *Dzieła*, tłum. P. Bełch. Londyn 1974-1986 („umysł, który widzi Boską substancję, musi być całkowicie uwolniony od zmysłów cielesnych”).

przez modlitwę, doskonalenie własnej osobowości prowadzi do poznania Miłości, jaką jest Bóg i sprawia, że relacje te stają się żywe i są zdolne wytrzymać każdą próbę. W zjednoczeniu z Bogiem przez miłość człowiek w ziemskim życiu aktualizuje swoją ludzką potencjalność, realizując w ten sposób najdoskonalszą możliwość tj. zdolność poznania i miłowania Najdoskonalszej Osoby¹³⁶.

Z uwag tych wynika, że miłość jest relacją-więzią, która łączy dwie osoby. Jej źródłem jest realne ich istnienie, a nie zwykła decyzja, czy poznanie. Aby miłość była wzajemna (relacyjna właśnie), człowiek musi uruchomić swoje myślenie, zaangażowanie, musi widzieć potrzebę więzi, a w konsekwencji umieć ją chronić. Miłość względem Boga ma zawsze postać *amor*¹³⁷ i w ten sposób rozumiana, poszerza naturalną zdolność miłowania i podnosi ją tak, że może ona rozpoznać nowe przymioty w Bogu i do nich konsekwentnie dążyć¹³⁸.

Dodajmy tutaj, iż mówiąc o miłości, wierze i nadziei w relacjach „istnieniowych” M. Gogacz wskazuje na rolę Jezusa Chrystusa, który „przez swe Wcielenie realnie związał w sobie miłość Boga do człowieka”¹³⁹. To właśnie On przystosował ją do możliwości poznawczych człowieka, a przez Odkupienie połączył ludzką miłość z Bogiem Ojcem. Tym, kto tworzy, podtrzymuje i rozwija ten związek miłości jest Duch Święty. Dlatego też św. Jan od Krzyża w swej *Pieśni Duchowej* (53,1) pisze, że człowiek, jego „serce nie zadawała się czymś niższym od Boga”, więc należy Go szukać i znaleźć¹⁴⁰. Zapraszając człowieka do zaszczytu obcowania ze sobą, Bóg stawia przed człowiekiem niezwykle zadanie, aby ten w odpowiedzi „wszedł w siebie”, otworzył się na

¹³⁶ Por. STh II-II, 184, 1 c. Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 312-313. Z.J. Zdybicka wyjaśnia, iż doskonałość, świętość należy rozumieć przez doskonałość absolutną, domagającą się uniwersalności zawierającej w sobie zarówno moment negatywny, czyli uwolnienie i oczyszczenie, jak i moment pozytywny, zmierzający do aktualizacji ludzkiej zdolności poznania i miłowania Boga oraz osób partycypujących w „Ty” transcendentnym. Przytacza tu opinię św. Tomasza, który nazywa człowieka „bogiem przez partycypację”, co oznacza, że człowiek może natychmiast być świętym o tyle, o ile złączy się z Bogiem i uczestniczyć będzie w Jego świętości.

¹³⁷ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 120.

¹³⁸ Por. F. Courth, *Bóg trójjedyniej miłości*, Poznań 1997, s. 231.

¹³⁹ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 122-123 („Poznanie i decyzja należą do czynności istotowych człowieka, natomiast miłość, wiara, nadzieja są realnymi relacjami *istnieniowymi*); por. F.R. Salvador, *Święty*, s. 496-500.

¹⁴⁰ Zob. tamże, s. 434.

Niego, oddając się Mu całkowicie. Przez wiarę religijną więc człowiek może oczyścić się z tego wszystkiego co zmysłowe, wewnątrznie się wyciszyć i przygotować się do „boskiego zjednoczenia”¹⁴¹.

Wypływa stąd wniosek, iż Bóg, który jest osobową Miłością, pragnie zjednoczenia z człowiekiem. Jednak do zjednoczenia z Nim, intelekt ludzki musi się przygotować poprzez oczyszczenie, „ogołocenie” i uwolnienie od wszystkiego, co zmysłowe oraz tego, co może poznać tylko swoim naturalnym intelektem. Proces oczyszczenia jest wynikiem pracy nad sobą porządkującym zmysły i uczucia. Przebiega on w czterech fazach, poczynając od czynnego oczyszczenia zmysłów. Następnie występuje biernie oczyszczenie, gdzie dopełnieniem są dary Ducha Świętego. Po nim dopiero następuje czynne oczyszczenie władz wyższych, to jest rozumu i woli. W biernym oczyszczeniu ducha inicjatywa leży po stronie Boga. W tym procesie staje się On jakby „nieobecny” w życiu mistyka, nie zaspakaja jego zmysłów, pragnień, nie wzbudza zainteresowania, „milczy”¹⁴². Następstwem tego procesu jest oczyszczenie biernie człowieka dokonane przez Boga. Następuje tzw. pierwsze nawrócenie, które sprawia, że wiara się pogłębia, umacniają się cnoty wlane i nabyte. Wchodząc w głębszy proces oczyszczania, droga wiary staje się jakby oświecona, utrwala się łaska darów Ducha Świętego. Trwanie na modlitwie oczyszcza tym samym intelekt i wolę i tak kończy się bierna „noc duszy”. Mistrz pragnie już tylko jednego – obecności Boga, „widzenia” Go. Droga ta prowadzi do doskonałości chrześcijańskiej, której celem jest zjednoczenie mistyczne duszy z Bogiem¹⁴³. Jest ono skutkiem świadomego wyboru, głębokiego życia religijnego, przesiąknięcia duszy miłością Boga. Św. Jan od Krzyża twierdzi w tym kontekście, że dusza całkowicie przekształca się w „Umiłowanego”. Następuje miłosne zjednoczenie, przebóstwienie duszy więzami miłości.

¹⁴¹ Por. PD 6, 6; por. F.R. Salvador, *Święty*, s. 434.

¹⁴² Zob. tamże, s. 435. Por. PD 12,4; 1,10; por. DGK II, 9.1 („Im większą dusza posiada wiarę, tym ściślej jednoczy się z Bogiem”).

¹⁴³ Por. F.R. Salvador, *Święty*, s. 504. Św. Jan od Krzyża słowo *zjednoczenie* zastępuje wyrażeniem *noc*, pisząc w DGK 1, 1, 1: „osoby duchowe nazywają je oczyszczeniem duszy: my zaś tu nazywamy je nocami” (cyt. za: F.R. Salvador, *Święty*, s. 506, przypis 2).

Bóg i człowiek stanowią jedno na zasadzie jednej miłości, ale nie jedności bytu¹⁴⁴.

Odsłaniająca się tu potrzeba współobecności angażuje całą wolę i rozum. Mistyk cały staje się „modlitwą”. Dokonuje się coś niezwykłego – oddanie się w całkowite wzajemne posiadanie, zespolenie duszy z Oblubieńcem¹⁴⁵. Upodobnienie się do Chrystusa, zjednoczenie duszy z Nim, przemienia się w zjednoczenie z Ojcem w tchnieniu Ducha. Następuje swoista transformacja, przekształcenie wnętrza człowieka. Powstają nowe, nieznane dotąd relacje. Jest to działanie jednostronne, ponieważ to „Bóg przemienia człowieka, a człowiek przemienia się w Boga”. Charakterystycznymi cechami zjednoczenia są więc „podobieństwo”, „równość” i „dostosowanie” do przedmiotu miłości, jakim jest Bóg¹⁴⁶. Tak więc, mistyk dopuszczony jest przez Boga do uczestnictwa w bogactwie swego Misterium. Uczestnictwo w nim uświęca go, prowadzi do nawiązania osobowych relacji między nim a Bogiem. Cała istota doświadczenia mistycznego zawiera się właśnie w tej niezwykłej relacji, gdzie mistyk wchodzi w bezpośredni kontakt z Absolutem¹⁴⁷.

W poznaniu mistycznym należy zatem wskazać na trzy główne fazy, w których następują złożone procesy przeżyciowe człowieka. Pierwszą fazą jest kontakt z przedmiotem religijnego poznania tj. Bogiem. Następną jest przyjęcie aktywności przez podmiot. Po nich, gdy człowiek jest już przygotowany przez oczyszczenie zmysłowe, a następnie duchowe, następuje faza trzecia, faza „aktualizacji uświadomionej więzi z Bogiem”. Wszystkie więc

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 526. Por. PD 22, 3. „Obydwie strony oddają się sobie nawzajem, poprzez zupełne zawładnięcie jednej przez drugą, z pewnym dopełnieniem się miłosnego zjednoczenia [...], a nawet staje się Bogiem przez uczestnictwo w takim stopniu, w jakim jest to możliwe w tym życiu”. Najpełniej można dostrzec ten stan w chrześcijańskiej koncepcji miłości (zob. 1J 3, 16).

¹⁴⁵ Zob. F.R. Salvador, *Święty*, s. 528. Św. Jan od Krzyża nazywa Chrystusa „Oblubieńcem” lub „Umiłowanym”. Zażyłość tę sprawia zjednoczenie prowadzące do duchowego „małżeństwa”, gdzie dokonuje się połączenie dwóch natur, przez co natura boska udziela się naturze ludzkiej. Por. PD 22, 5

¹⁴⁶ Por. F.R. Salvador, *Święty*, s. 530 („Jan od Krzyża z równą siłą potwierdza całkowite przekształcenie duszy w Boga, a z drugiej strony nieskończoną odległość, dzielącą te dwa byty od siebie” – tamże). Zob. NC II, 13, 9.

¹⁴⁷ Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie*, s. 197; zob. J.W. Gogola, *Mistyka*, s. 14.

działania człowieka, a więc aktywność, motywacja oraz celowość odnoszą się do Boga jako racji wszelkich bytów. Będąc przeżyciem osobowym, wpływają one na życie człowieka, uruchamiając nowy obszar aktualizacji ludzkich potencjalności¹⁴⁸.

* * *

Szukając adekwatnego odczytania znaczenia mistyki rozpoczęliśmy ten rozdział od wskazania jej kluczowych aspektów stanowiących punkt wyjścia dla umiejscowienia jej we właściwej funkcji rozumienia poznania oraz doświadczenia mistycznego. Jako realne doświadczenie Osoby Boga wiąże się ono ściśle z tajemnicą stopniowego objawiania się Absolutu. Doświadczenie mistyczne, zarówno w aspekcie teologicznym, jak i filozoficznym, to odczytanie realnej obecności Boga, kontemplacja Jego Osoby, rozwój życia duchowego prowadzący następnie do nawiązania rzeczywistych relacji osobowych między Bogiem a człowiekiem i człowiekiem a Bogiem.

Inicjatywa tej niezwyklej, osobowej relacji leży zawsze „po stronie” Boga. To On, dając się poznać ludzkim władzom poznawczym, pozwala człowiekowi odkrywać prawdę o swej egzystencji¹⁴⁹. Poznanie nowego rodzaju przekracza dotąd osiągalny próg możliwości doświadczenia obecności Boga w życiu człowieka. Wejście w głąb prawdy dotąd niedostępnej łączy w sobie nowe możliwości poznawcze. Nabywana szczególnego rodzaju wiedza uwolniona zostaje od wyobrażeń zewnętrznych, a skupia się na prawdzie poznawczej danej przez samego Boga. Poznanie ludzkie jako jednostronne, nie jest pełne, a zatem ciągle domaga się aktualizacji, tak życiowych wyborów (aktów natury wolitywnej), jak również kształtowania osobowości. Poznanie to łączy się ściśle z zaistnieniem relacji osobowych, będących nieodzowną składową do-

¹⁴⁸ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 374.

¹⁴⁹ Na przykładzie rozumienia doświadczenia mistycznego przez Gerde Walther, J. Machnacz zauważa: „Osobowe spotkanie człowieka z Bogiem jest *obustronnym* wysiłkiem człowieka i Boga, inicjatywa jest jednak zawsze po stronie Boga. Na nic się zdają jednostronne zmagania. Człowiek nic nie jest w stanie zrobić, aby przeżyć istnienie osobowego Boga, jeśli Ten na to nie zezwoli”. I dodaje: „Osobowy Bóg jest *poza zasięgiem* mocy człowieka”. Tenże, *Człowiek – Wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Wrocław 2012, s. 171-172.

świadczona mistyczna. Jako indywidualna droga człowieka wyznacza ono własne wymagania w zależności od wolnych jego wyborów.

Wnioskiem końcowym jest tutaj zatem postulat ujmowania dalszych analiz w obszarze antropologii doświadczenia mistycznego z wyakcentowaniem aktów intelektualnych i wolitywnych osoby ludzkiej jako płaszczyzny odsłaniania osobowych więzi, jakie zachodzą pomiędzy Osobą Boga a osobą człowieka.

Rozdział drugi

OSOBLIWOŚĆ AKTÓW POZNANIA MISTYCZNEGO

Problematyka Boga, filozoficzne zagadnienie Jego istnienia jako przedmiotu ludzkiego doświadczenia obecne jest w różnych nurtach filozoficznych oraz w kontekście rozmaitych kultur. Człowiek w realizowaniu własnej tożsamości zawsze poszukiwał punktów odniesienia, ideałów mogących wskazać mu drogę prowadzącą do tajemnicy poznania Boga. Dzięki swemu życiu duchowemu, poznaniu intelektualnemu zdolny jest on do przeżywania świadomych relacji, zarówno w sferze ciała, jak i ducha. Zdolności poznawcze zawierają w sobie również sferę przeżyć i doświadczeń, dzięki którym człowiek *wchodzi* w transcendencję i osobowy kontakt z Bogiem. Przez poznanie i doświadczenie relacji z Nim nabywa szczególnego rodzaju wiedzy określanej poznaniami mistycznym.

W niniejszym rozdziale chcemy przyjrzeć się życiu świętej siostry Faustyny Kowalskiej, jej drodze duchowej prowadzącej ją do doświadczenia mistycznego poznania Boga. Otwarcie na prawdę zaczyna ona od poszukiwania drogi realizacji powołania, przez co też nawiązuje niezwykłą relację osobową z Bogiem. Mamy tu do dyspozycji spisany przez nią w formie pamiętnika *Dzienniczek*, stanowiący swoistą autobiografię oraz *Listy*, będące jej prywatną korespondencją. *Dzienniczek* obejmujący sześć zeszytów, różnych notatek, które zostały zebrane i wydane jako *Dzienniczek Sługi Bożej S.M. Faustyny Kowalskiej, Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*¹⁵⁰, siostra

¹⁵⁰ S. Nowak, *Duchowość Siostry Faustyny Kowalskiej w świetle jej pism*, [w:] *Mistyka chrześcijańska*, s. 90. Struktura *Dzienniczka*: 6 brulionów w rękopisie: I – 210 stron, II – 229, III – 66, IV – 60, V – 156, VI – 143; w maszynopisie 522 strony. S. Faustyna na okładce poszczególnych brulionów podaje jeszcze tytuły. Zob. [hasło:] *Faustyna Kowalska*, [w:]

Faustyna zaczęła spisywać w 1934 roku¹⁵¹, a więc na cztery lata przed śmiercią. Jej *Listy* są drugim, obok wspomnianego *Dzienniczka*, ważnym dla badacza mistyki źródłem poznania rozwoju jej życia duchowego. W *Listach* zawarta jest również korespondencja, jaką prowadziła s. Faustyna z bł. ks. Michałem Sopoćko – jej kierownikiem duchowym, jak też korespondencja prowadzona z siostrami zakonnymi oraz z rodziną.

1. Realizm duchowej otwartości na prawdę

Jak już było to zasygnalizowane w pierwszym paragrafie poprzedniego rozdziału we współczesnej, postmodernistycznej kulturze zatracane są utrwalone tradycyjnie systemy wartości, postrzegane jako coś, co determinuje człowieka i ogranicza jego pełne bycie w świecie¹⁵². Szukanie odpowiedzi na pytanie o sens życia w warunkach religijnej wiary w Boga staje się niejednokrotnie niewygodne. Stając się zjawiskiem społecznym wytworzonym przez współczesne, określane jako *ponowoczesne* społeczeństwo, postmodernizm ustala swoje własne wartości oraz narzuca je kreowanej przez siebie kulturze¹⁵³. Konstruuje zatem różne wartości, jak też sens prawdy, współczesny człowiek sprowadza je do ciągłej, zmiennej kondycji. Wiąże się to ściśle z ukazaniem działań moralnych, zachowania się woli w perspektywie aktów

Wikipedia.org. Czytamy tam: „Oprócz *Dzienniczka* Faustyna zostawiła również listy i kartki okolicznościowe. Zachowało się 45 listów wysłanych m.in. do spowiedników, przełożonych generalnych i przyjaciół. W Archiwum Zgromadzenia znajduje się również kilka listów skierowanych do rodziny, obrazki z dedykacjami dla rodziców oraz kartki z wierszowanymi życzeniami dla m. Ireny Krzyżanowskiej i innych sióstr. W książce *Listy św. Siostry Faustyny* zostały opublikowane listy ks. Michała Sopoćki do Siostry Faustyny. Ukazują one etapy dążenia do realizacji misji powierzonej świętej, a także jej relacje międzyludzkie” (tamże).

¹⁵¹ S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 13. Pierwsze notatki Faustyna zrobiła już w nowicjacie, które później, pod wpływem wizji rzekomego anioła, zostały przez nią spalone. W 1933 r. na polecenie ks. M. Sopoćki zaczęła prowadzić aktualne notatki dotyczące jej życia wewnętrznego. Brak jest w nich porządku chronologicznego. Powody są różne – brak wykształcenia, tajemnica przed siostrami, pisanie dorywczo, wracanie do notatek, nanoszenie uwag i poprawek, nawroty choroby, pobyt w szpitalu itp.

¹⁵² Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2002, s. 387-391.

¹⁵³ Zob. szerzej: J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

decyzyjnych wyboru prawdy w warunkach życia religijnego człowieka. Tymczasem osoba ludzka, będąc podmiotem moralności w istniejących relacjach osobowych, opiera je we wzajemnym powiązaniu życia moralnego z prawdą i dobrem wspólnym¹⁵⁴.

Tymczasem rozumienie samej osoby oraz jej rozumnego – świadomego i celowego działania stanowi podstawowy przejaw dla norm moralnych będących celem wysiłków człowieka w różnych dziedzinach aktywności. Najwyraźniej przejawia się ono w realnej postaci w obszarze relacji osobowych. Człowiek szuka wciąż najwłaściwszej drogi dotarcia do prawdy. Poszukuje zrozumiałego dla siebie i własnej religii języka mówienia o Bogu. Szuka przekazu zrozumiałego, który przemawiałby nie tylko literą nauki, lecz dawałby także możliwość refleksji, uruchamiając tym samym wewnątrz człowieka w jego egzystencjalnych pytaniach o cel istnienia. Takimi wiodącymi językami przekazu jest, jak się wydaje, język profetyczny i język mistyki. Tak więc, w swoim życiu religijnym osoba pragnie mocnego fundamentu doświadczenia życia wewnętrzznego. Doświadczenia tego typu nie dostarcza jej jednak żadna technika, czy też łatwo dostępne, lansowane duchowości różnych kultur. Odnajduje je natomiast w języku i świadectwie mistyków, w ich przekazie doświadczenia relacji z osobowym Bogiem¹⁵⁵.

Naturalna, osobowa otwartość na prawdę każe wciąż pytać o jej fundamentalne rozumienie. Dlatego też, w tradycji filozoficznej możemy odszukać wiele różnych jej określeń. Analizowania tego, czym ona jest w odniesieniu do pojęcia bytu w jego strukturze transcendentnej podjął się św. Tomasz z Akwinu¹⁵⁶. Stwierdził on, że prawda transcendentna, czyli prawda w sen-

¹⁵⁴ A. Andrzejuk, *Prawda o dobru, problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 265-266. Autor ten akcentuje tu rolę sumienia w życiu moralnym człowieka. W myśli św. Tomasza z Akwinu jest ono świadectwem o ludzkim postępowaniu. Por. STh I-II, 57, 2c.

¹⁵⁵ Por. J.A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki*, s. 99. Por. T. Płużański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989.

¹⁵⁶ Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 274-276. Prawda-byt, byt-dobro – wyjaśnia Milcarek za myślą Akwinaty (STh I, 16, 1): „W pewnym sensie mamy tu sytuację odwrotną: o ile dobro jest najpierw w rzeczy (pożądaney), a dopiero w niej przechodzi na pożądanie – o tyle prawda jest najpierw i przede wszystkim w intelekcie poznającego

się ontycznym oznacza zrównanie z nim samym. Prawda zatem przynależy do bytu. A zatem konsekwentnie, Prawdą ostateczną, Prawdą osobową (racją bytu, a więc i prawdy) jest Bóg¹⁵⁷.

W analizie struktury całej rzeczywistości, w świecie rzeczy przygodnych osoba ludzka, która w swej naturze składa się z rozumnej duszy oraz materialnego ciała, postrzegana jest zatem jako najdoskonalszy podmiot poznania. Stąd też, w naszej kulturze utarło się określanie człowieka jako duchowo-cieleśnego bytu jednostkowego¹⁵⁸, przejawiającego własne człowieczeństwo w wolności i rozumności. Zdolność do samodzielnego poznawania, jak i do samodzielnego podejmowania decyzji należy rozpatrywać także z pozycji faktu istnienia, bez którego nic nie jest realne – ani to co duchowe, ani to co materialne. Człowiek, psycho-somatyczny byt rozumny i wolny, wyposażony jest we własności kategoriałne i transcendentalne. Ze względu na swoje istnienie człowiek posiada własności transcendentalne jak jedność, odrębność, realność, natomiast z uwagi na swoją istotę człowiek posiada własności kategoriałne, wśród których rozróżniamy intelekt i wolę, doznawanie oraz działanie¹⁵⁹.

W przywołanych wyżej własnościach transcendentalnych człowieka, ze względu na powstające relacje ujawniające się w życiu osobowym, dostrzegamy więź i przyporządkowanie bytu jako istniejące realnie dobro, prawda oraz piękno. Transcendentalne aspekty bytu, ze względu na działanie poznawczo-wolitywne, określane są jako transcendentalia relacyjne¹⁶⁰. Tak więc,

(dostosowującym się do rzeczy poznawanej), a dopiero z niej przechodzi na rzecz poznawaną, skoro prawdę definiuje się jako „zgodność intelektu i rzeczy” (tamże s. 275-276).

¹⁵⁷ Zob. tamże, s. 264-269.

¹⁵⁸ Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 11. Gogacz przytacza tu tomistyczne ujęcie człowieka jako istniejącego bytu jednostkowego. Działania nie bytują bez człowieka jako podmiotu działań.

¹⁵⁹ Zob. tamże, s. 16-17.

¹⁶⁰ Zob. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2008, s. 128. Por. również: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, Warszawa 2008, s. 268-270. P. Milcarek, analizując myśl św. Tomasza zawartą w *Sumie Teologii* o transcendentaliach pisze: „transcendentalia są tożsame z bytem „co do rzeczy” – STh,1,5,1c (*secundum rem*), inaczej „co do substancji” (*secundum substantiam*) – STh,1,16, 3, ad 1, ale nie dodają do niego żadnej rzeczy, a różnią się od niego tylko treścią pojęciową (*secundum rationem tantum*) – STh 1,5,1c, której byt nie wyraża. [...], nie zawężają bytu do „jakiejs istoty lub natury” – STh 1,5, 3, ad 1, (jak w przypadku kategorii). „Skoro dobro, jedno i prawda przekraczają wszelkie kategorie, uznajemy je za zamienne z bytem – każdy byt jest

byt osobowy to byt rozumny, wolny; byt obdarzony poznaniem racjonalnym, świadomy siebie, jak i własnej moralności. Jako taki, zdolny jest zatem do poznania, jak i samoświadomej refleksji. Zdolny jest do nawiązywania głębokich więzi z innymi bytami, więzi opartych na miłości i wolnej woli. Zasygnalizowane więzi ujawniające się w życiu osobowym człowieka określane są również jako osobowa prawda, dobro i piękno. Naturalnie, poszukując odpowiedzi na pytanie o to, czym w swej istocie jest prawda, napotkamy na różne poznawcze trudności¹⁶¹.

Opierając się na kryterium prawdy, jakim jest ontyczna (przedmiotowa) oczywistość, mówi się zatem o prawdzie w sensie logicznym (epistemicznym), jak też w sensie bytowania, czyli o prawdzie ontycznej¹⁶². Byty pochodne są od intelektu, zatem dla ludzkiego poznania istotna jest prawda ontyczna, powodująca poznanie rzeczy w uzgodnieniu się bytu z rozumem-intelektem. Idąc tym tokiem rozumowania, należy odnieść się do „takiego bytu, który jest intelektem i od którego wszystko jest pochodne, tak jak przedmioty i dzieła ludzkie, będące same w sobie *inteligibilne*, w aspekcie tej inteligibilności są związane z ludzkim rozumem i od niego pochodne”¹⁶³. Prawda ontyczna jest więc tym, co konstytuuje byt jako prawdę. Jest relacją transcendentálną istniejącego bytu do intelektu Absolutu. Racjonalność bytowania prawdy leży zatem w strukturze poznawczo-wolitywnej człowieka, w pragnieniu dotarcia do Prawdy Absolutnej.

Powracając do charakterystyki samych ludzkich aktów poznawczych, należy zauważyć, iż pierwszym i zarazem niższym typem poznania jest poznanie zmysłowe. Jest ono poznaniem wstępnym, przygotowującym do poznania wyższego, umysłowego, co zasadniczo odróżnia człowieka od świata zwierząt. Świadomość poznawania i związana z nią pamięć, zmusza umysł

dobrem, jednym, prawdą” (także rzeczą) – tamże, s. 268). Kolejność wymienionych transcendentaliów nie jest bez znaczenia, wskazuje bowiem na naturalną kolejność ludzkiego poznania oraz kolejność pojawiania się w ludzkim intelekcie. Por. STh 1,16, 4, ad 2.

¹⁶¹ Zob. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie*, s. 128-129.

¹⁶² Por. A.B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 82-83.

¹⁶³ Zob. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie*, s. 131.

do działania w wymiarze, tak materialnym, jak i duchowym. Żyjąc w otaczającym go świecie, człowiek poznaje w porządku tak zmysłowym, jak i intelektualnym, w powiązaniu z przemianami organicznymi, nerwowymi, zmysłowymi. W akcie pojęciowego poznania i orzekania o treści rzeczywistości dostrzegamy również charakter niematerialnych struktur intelektu, tego co poznajemy¹⁶⁴.

Naturalna niematerialność aktów poznania świadczy o istnieniu duchowych władz człowieka. Są nimi rozum-intelekt oraz wola jako władza poznawcza dążąca do wyboru dobra-prawdy o tym, co poznaje. Dusza niematerialna działa przez ciało jako materię, mimo, że jej władze działania – wola i rozum są niematerialne. Proces działania jednak, jakim jest poznanie, nie następuje bez korelacji z ciałem i władzami cielesnymi. Wynika stąd konsekwentnie, że i relacje międzyosobowe opierają się na własnościach bytów, takich jak własność realności, własność prawdy i dobra. Własność prawdy kierowana miłością wyzwala w osobie ludzkiej potrzebę relacji przez miłość i wiarę z umiłowaną osobą, którą poznaje oraz swoiście wybiera¹⁶⁵.

Tak zatem, w podjętej tu problematyce rozumienia prawdy w zakresie możliwości ludzkiego działania ujawniają się pierwszoplanowo prawda, dobro i piękno jako akty decyzyjne motywów tegoż działania¹⁶⁶. Akty te wiążą się z osobową odpowiedzialnością, wyzwoleniem dobrowolnego pragnienia działania, szczególnie wobec relacji osobowych. Prawda, podobnie jak dobro, uznawana za wartość humanistyczną, stanowi podstawę aktualizacji potencjalności ludzkiego działania, a więc i wybór wartości. Prawda zatem jako kryterium i cel poznania wartości w odróżnieniu od tego, co niewartościowe, staje się fundamentalna w akcie sądenia stwierdzającego prawdziwość stanu rzeczy. Prawda poznawcza jest zatem wartością osobową angażującą wysiłek oraz działanie poznawcze człowieka, stanowiąc podstawę wobec wszelkiej dalszej działalności¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Por. tamże, s. 292-295.

¹⁶⁵ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 123.

¹⁶⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1992, s. 145-146.

¹⁶⁷ Zob. tamże, s. 148-149.

Dodajmy tutaj, że sama nazwa *realizm* wywodzi się z łac. *res* – *rzecz*, a zatem sam postulowany tu realizm poznawczy oznacza dosłownie – jak podkreśla to M.A. Krąpiec – „zgodność ludzkiego poznania z rzeczywistością” w porządku poznania, działania i wytwarzania. To właśnie te trzy obszary aktywności człowieka przez samopoznanie, działanie i tworzenie, pozwalają ukierunkować się na nieustanne dostrzeganie swej bytowej zależności od innych bytów, a szczególnie od Boga jako bytu pierwszego, uznając Go za fundament, ostateczną rację sensu życia, a więc i podejmowanych decyzji¹⁶⁸.

W świetle tych ustaleń należy skonstatować, że osoba ludzka posiada naturalną zdolność odczytywania prawdy, otwartości na nią, odróżniania tego, co jest prawdziwe od tego, co nim nie jest. Związane jest to z dążeniem człowieka do poznania istoty prawdy. Aktywność umysłu, nie tylko świadomość, skierowana jest ku prawdzie. Orzekanie o tym, co prawdziwe nie dokonuje się w świadomości człowieka, lecz w sądach¹⁶⁹. Prawda staje się udziałem świadomości poprzez funkcję refleksywną, warunkującą przeżywanie prawdziwości. Cały wysiłek człowieka, zdolność uzależniania woli i czynów od prawdy, stanowi podstawę transcendencji osoby, dynamicznego podporządkowania umysłu względem poznawanej prawdy¹⁷⁰.

Stąd też człowiek, spełniając jakiś czyn, dokonując wyboru wartości, spełnia siebie jako osobę otwartą na dobro w relacji do ujętej adekwatnie prawdy. Nie chodzi tu o jakąś abstrakcję prawdy, lecz przeżycie prawdziwości, czyli podmiotową pewność związaną z przyjęciem treści normatywnych przez ludzkie sumienie i nadanie im właściwej mocy normatywnej¹⁷¹. Weryfikacja norm dokonuje się więc w ludzkim sumieniu, dając pewność właściwego wyboru i prowadząc tym samym do przeżycia własnej słuszności. Słuszność – jak mówi w tym kontekście K. Wojtyła – jest siłą podmiotowego przekonania zintegrowaną z przeżyciem prawdziwości¹⁷².

¹⁶⁸ M.A. Krąpiec, *Realizm poznawczy*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 666.

¹⁶⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 193.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 194.

¹⁷¹ Por. tamże, s. 200.

¹⁷² Por. tamże, s. 201. Osobę K. Wojtyły – Jana Pawła II i jego dzieło jako mistyka ukazu-

W procesie osobowego kształtowania przeżycia prawdziwości wyborów jest więc sumienie nadające normom wewnętrzne, indywidualne przekonanie, iż osoba w swym działaniu jest wolna. Za tym przekonaniem idzie powinność równoznaczna z posłuszeństwem, powinność uznania normy o przekonaniu prawdziwości dobra. Tak więc, prawda jako rzeczywistość istniejąca od zawsze, będąc ciągle aktualną, może być również zawsze na nowo odkrywana. Fakt ciągłego odkrywania prawdy o niej samej ma ogromne znaczenie dla człowieka, który nie będąc pewnym, że jest „posiadaczem” prawdy, nie jest w stanie uchwycić aspektów jej uwarunkowań. Skoro tak, to również sam będąc podmiotem poznającym, odkrywać ją może na nowo. Ucząc się poznawczej pokory dochodzi do kryteriów prawdy w sobie, a tym samym relacji do prawdy obiektywnej¹⁷³.

Oznacza to więc, że człowiek podlega ciągłemu procesowi realizowania siebie jako osoby, kształtowania własnej prawdziwości w realnym byciu sobą. Praca nad odkrywaniem prawdy wewnętrznej ukierunkowuje na działania zmierzające do jej poznawania. Cała aktywność człowieka otwiera się na prawdę, miłość, wewnętrzną wolność, aby w końcu zaistnieć w byciu istotą prawdziwie ludzką. Jego duchowość wyraża się poprzez materię, przez co aktywność działań skierowana zostaje również na ducha. Przez działania duchowe, przede wszystkim w podejmowanych praktykach religijnych prowadzących do „uduchowienia” osoby, człowiek staje się bytem dla Boga, dla siebie i innych osób¹⁷⁴.

Osoba ludzka realizuje swoje specyficznie ludzkie cele poprzez ciągle dokonywane wybory, a więc także przez odrzucanie innych wartości, dotąd uznawanych za słuszne. Posiadając własną tożsamość oraz jedność osobową, odczuwa, poprzez sygnały docierające z otaczającej ją rzeczywistości, tożsamość społeczną, jak i wartości, którymi żyje otoczenie¹⁷⁵. Tak więc, będąc autentycz-

je Z.J. Zdybicka w swej pracy: *Jan Paweł II – filozof i mistrz*, Lublin 2009.

¹⁷³ Zob. J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu*, s. 213; por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 84.

¹⁷⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 392.

¹⁷⁵ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 52; por. E.K. Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*, Kraków 2012, s. 30.

nie sobą, otwiera się na prawdę o sobie i świecie, by stawać się coraz bardziej doskonałą, osiągając w efekcie pełnię osobowego dynamizmu. Zaistniała dojrzała integracja osobowości, której etapem szczególnym jest wejście w relację osobowego doświadczenia mistycznego doznawania Boga, staje się otwarciem duchowym na poznawanie Prawdy. Dlatego też, kształtowanie dojrzałej osobowości, to w istocie proces rozwoju duchowego, który człowiek, wyrażając pragnienie zbliżenia się do Boga, musi przejść. Na pytanie, od jakiego momentu życia możemy stwierdzić, iż proces ten postępuje i jakie skutki ze sobą niesie, postaramy się dać odpowiedź, analizując przesłanie św. Faustyny Kowalskiej.

W relacji życia i doświadczenia Autorki *Dzienniczka* można dostrzec, jak od najmłodszych lat kształtowana jest w domu rodzinnym jej wiara religijna. Praktyki religijne, przykład życia rodziców pomagają jej w pogłębianiu wiary, stawiania tego, co Boże na pierwszym planie egzystencjalnych dążeń¹⁷⁶. Wyrosła w duchu chrześcijańskich wartości religijnych, które przekazali jej rodzice, ludzie prości o głębokiej wierze. Helena¹⁷⁷ – bo tak miała na imię, była dzieckiem szczególnie lubianym, stawiana rodzeństwu za wzór gorliwości, posłuszeństwa i pracowitości. Jako dziecko czytała książki religijne dostępne w jej domu. Wychowana w trudnych warunkach, była realistką. Dlatego też wiedziała, że duchowe doznania, jakie miała w dzieciństwie nie były zwykłymi przywidzeniami¹⁷⁸.

Ważnym rysem jej życia była zawsze wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka – potrzeby natury materialnej oraz duchowej. Doświadczając na co dzień ubóstwa, żyjąc niejednokrotnie na skraju nędzy, umiała dostrzec ubogich oraz to, jak skutecznie przyjść im z pomocą. W wieku 16 lat opuściła dom rodzinny, udając się do miasta w poszukiwaniu pracy, aby w ten sposób pomóc

¹⁷⁶ J. Machniak, *Modlę się ciszą*, Kraków 2000, s. 5.

¹⁷⁷ Zob. E.K. Czackowska, *Siostra Faustyna*, s. 22-24. Jedna z dziesięciorga dzieci Mariana i Stanisława Kowalskich (dwoje z rodzeństwa zmarło w niemowlęctwie). Wzrastała w posłuszeństwie rodzicom, wierna modlitwie, pomagała w pracach domowych, gospodarstwie, również ciężko pracowała w polu. W jej rodzinie panowało przekonanie, iż każda praca wykonywana jest na chwałę Bożą.

¹⁷⁸ Zob. tamże, s. 26-27. Sztuki czytania nauczył ją jej ojciec. Uczyła się w szkole tylko trzy lata. Przekazywała też wiedzę innym dzieciom ucząc je pacierza i opowiadając żywoty świętych. Była chwalona przez nauczyciela (por. tamże).

rodzicom. Decyzja ta świadczyła o jej wrażliwości, naturalnej roztropności, jak też dojrzałej odwadze i empatii. Po rocznej pracy w mieście wróciła do domu, oznajmiając rodzicom o zamiarze wstąpienia do zakonu¹⁷⁹. Jak sama później wyznaje, bardzo wcześnie, bo mając siedem lat, usłyszała zaproszenie Boga do życia doskonałego (por. Dz. 7). W wieku 17 lat, wyjeżdżając już nieodwracalnie z domu, przejęła całkowitą odpowiedzialność za swoje życie. Mimo braku życiowego doświadczenia, młodego wieku, zmiany środowiska z wiejskiego na miejskie, wszystko to nie było dla niej barierą. Poczucie własnej wartości i godności dawało jej motywację do trwania w postawie posłuszeństwa, sumiennosci, uczciwości oraz pracowitości. Wiara oraz osobiste, duchowe bogactwo dawało jej siłę, jak i poczucie pewności w dokonywaniu adekwatnych wyborów¹⁸⁰.

Reflektując ten etap życia s. Faustyny, J. Machniak zwraca szczególną uwagę na aspekt wiary religijnej w życiu, podkreślając jej zdolność całkowitego zaufania Bogu. Wiara polega na ciągłym pogłębianiu prawdy o obecności Boga w życiu człowieka. Świadomość tej prawdy, jak i pogłębianie ciągle pokora w życiu naszej Świętej prowadziły ją do przyjęcia woli Bożej, czyli definitywnego pójścia za Jego głosem (por. Dz. 9). Prawda, że Bóg nigdy nie opuszcza człowieka powodowała najpierw w jej świadomości prosty akt przyjęcia autorytetu Boga, aby dalej pójść wyznaczoną przez Niego drogą. Decyzja woli, przyjęcia niepewności losu i lęk, jaki temu towarzyszył (zob. Dz. 9-11) możliwe były właśnie dzięki wierze rozumianej jako realna odpowiedź dawana Bogu. Świadomie więc pragnęła zgłębić i poznać Boga, w którego wierzyła i do którego nieustannie się modliła¹⁸¹.

Modlitwa, trwanie w obecności Boga (adoracja, kontemplacja), ujawnia charakter duchowego działania człowieka. Biblijna „izdebka” (Mt 6,6), jak nazwane jest miejsce modlitwy, do której należy wejść, aby tam w ciszy wnętrza spotkać Boga, jest rozumiana w sensie mistycznym, jako „głębia rozumu”, „tajemnica duszy”¹⁸². A zatem, odwracanie się od wartości zmysłowych, a kie-

¹⁷⁹ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 142.

¹⁸⁰ Zob. tamże, s. 145.

¹⁸¹ Zob. J. Machniak, *Chcę żyć miłością*, s. 7-9.

¹⁸² Zob. A. Bandura, *Asceetyka św. Ambrożego*, [w:] *Asceza chrześcijańska*, Kraków 1996, s. 55.

rowanie się ku rzeczywistości duchowej, to ciągła wewnętrzna praca nad sobą („zaparcie się siebie i woli własnej” – Dz. 375). Jest to misja szczególna poznania własnego wnętrza przez danie rozumowi przyzwolenia pragnienia poznania Boga, poddania się Jego działaniu. Wiąże się ono ściśle z zaufaniem, że to ostatecznie sam Bóg przemienia człowieka (por. Dz. 376), dając mu moc i siłę duchowego wzrostu (por. Dz. 377).

Modlitwa nabiera wówczas innego kształtu – dialogu z Bogiem. Wyzwala duchowe energie. Aktywność ducha ludzkiego, angażując całego człowieka (szczególnie intelekt i wolę), stanowiąc wewnętrzną ich integrację, prowadzi do coraz pełniejszej aktualizacji więzi duchowej człowieka z Bogiem. Wspomniane zaufanie sprawia w siostrze Faustynie Kowalskiej większą zażyłość z Bogiem, którego nazywa swoim „Oblubieńcem”. Pozostaje jej zatem uczynić w swoim wnętrzu mieszkanie – „celkę” – jak mówi (Dz. 16), czyli przestrzeń spotkania z Bogiem. Nawiązuje się tutaj relacja osobowa, oczekiwania „ja” na Boskie „Ty”. A więc rozpoznanie Bożego „Ty”, pewność absolutna, to długi etap przemian duchowych w jej życiu. Dlatego też, w przeżywanych chwilach „ciemności”, „udręczeń”, w momentach dla niej trudnych, całe zaufanie składając w Bogu, w modlitwie odnajdywała pomoc i schronienie (zob. Dz. 268, 432, 624, 655, 792). Wiedziała, że ufna modlitwa nigdy nie zawodzi (por. Dz. 621, 815), stąd też powinna być ona na pierwszym miejscu¹⁸³. W relacjach osobowych wypowiedane są słowa, a więc potrzeba oczyszczania języka była dla niej niezbędna (por. Dz. 92, 590), jak to ujmie określeniem – „zaparcie języka” (Dz. 375, 171), by nie ranić bliźnich.

Potęgujące się niezrozumienie, ciągłe uwagi ze strony innych ludzi sprawiały, że sama do siebie traciła dystans i w sobie samej szukała źródła nieufności (por. Dz. 168, 212, 213). Natomiast świadomość przeżywania rozterek duchowych nakazywała jej skończyć z poddawaniem się wątpliwościom (por. Dz. 130) i bardziej zdać się na Boga w tym, co dzieje się w realnym, otaczającym ją świecie¹⁸⁴. Cierpienia, jakich doznaje z tego tytułu, są dla niej doświadczeniem

¹⁸³ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 145.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 162.

jeszcze głębszych oczyszczeń z pokus (por. Dz. 77, 78), uczeniem się posłuszeństwa Bogu i w Nim szukania ostatecznej prawdy (por. Dz. 268). Prawda ta daje jej realne, otwarte spojrzenie na wydarzenia, stwarzając w niej nowe zdolności poznawcze przyjmowania różnorodnych oddziaływań rzeczywistości.

Motywacja do działania o charakterze duchowym, odniesienia człowieka do Boga wymaga kształtowania wewnętrznej doskonałości, otwarcia siebie na Jego obecność. Poddanie się procesowi wewnętrznego oczyszczenia w otwarciu na prawdę o sobie samym uzdalnia w duszy nowy charakter nadprzyrodzonego działania. Tym, co w tym kontekście analiz pozwala człowiekowi otworzyć się na prawdę jest kontemplacja (uobecnianie się sobie osób), kontakt z Osobową Prawdą, zobaczenie siebie w nowej perspektywie prowadzącej do przemiany własnego życia¹⁸⁵. Faustyna poznaje więc, iż uczenie się siebie samej „na nowo”, to uczenie się bycia dobrym od samego Jezusa, od „Mistrza i Kierownika” (Dz. 670), „od Tego który jest dobrocią samą, abym mogła być nazwaną – jak mówi – córką Ojca Niebieskiego” (Dz. 669).

Widać tutaj, iż proces wewnętrznego oczyszczania to etap prowadzący do uporządkowania cielesno-duchowej struktury człowieka otwierający na rzeczywistość duchowego rozwoju. Ogromną rolę odgrywa i na tym etapie modlitwa rozumiana głębiej – jako forma nawiązania osobistej relacji z Bogiem (por. Dz. 258, 404, 581, 670, 691). Cała istota mistycznego doświadczenia poznania prawdy polega na otwarciu się na działanie Boga, aktywności, którą *de facto* On wykonuje w człowieku, by ten uzyskał doskonałość. Prawda, jak i dobro, do których poznania dąży mistyk znajduje się w Bogu. Mistyczna wiedza udzielana jest duszy przez Jego miłość przewyższającą wszelkie dobra stworzone, a zatem absolutnie niekonieczne¹⁸⁶.

Samo więc poszukiwanie oraz poznanie prawdy jest szczególną „wiedzą”. Jest poznaniem bez udziału rozumu i innych władz. Jest poznaniem danym mistykowi (wprost) przez Boga. Jest to poznanie proste i pełne miłości. Poznanie, w którym „widzi się jednym spojrzeniem Boga w sobie i stwo-

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 82. Por. również: M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 85.

¹⁸⁶ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 81.

rzeniach”¹⁸⁷. Otrzymując poznanie wprost od Boga, mistyk otrzymuje dar poznania wolnego od jakichkolwiek uwarunkowań rozumu, by mógł poznać prawdy Boże dzięki prostemu (niespekulatywnemu) spojrzeniu umysłu. Poznanie to dokonuje się w akcie miłości, w którym sam Bóg rozpala w sercu osoby miłość nadprzyrodzoną, udzielając jednocześnie, nierozłącznie daru poznania i daru miłości. Miłość tak zainicjowana jest owocem zapoczątkowanego doświadczenia mistycznego, podporządkowania woli własnej woli Bożej. Dlatego też poznanie to uzdolnia człowieka do działań w sposób nadprzyrodzony, czyli aktywności przekraczających ludzką naturę, uzdalnia do pełnienia aktów doskonałości. Rozpoczęta tak droga wiedzie poprzez modlitwę, ascezę, kontemplację, medytację Boskich tajemnic, przeobrażając życie mistyka „dotykanego” prawdą Bożego poznania¹⁸⁸.

Świadectwa spisane w *Dzienniczku* pokazują, jak u św. Faustyny rozwijała się rola i forma modlitwy, otwierając jej wnętrze na szukanie prawdy, zarówno o niej samej, jak i o Bogu. Modlitwa stanowiła dla niej podstawę relacji wyrastającej z rozumienia własnego istnienia w pogłębianym wciąż pragnieniu bycia poznawaną dla samej siebie. Szukanie w sobie przeszkód w wymawianiu się przed Bogiem, że jest „niezdolna do spełniania Jego dzieł”, wyliczania i zasłaniania się nimi (por. Dz. 435), prowadziło ją przez różne formy modlitwy do postawy szukania motywacji działania – działania rozumnego, osadzonego w otaczającej ją rzeczywistości.

W rozwoju duchowym siostry Faustyny istotną rolę spełniała także jej formacja zakonna. Życie zakonne, kierując się rytmem modlitwy według obowiązujących zasad *Konstytucji*¹⁸⁹, mając określony rozkład dnia,

¹⁸⁷ Tamże, s. 84; por. również: S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, 199-200. Mistyk nie otrzymuje nowych pojęć doświadczając istnienia Boga – doświadcza Jego istoty.

¹⁸⁸ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 117-118. „Człowiek – pisze Tokarska – pod wpływem rozumu kierowanego przez cnoty wlane i teologalne przechodzi od działania ludzkiego do *nadludzkiego*. Dary Ducha Świętego dane człowiekowi ze względu na niedoskonałości przypadkowe oraz *istotne*, [...] zostaną usunięte i nie istnieją, gdy cnoty są posiadane w stopniu heroicznym” (s. 85).

¹⁸⁹ Zob. J. Machniak, *Modlę się*, s. 9-10. Do codziennych modlitw należały np. modlitwa liturgiczna Kościoła (zob. Dz. 547), medytacja poranna (zob. Dz. 331) zgodnie z metodą ignacjańską (zob. Dz. 547), dwa rachunki sumienia w ciągu dnia, prywatna adoracja Najświętszego Sakramentu (zob. Dz. 262, 626, 801), również całonocne czuwanie (zob. Dz. 450, 526),

w znacznej mierze obejmuje praktyki duchowe w formie przyjętych modlitw. Św. Faustyna dużo miejsca w *Dzienniczku* poświęca na opisywanie czasu, jak i form modlitw zakonnych. Codzienna Eucharystia jako ulubione miejsce spotkania z Jezusem, stanowiła treść i główną siłę jej życia (por. Dz. 91; zob. 1037, 1393, 223, 356, 1037, 1826). Modlitwa była dla s. Faustyny tym *miejszem*, w którym mogła zatopić się w swoim wnętrzu, aby tam spotkać się z Bogiem¹⁹⁰. Wiedziała doskonale i doświadczała tego, jaką posiada ona moc. Dlatego też cały jej *Dzienniczek* przepełniony jest bogactwem opisów zarówno form modlitwy, jak i jej działania w życiu (zob. m.in. Dz. 19, 20, 146, 268, 314, 551, 661, 1089, 1731). Polska Mistyczka używa również określenia „modlitewka” podanej jej przez Jezusa (Dz. 186), która odnosi się do serii modlitw w danej intencji, jak np. za dusze czyścicowe (zob. Dz. 274), za konających (zob. Dz. 314), jako nowenna składająca się z 33 powtórzeń, aktów (zob. Dz. 341) itd. Przez modlitwę uczy się ona cierpliwości, pokory, prostoty serca, wiary, miłości. Słowem, tego wszystkiego, co pozwala jej wgłębiać się w relację z Jezusem Chrystusem (zob. Dz. 147, 157, 320, 691). Modlitwa zatem prowadzi ją do tej niezwykłej relacji, dialogu, rozmowy z Nim, a przez nią również jej relacje z otaczającymi ludźmi stawały się coraz dojrzsze. W nich dostrzegała i poznawała ich potrzeby oraz troskę o ich zbawienie (zob. m.in. Dz. 745, 57, 92, 163, 241, 1358, 1769).

Odczytana prawda o sobie (własnej ograniczoności, ułomności, napotykanym trudnościach) przyjęta i powierzana Bogu w modlitwie, staje się dialogiem otwarcia na Jego działanie (por. Dz. 91). Nasza Święta wie, że jedynym jej mistrzem i przewodnikiem w życiu duchowym, jak i naturalnym, ziemskim jest sam Jezus Chrystus (por. Dz. 108). Jest w związku z tym przekonana, że rzeczywistość jej bytowania istnieje „bardziej w niebie niżeli na

modlitwa różańcowa, droga krzyżowa (zob. Dz. 1309,158), *Godzinki* (zob. Dz. 26), rozważanie Męki Pańskiej (zob. Dz. 184, 188, 190), rekolekcje roczne (zob. Dz. 167, 273), rekolekcje trzydniowe (zob. Dz. 329, 456). Środkiem formacji duchowej były też tzw. konferencje ascetyczne (zob. np. Dz. 1094) nazywane „katechizmem”, raz w tygodniu spowiedź „zwyczajna” u stałego spowiednika (zob. Dz. 557) oraz spowiedź kwartalna (zob. Dz. 643), codzienne rozmyślenia i modlitwa medytacji. Por. także uwagi św. Jana od Krzyża: DGK I.4.3.

¹⁹⁰ Zob. A. Witko, *Święta Faustyna*, Kraków 2011, s. 36.

ziemi” (Dz. 107). Granice świata realnego i świata nadprzyrodzonego jakby się zacierają (por. Dz. 85). Kolejne akapity *Dzienniczka* odsłaniają takie elementy życia s. Faustyny, z których jasno wynika fakt jej wyjątkowych relacji z Bogiem (np. Dz. 87, 88, 89, 90). Ta nowa prawda o niej samej dawała jej poczucie bezpieczeństwa. Wzbogacając jej horyzonty poznawcze, pomagała rozwijać intensywniejsze życie mistyczne. Dlatego też, swoje serce nazywa „mieszkaniami”, w którym mieszka Bóg – „mieszkaniami dla Jezusa ustawicznym” (Dz. 193, zob. 845, 909, 1239, 1385, 1392, 1021). Słowa – „pragnę przejść w Jezusa, abym mogła się doskonale oddać duszom” (Dz. 192), świadczą o jej wyjątkowo rozwiniętej wierze religijnej oraz życiu prawdą, którą dane jej było poznać tak, by mogła przekazywać ją dalej.

W miarę rozwoju w niej owej nowej, dotąd odkrywanej przestrzeni „serca”, pragnie tego nieziemskiego „zamieszkania” w rzeczywistości samego Boga (zob. Dz. 1145), aby w tym Jego „mieszkanii”, po swoistej – jak się wyraża – „przeprowadzce”, widzieć i innych mieszkańców ziemi (zob. Dz. 1211, 1215, 1217, 1225). „Mieszkanie serca” łączy w sobie dwie rzeczywistości – naturalną i nadprzyrodzoną. Dla św. Faustyny staje się zatem miejscem rozmów, spotkań, wypowiedanych zwierzeń, jak też próśb do Jezusa w nawiązywaniu najgłębszych z Nim relacji (por. Dz. 1806, 1807, 1810).

Jak widać, poznawczy dialog i ciągle podejmowane rozeznawanie rodzi w niej całkowite zaufanie, a więc zdanie się na Bożą wolę, nawet wtedy, gdy modlitwa staje się dla niej trudem (por. Dz. 1204, zob. 1823). Pogłębiając życie duchowe, św. Faustyna odchodzi powoli od wszystkiego, co nie jest związane z Bogiem. Dystansując się do świata rzeczy (por. Dz. 587), uświadamiając sobie, że nic co ziemskie nie ma wartości, pisze: „Jezu mój, Tyś życiem życia mego” (Dz. 57). Odczuwane coraz głębsze relacje z Bogiem dają jej odwagę iść drogą wskazaną przez Niego (zob. Dz. 91, 124, 136, 149). Prawda, jakiej uczy się przez wytrwałe wypełnianie codziennych obowiązków, ugruntowuje w niej zgodę na przemianę celów, aby jak najmocniej powiązać je z Bogiem. Odkrywając ją, świadomie wiąże z czynieniem dobra i płynącej z tych powiązań czystej intencji miłowania Boga. Modlitwa zatem stanowi tu bardzo ważne

ogniwo łączące świat zewnętrzny ze światem duchowym, z którego czerpie siły woli w umieraniu „starego człowieka” (Dz. 1343) – jak pisze – „aby mogła żyć życiem nowym, życiem ducha” (Dz. 1344).

Pojawia się tutaj istotny dość wniosek, a mianowicie to, że prawda, którą odkrywa nie może być tylko cząstkowa. Nie można jej bowiem „zmierzyć”, czy też zamknąć w ludzkiej jedynie definicji, tak jak również dobra, miłości czy miłosierdzia. Są to bowiem atrybuty przynależące przede wszystkim do Boga (por. Dz. 450, 281, 423, 950) i żaden umysł nie jest w stanie tego zgłębić (por. Dz. 1553). Św. Faustyna jest świadoma tego, iż Stwórcę od stworzenia dzieli *de facto* nieskończona przepaść (por. Dz. 702), ale może być ona stopniowo pokonywana poprzez duchowe (mistyczne) zbliżanie się Niego (por. Dz. 95).

W polskiej Mistyczce narasta stopniowo przekonanie, że w celu doświadczenia pełni prawdy należy przejść przez oczyszczanie z takiego myślenia, które poniekąd burzy ludzką, psychofizyczną integralność. Należy tu mieć na uwadze doskonalenie całego człowieka jako bytu cielesno-duchowego. Życie nowe, życie „z ducha”, a więc w pełni prawdy, jaką jest Prawda Absolutna, wymaga również otwarcia się na działanie bezkompromisowe rzeczywistości czysto duchowej. Mówi tutaj siostra Faustyna po prostu: „Bóg jest duchem, więc kocham Go w duchu i w prawdzie” (Dz. 1270). Naturalnie, upłynie w jej życiu nieco czasu oczekiwania na odpowiedź na zadane Jezusowi pytanie: „kiedyż będziemy patrzeć na dusze z wyższych pobudek? Kiedy nasze sądy będą prawdziwe” (Dz. 1269).

Widać tutaj, że ludzkie, egzystencjalne wybory, jak również szukanie sensu stanowią podstawę pragnienia oraz szukania Boga, aby w konsekwencji skierować działanie ku dobru, prawdzie i szczęściu, ku rozumnej aktywności rozpoznanej jako nieuświadomione pragnienie Boga. Każdy byt, w sposób wyróżniony zaś osoba, niesie ze sobą konkretną treść poznawczą – intuicyjnie czy zmysłowo. Człowiek uświadamia sobie podstawowy fakt: „istnieję”, jestem bytem właśnie z uwagi na fakt (wsobny akt) istnienia¹⁹¹. Człowiek jako byt materialno-duchowy stanowi zatem jedność i niepodzielność swojego „ja”,

¹⁹¹ Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 114.

co oznacza, że jest sprawcą aktów, zarówno intelektualnych, jak i woliwnych, czego najbardziej doskonałym przejawem jest miłość oraz wolność¹⁹².

Obydwie więc osobowe władze, jakimi są intelekt jako władza poznawcza oraz władza pożądawcza, którą jest wola, stanowią najwyższą, osobową możliwość człowieka. Przy czym, powtórzmy wcześniejsze ustalenia, przedmiotem właściwym intelektu jest zawsze prawda, przedmiotem zaś woli – dobro. Jako osoba, człowiek („ja”) doświadcza siebie jako podmiotu różnych działań. Jest ich świadomy, jest zdolny do wyborów i do aspektywnego poznania wszystkiego, co istnieje¹⁹³. Przez intelektualne poznanie oraz woliwne działanie aktualizowane są jego naturalne możliwości, przez co staje się on w pełni człowiekiem. Poznanie w związku z tym to – zdaniem M.A. Krąpca – ludzkie dążenie do „pomnażania” swojego sposobu istnienia, które ukierunkowuje człowieka do osobowego dobra i znajduje dopełnienie w osobowym Dobru Absolutnym¹⁹⁴.

Wyływa stąd wniosek, że w celu zrozumienia tego, czym jest dobro, najpierw należy rozpoznać prawdę o Bogu jako wartości nieprzemijającej, niosącej w sobie konkretne treści ludzkich działań. E. Stein tak definiuje jedność poznania z prawdą: „Dążenie i dobro – tak samo poznanie i prawda, są co do znaczenia nie do pojęcia jedno bez drugiego; należą do siebie nierozdzielnie i żadne drugiego nie poprzedza”¹⁹⁵. Zauważmy w tym kontekście analiz, że również ta Święta w chwilach szukania swego miejsca przy Bogu stwierdza, że jej jedyną modlitwą była ogromna tęsknota za prawdą¹⁹⁶. Na innym miejscu powie, że ten, kto idzie za prawdą w istocie szuka samego Boga. Tylko w prawdzie człowiek jest w stanie dojść do miejsca, gdzie (już) przebywają ludzie wybrani, czyli obdarzeni łaską mistycznego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem¹⁹⁷.

¹⁹² Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [w:] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 393.

¹⁹³ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 111.

¹⁹⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 337.

¹⁹⁵ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 337. Na temat myśli św. Teresy Benedykty od Krzyża zob. więcej w: J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999; Tenże, *Fenomenologia w ujęciu H. Conrad-Martius i Edyty Stein*, [w:] red. Tenże, M. Małek, K. Serafin, *Wokół myśli Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, Kraków 2012, s. 15-32.

¹⁹⁶ Zob. E. Stein – S. Teresa Benedykta od Krzyża, *Światłość w ciemności*, s. 202.

¹⁹⁷ Zob. tamże, s. 277.

Dlatego też, analizując to fundamentalne ludzkie działanie, jakim jest intelektualne poznanie oraz wszelkie racjonalne dążenia, zauważyć trzeba, że celem poznania, kresem możliwości człowieka jest właśnie Najwyższe Dobro – Bóg jako nieskończona Prawda. Poznanie to wiąże się ze zdobyciem nieutralnego szczęścia, które aktualizuje ludzką potencjalność, dając pełnię satysfakcji i spełnienia. W ludzkim życiu (doczesnym) nie jest to w pełni możliwe. Możliwa jest jedynie częściowa aktualizacja dająca spełnienie celu, jakim jest pragnienie już tylko Boga samego. Siostra Faustyna w związku z tym stwierdza – „pragnę poznać prawdę i za nią iść” (Dz. 130, por. 273). Pragnienie to nadaje sens i cel przyjętej przez nią życiowej postawy. Szukając prawdy, doskonalili się, pomnażali wartości moralne, dążyli ciągle do doskonałości, do tego, co nazywa „zaprzepaszczaniem” się w Bogu (Dz. 507). Rozumienie przy tym to, iż doskonałość życia doczesnego jest zaledwie częściowa. Wie również, że tylko Bóg może uczynić ją doskonałą, i że tej doskonałości nie może zakosztować w pełni realizmu życia ziemskiego (zob. Dz. 1825, 1828). Innymi słowy, doskonałość to świętość, a o tej ostatniej człowiek nie decyduje sam (por. Dz. 691, 835).

Osobowa, duchowa otwartość na prawdę nie musi być zatem poznawaniem czegoś weryfikowalnego na sposób empiryczny. Jest bowiem poznaniem innego rodzaju. Wynika z istnienia prawdy w doskonaleniu się bytu. Jest to proces duchowy, którego celem jest osiągnięcie doskonałości. Nie ma innego bytu poza Bogiem, który by w sobie zawierał wszelką doskonałość i tylko przez Niego człowiek może dążyć do doskonałości. Prawda jako wartość osobowa nie bytuje sama w sobie, lecz jako transcendentálna właściwość bytu, pochodna od Absolutu, odnosi się do wszystkich bytów przygodnych¹⁹⁸. Oznacza to, że ludzkie przeżycia religijne w płaszczyźnie duchowego dojrzewania człowieka na pełne otwarcie siebie na Osobę Boga nobilitują ludzkie przeżycia nowej rzeczywistości, mogącej zaistnieć tylko w relacjach osobowych, a więc na tej personalnej osi, jaką jest relacja: Bóg – człowiek. Można zatem powiedzieć, iż żadne inne relacje, poza tak rozumianym ukierunkowaniem człowieka na Osobę Boga,

¹⁹⁸ Por. J. Tupikowski, *Prawda – Dobro – Piękno*, s. 93.

nie są w stanie osiągnąć bytowej doskonałości, której źródłem i fundamentem jest Doskonały Byt Transcendentny. Jest On zarówno Osobowym Dobrem, jak i Osobową Prawdą, w której realizuje się człowiek jako osoba¹⁹⁹.

Należy w związku z powyższym skonstatować, że rzeczona tutaj osobliwość duchowej otwartości człowieka na prawdę wiąże osobę ludzką z Osobowym Dobrem – Bogiem we wszelkich egzystencjalnych decyzjach w wyborze Dobra jako dobra własnego. Przeżycia osobowe poznania mistycznego, jakie zauważamy u św. Faustyny ujawniają każdorazowo jej osobową aktywność w całkowitym, wolnym wyborze Boga jako fundamentu jej życia. Oznacza to doskonalenie wszelkich osobowych wartości w afirmowaniu istnienia Boga w istnieniu własnym. Cała zatem jej aktywność wolitywno-poznawcza wynika z osobowego przyłgnięcia do Boga, a celem jej jest tutaj osiągnięcie świętości przez duchowe dojrzewanie do niej. Człowiek, wchodząc w związek sprawczy jako ontyczna, osobowa „całość” zmierza do Prawdy Absolutnej, do Dobra Najwyższego. Otworzyć się na Prawdę jako Osobę Boga, to dążyć do Jego poznania. Poznawać, to otwierać się na osobowe relacje, by móc przyjąć Prawdę, zaistnieć w niej realizując swoje człowieczeństwo w ciągłej pracy nad sobą. Postawa siostry Faustyny uwypukla zatem fakt, iż poznanie to takie osobowe, egzystencjalne akty, które przechodząc w wyższe, głębsze wymiary intelektualno-wolitywne, prowadzą do realizowania się w pełni bycia człowiekiem.

2. Bóg jako przedmiot poznania

Ostatecznym osobowym spełnieniem egzystencji człowieka, a zatem osiągnięciem szczęścia jest, zwłaszcza w perspektywie religijnej, poznanie Boga i własnej duszy. Pragnienie to stanowi wręcz swoiste apogeum na drodze pełnego humanizmu, stając się newralgicznym zagadnieniem dociekań prawie wszystkich filozoficznych systemów. Istnieją różne rodzaje przedmiotów – jak

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 140-142.

to określa E. Stein – w których człowiek szuka spełnienia²⁰⁰. Zmysły osoby ludzkiej *chłoną* świat, przez co ciągle ma ona w sobie naturalną inklinację do przedmiotów dających jej właściwe poznanie. Bóg natomiast nie jest właściwym *przedmiotem* ludzkiego poznania. Nie może więc człowiek w pełni kosztować poznania Boga substancjalnie, ani też ująć, określić za pomocą jakichś władz. Osobowa miłość dąży ciągle do odnalezienia swojego, adekwatnego przedmiotu. Dusza, która odnalazła już miłość w Bogu, pragnie tej szczególnej bliskości Osoby – miłującej i miłosiernej zarazem. Dąży więc całą sobą do poznania przedmiotu swojej miłości, doskonaląc przy tym swoje człowieczeństwo²⁰¹.

Zarysowany już przez św. Augustyna program poznania Boga i duszy nastęrcza wiele trudności, wywołując spory oraz dyskusje w konstruowaniu refleksji na ten temat. Jako zespół zagadnień i pytań filozoficznych zawsze aktualnych, ubogaca poznanie naukowe, nadając mu nowy sens²⁰². Poznanie to bowiem jest innego rodzaju, niż poznanie bezpośrednio przedmiotów materialnych. Oczywiście, to co odbierane jest zmysłami, co wręcz narzuca się poznającemu podmiotowi, nie sprawia większego problemu w przyjęciu jego treści. Problem pojawia się w momencie, kiedy to, co jest „dane”, nie jest odbierane zmysłami, a zatem w jakiś sposób wymyka się poznawczo poznającemu podmiotowi. E. Stein mówi tutaj o formie wyższego poznania właśnie tego momentu stopniowego – jak to określa – „przedzierania” się ku czemuś dotąd nierozumianemu. Musi w człowieku nastąpić ten *ruch zwrotny*, możliwy dzięki nagromadzonemu poznawczo zmysłowemu materiałowi, którego ostatecznym celem jest dotarcie do spostrzegania nie tego, co zmysłowe, lecz tego, co rozumiejące i duchowe. Tym celem, *ruchem* ku poznaniu wyższemu, duchowemu jest „ogłądanie bytu”, a w końcowej fazie poznania – spoczynek w nim, osiągnięcie doświadczenia pokoju, szczęścia z naoczności wypełniającej duszę. Ten typ ludzkiego poznania otwiera również drogę do działania w świecie. Bu-

²⁰⁰ Por. E. Stein, *Światłość w ciemności*, s. 96. Słowa te wypowiedziała w 1920 r. szukając właściwej religii. Dwa lata później, przechodząc z judaizmu, przyjęła chrzest w Kościele Rzymskokatolickim.

²⁰¹ Por. tamże, s. 250.

²⁰² Por. M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, s. 213-230.

dzi w człowieku życie duchowe, nowe motywy chcenia oraz działania. Od tego właśnie zależy, czy człowiek chce być biernym, czy też czynnym w budzeniu duchowej siły w nim zapodmiotowanej²⁰³.

Stwierdzone w bezpośrednim poznaniu fakty – „poznaję”, bądź też „dowodzę” istnienia danej rzeczy, nie można zastosować w odniesieniu do Boga i duszy. Występuje tu bowiem poznanie pośrednie, wymagające poznania wielu pojęć i sądów prowadzących do przeanalizowania wyników zabiegów poznawczych przedmiotów określanych jako byty przygodne. W filozofii pluralistycznej punktem wyjścia są dane egzystencjalne tj. stany bytowo realne. Metodą redukcyjnego myślenia, właściwą filozofii, tłumaczy się rzeczywistość istniejącą realnie, szukając racji i uzasadnienia tego wszystkiego, co nie jest wytłumaczalne samo przez się. Myślenie redukcyjne doprowadza nas zatem do uświadomienia prawdziwości sądu o istnieniu Boga oraz duszy. Analiza filozoficzna sądów, pomimo, iż jedynie pośrednio, wskazuje na istnienie Boga. Doprowadza dalej do stwierdzenia prawdziwości sądu w postaci: „Bóg i dusza istnieją”²⁰⁴.

Fenomenologiczna deskrypcja przeżyć religijnych wskazuje na różnorodność rozumienia samego człowieka jako podmiotu skierowanego ku innej rzeczywistości, którą uważa za najwyższą wartość, dąży do niej i oddaje jej cześć²⁰⁵. Czuje zależność od niej, szuka ciągle osobowego *sacrum*, stanowiącego „przedmiot” pragnień, poznania i ostatecznie – zbawienia. Wskazanie „przedmiotu” poznania „Ty” transcendentnego wobec całej struktury świata, kładzie specyficzny akcent, zarówno na personalny charakter tego odniesienia człowieka, jak i na charakter osobowy *przedmiotu* tego poznania²⁰⁶.

Przypomnijmy tu, iż człowiek, który sam siebie uważa za istotę z natury swej filozofującą, ciągle poszukującą odpowiedzi na nurtujące go pytania,

²⁰³ Por. E. Stein, *Byt skończony*, s. 403.

²⁰⁴ M.A. Krąpiec, *Odzyskać*, s. 204.

²⁰⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 166. Por. J. Keller, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 24.

²⁰⁶ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 167. Zdybicka wskazuje w tym kontekście swoich analiz na węższe rozumienie religii z uznaniem osobowego charakteru drugiego człowieka w odniesieniu człowieka do kogoś, a nie do czegoś, posiadającego atrybuty bytu osobowego, jak wolność, nieśmiertelność oraz cechę świętości.

zawsze poszukuje kogoś, a nie czegoś. Kogoś – osoby, która daje wszelkie odpowiedzi, dając sens życia oraz umożliwiając dojście do prawdy o sobie samym. Jest to ekspresja świadomości, że uzasadnieniem jego istnienia jest „osoba”, z którą może nawiązać osobowe relacje, zawierzyć siebie i szukać z nią specjalnego kontaktu²⁰⁷. Naturalnie, w różnych religiach odmiennie pojmowany jest przedmiot owego religijnego poznania. W tradycji zachodniej dominuje osobowy charakter przedmiotu religijnego, gdzie wyraźnie zauważyć można odrębność, wyższość osoby, z którą człowiek nawiązuje ów kontakt religijny. Chrześcijaństwo jest tym obszarem, gdzie pojawia się refleksja, że przedmiotem religii jest osobowy Bóg, stanowiący zarazem wspólnotę Osób. Dlatego też, warto dodać, iż Bóg trójosobowy jako ideał osoby, wskazuje na element konstytutywny interpersonalnej komunikacji. Ten idealny model zawierający w sobie relacje do „Ty” transcendentnego otwiera równocześnie relacje w perspektywie horyzontalnej, do osób drugich. Autorka pracy *Człowiek i religia* zauważa tu pewien, nieograniczony wręcz, zakres relacji od strony przedmiotu, otwarty nie tylko na pojedynczego człowieka, ale odnoszący się do całego świata, obejmując wzajemne relacje między *sacrum* a *profanum*²⁰⁸.

Z tych ustaleń wypływa wniosek, że poznanie prawdy o sobie samym człowiek zawdzięcza swojemu własnemu wysiłkowi, zaś wiarę religijną i pełne poznanie Boga otrzymuje bezpośrednio od Niego, w drodze swoistego olśnienia (iluminacji). Poznanie ludzkie jest także podstawą działania. Fakt istnienia bytów ukazuje transcendencję człowieka w doświadczeniu celowości form bytowania, wywołuje ciekawość i pragnienie poznawania otaczającego świata. Człowiek szuka Boga od początku swego istnienia. Szuka również śladów Jego istnienia we własnym intelekcie. Człowiek wprost poznaje rzeczy materialne, realnie istniejące, odbierane zmysłami, na miarę możliwości swojej natury. Poznanie Boga natomiast – przypomnijmy raz jeszcze – ma charakter redukcyjny, bądź też konstytuuje się w warunkach życia religijnego²⁰⁹.

²⁰⁷ Por. tamże, s. 168.

²⁰⁸ Por. tamże, s. 170.

²⁰⁹ Zob. J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu*, s. 448-449.

W kontekście podjętej problematyki poznawalności istnienia i natury Boga należy dodać, że znawcy myśli św. Tomasza z Akwinu zwracają uwagę na znaczenie jego myśli mistycznej zawartej w *Summie teologicznej*. Wskazują oni na poznanie religijne jako punkt wyjścia w poznaniu Boga. Okazuje się bowiem, że stawiając wiarę jako fundament poznania daru mądrości, Akwinata stwierdza, że mądrym człowiekiem jest ten, co poznaje najgłębsze przyczyny wszystkiego²¹⁰. Wynika stąd, że mądrość zapodmiotowana w umyśle ludzkim pozwala na poznanie „mądrościowe” przez wiarę, która jest początkiem rozumienia Bożego działania i Bożej rzeczywistości. Poznanie religijne, wskutek daru mądrości przez wiarę, dane jest jako dar Ducha Świętego wierzącym, znajdującym się w stanie łaski. Oznacza to wyjątkowość poznania, danego jako coś absolutnie osobliwego. Mądrość religijna nie jest jakąś tylko wiedzą teoretyczną. Jej celem jest kierowanie życiem człowieka, który zdąża ostatecznie do spotkania z Bogiem²¹¹.

Przywołane tutaj zjednoczenie w miłości sprawia poznanie Boga, daje światło poznania Jego ukrytych tajemnic, nawiązania głębszej relacji religijnej. Miłość zawsze – jak przypomina Doktor Anielski – wyprzedza poznanie w porządku poznania i naturalnego działania, czyli zarówno poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. Zjednoczenie przez miłość, autor *Summa contra gentiles* określa jako „współodczuwanie”, „współobecność”. Nie jest ono jakąś jednością w bycie. Nie jest również „zniknięciem” człowieka „wchłoniętego” przez Boga. Nie jest też czymś w rodzaju zamiany bytów, ale czymś zupełnie wyjątkowym, ponieważ jest jednością w miłości. Bóg jako przedmiot poznania przenika umysł poznającego, stając się treścią owego zespolenia. Sprawia to dar Bożej obecności w duszy człowieka, który pozwala urzeczywistnić tę miłość wzajemnym przenikaniem, trwaniem człowieka w stanie otwartości na Jego łaskę. Rozumieć przez to należy, iż poznanie Boga jest tym pełniejsze, im pełniejsze jest uczestnictwo człowieka w boskiej naturze skierowanej ku Jego Miłości²¹².

²¹⁰ Por. J.A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki*, s. 96. Zob. STh 2-2,45.

²¹¹ Por. tamże, s. 98.

²¹² Por. tamże, s. 97. Odnosząc się do myśli św. Tomasza z Akwinu (STh 2-2, 45, 2 c), J.A. Kłoczowski zauważa: „tak więc mądrość, która jest darem Ducha Świętego przyczynę swoją posiada w woli, mianowicie w miłości, lecz jej istota jest w intelekcie. Tomasz wska-

Pojawia się w związku z tym konkluzja, że człowiek poznaje intelektem poprzez przyczyny, przez co zdobywa mądrość metafizyczną. Mądrość teologiczną zdobywa poprzez wiarę wspomaganą rozumem. Natomiast mądrość mistyczną zdobywa przez wiarę wspomaganą łaską darów Ducha Świętego. Jednak w obu przypadkach jest to poznanie ograniczone i tylko częściowe. Poznanie pełne, ostateczne, uszczęśliwiające osiągnie człowiek dopiero po fakcie śmierci. Etapy te, widziane od strony objawiającego się Boga, następują zawsze poprzez skutki. Bóg objawia się tu intelektowi człowieka jako pierwsza przyczyna *sub ratione entis*²¹³. Objawiając zatem człowiekowi swe Boskie życie, zbliża go do siebie przez wiarę, w miarę postępujących w nim procesów poznania. Następnie wiara wspomaganą rozumem doprowadza poznającego do wizji uszczęśliwiającej, do doświadczenia mistycznego widzenia istoty Boga. Kosztując nowej rzeczywistości, człowiek może w kontemplacji miłosnego spotkania trwać w zapoczątkowanym nadprzyrodzonym poznaniu Boga, wykraczającym już poza sam akt religijnej wiary²¹⁴. Konsekwentnie zatem, człowiek może dojść do doświadczenia mistycznego, czyli do stanu szczęśliwości zamieszkania w nim Boga. Jest to stan nadnaturalny, dany tylko nielicznym, przez Niego wybranym. W poznaniu tym inteligencja ludzka „styka się” bezpośrednio z przedmiotem poznania, jakim jest Bóg, ujmując w ten sposób Jego istnienie. Istnienie, a nie istota Boga jest poznawalna, ponieważ akt ujęcia bezpośrednio istoty Boga wykracza poza przyrodzone możliwości ludzkiej natury. Wizja pełna ujęcia istoty Boga dana jest po śmierci, kiedy człowiek staje przed Bogiem „twarzą w twarz”²¹⁵.

Analizując w tym kontekście zapiski sporządzone przez św. Faustynę w jej *Dzienniczku*, trudno jest uchwycić, które zdarzenie z jej życia miało największe znaczenie w doświadczeniu mistycznym poznania Boga. Można tu snuć polemiki teologiczno-filozoficzne na ten temat. Poznanie dotyczy zawsze relacji, a więc dialogu międzyosobowego i do tego należy odwołać się w naszych

zuje również, że rozumienie mądrości jako właściwość rozumu dana w poznaniu religijnym jest inna w rozumieniu filozoficznym i teologicznym”.

²¹³ Por. tamże s. 98.

²¹⁴ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 37.

²¹⁵ Por. tamże, s. 39.

poszukiwaniach. Św. Faustyna pisze (Dz. 16), iż Bóg napełnił jej duszę światłem wewnętrznym „głębszego poznania”, a zatem poznanie to rodzaj otwarcia duchowego na inną, dotąd nieznaną rzeczywistość. Można sądzić, że dwa wydarzenia skoncentrowały życie świętej Faustyny na jej szczególne otwarcie duchowe. Otóż, pierwsze – jak sama wspomina – kiedy będąc na balu sam Jezus upomniał się o nią, mówiąc wprost: „dokąd Mnie zwodzić będziesz?” (Dz. 9). Te słowa, jak i samo spotkanie wyryły się mocno w umyśle s. Faustyny, dając motywację do dalszych życiowych wyborów (w następnym rozdziale pracy wrócimy jeszcze do tej – jak się okazuje ważnej – sceny). Drugim wydarzeniem było zadanie powierzone jej przez Jezusa, a mianowicie namalowanie obrazu według wskazanego wzoru (por. Dz. 47). Szukając motywacji jej postępowania i decyzji, warto zauważyć pojmowane przez nią wartości religijne, jakie wyniosła z domu rodzinnego. Ugruntowana wiara dawała jej siłę w konsekwentnym dążeniu do celu, czyli wstąpienia do klasztoru.

W tym polu badań raz jeszcze warto zauważyć, iż elementem konstytutywnym „przedmiotu” poznania religijnego jest jego egzystencjalna transcendencja, realna obecność, osobowy charakter *sacrum*²¹⁶. Przedmiot poznania, którym w tym wypadku jest Bóg, przeświadczenie o realnej Jego obecności należy do istoty aktu religijnego. „Ty” transcendentne nie jest więc wytworem ludzkich pragnień. Nie może być też sprowadzone do jakiejś innej rzeczywistości, jak np. przedmiot sztuki, czy nawet etyki. Człowiek świadomy swej odrębności bytowej oraz transcendencji przedmiotu kształtuje swoją postawę, postępowanie moralne, a także – w podejmowanej ascezie, wchodzi w proces poznania osobowego Boga²¹⁷.

Podjmując próbę interpretacji istoty relacji religijnej człowieka Z.J. Zdybicka bazuje na zgodnym twierdzeniu mistyków, nie tylko chrześcijańskich, lecz również innych kultur i religii, „iż znajdują się w bezpośredniej łączności

²¹⁶ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 172. Zdybicka przypomina, iż przedmiot religijny różnie jest określany: „tajemnica”, „bóstwo”, „coś wyższego”, „inne”, „*numinosum*, *sacrum* czy „Bóg”. We wszystkich religiach przedmiot religijny wyłączony jest z naturalnego, ziemskiego porządku.

²¹⁷ Por. tamże, s. 173.

z najdoskonalszą istotą – Bogiem”²¹⁸. Mistycy ci swojego poznania nie opierali na rozumowej dedukcji, lecz na doświadczalnym, bezpośrednim ujawnianiu obecności Boga w głębi ich wnętrza. Świadczenia ich stanowią wiarygodne źródło poznania z tej racji, że ludzie ci, żyjący pełnią wiary, najczęściej święci – niezdolni byli do kłamstwa. Mistycy, wyzbyci z pychy i z miłości własnej, zdolni do wielkich bezinteresownych czynów, świadczą – w każdej epoce – o bezpośrednim ujęciu Boga przebywającego w ich duszy. Chociaż, jak mówi dalej Przedstawicielka filozoficznej szkoły lubelskiej, „istnienie Boga nie jest dla człowieka prawdą oczywistą”, z tego tytułu, iż nie można poznać Boga wprost, zobaczyć na sposób zmysłowy, tzn. poznać tak, jak poznaje się rzeczy materialne, czy też zrozumieć Jego naturę, czyli to kim w swej istocie jest. Do poznania Boga człowiek dochodzi poprzez myślenie redukcyjne, co wymaga od niego zarówno wzmożonego wysiłku intelektualnego, jak i wysokiej moralności, jak również, przede wszystkim, głębokiej wiary. Jest to poznanie angażujące całą istotę człowieka, gdzie ontyczna transcendencja Boga pociąga ku sobie ludzkie akty poznawcze²¹⁹.

Wynika stąd przywołany już wcześniej wniosek, iż człowiek, będąc „syntezą” materii i ducha, łączy w swojej naturze zarówno świat ducha, jak też świat materii odbieranej zmysłami. Doświadczenie jedności wskazuje zatem na tożsamość źródła czynności człowieka wyłonionych z działań jego osobowego „ja”. Źródłem działań w człowieku, jak też i tożsamości jego bytu jest dusza stanowiąca o integralności ludzkiego bytu. Jako forma „organizująca” ciało, istniejąca w sobie jako byt, również je transcenduje, a będąc niematerialną, wyłania z siebie czynności poznawczo-wolitywne. Dusza, istniejąc sama w sobie, powołana jest do istnienia aktem stwórczym Boga i jako byt niematerialny, może również w swej strukturze wyłonić czynności duchowe. Zatem dusza ludzka, istniejąc w sobie samej jako podmiocie („ja”), działa w ludzkim ciele poprzez to właśnie ciało²²⁰.

²¹⁸ Tamże, s. 300.

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia*, s. 174-175.

Podjęte tu refleksje wokół problematyki duszy służą temu, aby zwrócić uwagę na to, w jaki sposób św. Faustyna Kowalska używa w zapiskach *Dzienniczka* nazwy *dusza*. Ponieważ jest to jedno ze słów najczęściej używanych w jej refleksjach, zasadne wydaje się przybliżenie jego znaczenia. Skoro wszelkie ludzkie działania, tak poznawcze, jak i pożądarkowe powiązane są z ciałem, a podmiotem tychże działań jest zawsze istniejący osobowy byt, oznacza to, iż cała aktywność duchowych władz poznawczych rozumu i woli skupia się w pragnieniu poznawania, zwłaszcza poznawania bytu, który człowieka powołał do istnienia. Tak więc, w tym wypadku przedmiotem poznania jest sam Bóg powołujący bezpośrednio do istnienia duszę ludzką w akcie poczęcia organizującą sobie materię do bycia ciałem ludzkim²²¹.

Powracając zatem do niezwykle bogactwa treści określających życie, jak i działanie duszy, jakie zauważamy w przesłaniu św. Faustyny, należy zwrócić uwagę na wiele aspektów znaczeniowych. Pierwszym, najczęściej spotykanym jest odniesienie jej samej do własnego wnętrza, do władz duchowych, to jest: intelektu, pamięci i woli (por. Dz. 102). Dusza więc człowieka jako osobowego bytu: odczuwa (por. Dz. 9), widzi (por. Dz. 36), słyszy (por. Dz. 11), cieszy się (por. Dz. 138), cierpi (por. Dz. 107, 114), odsłania tajemnice, a więc posiada pamięć (por. Dz. 112; zob. 18, 114, 155), oczyszcza się (por. Dz. 115, 120), jest zjednoczona z Bogiem (por. Dz. 115), jest umęczona trudami (por. Dz. 128) itp.

Św. Faustyna Kowalska informuje także o stopniach pełnienia woli Bożej w duszy dążącej do głębszego poznania Boga (por. Dz. 444, 568). Poza własną duszą jako bytem istniejącym i działającym w jej ciele, widzi też dusze przebywające już poza ciałem, a więc dusze czyścicowe (zob. Dz. 153, 412, 425, 446). Poznanie duszy sprawia, iż zmysły w swoisty sposób *przesiłekają* tym, czego doświadczają (por. Dz. 24), a więc życie jej duszy staje się w konsekwencji życiem dla innych dusz (por. Dz. 382, 895, 1217, 1218), tzn. – jak mówi – z miłości „ku Bogu i duszom nieśmiertelnym” (Dz. 46).

²²¹ Por. tamże, s. 176-177. Władze duchowe wyłaniające się jako możliwości czynne, których akty intelektualne, tj. rozum i wola, nie posiadając własnego organu, swoje zaplecze poznawcze, jak i funkcjonowanie odnajdują w działaniu zmysłów.

Pojawiające się prawie na każdej stronie *Dzienniczka* słowo *dusza*, pomaga w rozumieniu drogi św. Faustyny jako doświadczenia głębszego rozpoznawania siebie, „zakątków” własnej duszy. Pokazuje też różnice między duszami tzn. tymi, które dążą do świętości, cierpiących, ufających, wiernych Bogu, jak też tych nieszczerych, zastraszonych, nieufnych, pogrążonych w grzechu. Problem rozumienia oraz znaczenia *duszy*, pojawi się jeszcze w dalszych etapach tej pracy, stanowiąc niejako uniwersalność przesłań, jakie zostały przekazane s. Faustynie dla człowieka (por. Dz. 441, 1728). Poznanie głębi własnej duszy umożliwia nie tylko poznanie siebie (por. Dz. 56, 71, 95), lecz prowadzi do spotkania z Bogiem (usłyszenia Jego głosu w duszy – por. Dz. 59, 65, 69, 74). Św. Faustyna dzieli się tą prawdą dając wskazówki prowadzące do głębszego poznania Boga, jak i duszy: całkowita szczerłość i otwartość, pokora i posłuszeństwo (zob. Dz. 113).

Ze świadectwa Mistyczki wynika następnie, że droga życia mistycznego ma swoje etapy i fazy ciągle podlegające wewnętrznej weryfikacji poznającego. Nie wszystkie zatem przymioty Boga dane są poznawczo człowiekowi od razu, lecz stopniowo, w miarę zbliżania się samego Boga. Człowiek w danym mu czasie nabywa wiedzę o tym, kim jest Ten, którego poznaje i w jaki sposób Go poznaje. Władze umysłowe człowieka na tym etapie poznania zachowują własną aktywność. Nie są jeszcze przygotowane do pełnego oddania się Bogu, otwarcia woli na przyjęcie intensywniejszego działania sprawczego²²². Św. Faustyna mając świadomość przenikania się świata zewnętrznego z duchowym, wewnętrznym, opisując „zetsknięcia duszy” z Bogiem (Dz. 6; por. Dz. 567), prosi zawsze o światło poznania (Dz. 376, 410, 650, 727).

Pierwsze duchowe kroki określa s. Faustyna „błyskami” światła (Dz. 95, 852). Są one bardzo krótkie z tego powodu, iż dusza nie jest na nie jeszcze przygotowana. „Błyski”, zbliżenie się Boga do człowieka, mające miejsce podczas modlitwy skutkują nowym światłem poznania w duszy. Modlitwa już nie jest ta sama. Światło, które dotyka duszę, wypełniając ją miłością, staje się pragnie-

²²² S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 16

niem poznania Boga, ale też daje widzenie siebie, poznanie wnętrza. Widząc swoje wnętrze w „wyższym świetle”, Autorka *Dzienniczka* jest początkowo przerażona. Zaczyna więc uniażać się i upokarzać przed Bogiem. Rozpoczyna się w ten sposób proces oczyszczania jej wnętrza, a w miarę postępu, dusza otrzymuje coraz więcej czasu i światła. Dalszy etap to napełnianie duszy pociechami, udzielaniem się Boga w sposób odczuwalny. Chwile te jednak nie kończą etapu drogi do osiągnięcia doskonałości (Dz. 770, 835, 1692).

Wszystko to odsłania prawdę o tym, że fakt „zażyłości z Bogiem” jest żmudnym, wymagającym duchowo procesem (Dz. 95, zob. LT 95). Proces oczyszczania trwa. Boże światło działa w duszy, która uszczęśliwiona, kosztując tego stanu rozkoszy i nie widząc żadnych trudności, gotowa jest na wszystko, byleby tylko ten stan trwał. W tej sytuacji nie zdaje sobie jeszcze sprawy z czekających ją prób i doświadczeń, które niebawem przerwą ten błogi stan. Jak widzimy, droga życia mistycznego ma również swoje wymogi i prawa, których znajomość jest istotna, aby móc przyjąć skutki działania Boga w duszy. Dzięki nadprzyrodzonemu światłu s. Faustyna poznaje stopniowo nie tylko przymioty Boga, ale zaczyna rozumieć ich działanie w sobie oraz w otaczającym ją świecie. Hojne udzielanie się Boga swojemu stworzeniu wywołuje w niej zdumienie dla dobroci i miłości płynącej z intensyfikującej się Jego obecności w jej duszy (zob. Dz. 1660, 1661, 1663)²²³.

Oznacza to wszystko także, że święta Faustyna otrzymuje łaskę poznania samej siebie (por. Dz. 273, 274, LT 10). Zauważa swoje wady główne, odczytując w ten sposób swoje postępowanie i używanie języka. Dzięki temu może doświadczać przemiany w relacjach z przełożonymi, a także z innymi ludźmi. Jasno poznaje, że im bardziej dane jest jej doświadczenie obecności Boga, tym bardziej w niej potęguje się pragnienie większego, głębszego poznawania (por. Dz. 273). To nadprzyrodzone działanie łaski udzielającego się Boga znajduje potwierdzenie w tezie teologii mistyki mówiącej, iż doświadczenie mistyczne jest zawsze wstępem do głębszego poznania Boga. W ten sposób nasza

²²³ Por. tamże, s. 123.

Święta uczy się poznawać przymioty Boga od umiłowania dobra (por. Dz. 296, 95, 458, 664), które przygotowuje ją na przyjęcie miłości zdolnej skłonić rozum do posłuszeństwa woli (por. Dz. 93, 94). Faustyna zapisuje w *Dzienniczku* w tytule *Głębsze poznanie Boga i przerażenie duszy* (Dz. 95), w jaki sposób Bóg daje się poznać. W początkowej fazie owo poznanie jawi się „jako świętość, sprawiedliwość, dobroć, czyli miłosierdzie” (tamże). Przybliżając proces poznawczy Boga, s. Faustyna zwraca uwagę na początkowe nierozumienie tego wszystkiego, co się w człowieku dokonuje²²⁴.

Poznawcze zdumienie towarzyszy zatem św. Faustynie w tej niezwyklej, odkrywczej nauce, której udziela jej sam Bóg. Jego atrybuty dane są jej poznaniu w stanie kontemplacji, a więc w bierny sposób poznaje to, co Bóg jej stopniowo odsłania (por. Dz. 30). Kontemplacja stanowi zatem bardzo istotny element jej życia mistycznego²²⁵. Bierne oczyszczenie wraz z łaską modlitwy kontemplacyjnej potęguje w niej autentyzm życia wiarą religijną, jak również postawę zdecydowanej woli poddania się działaniu Boga (por. Dz. 409, 411). Dlatego też, istotą jej działań jest ciągle dążenie do poznania Go tak, aby poznając, potrafić przyjmować postawę zdecydowanej gotowości wypełniania Jego woli. Dąży więc do wierności bez zastrzeżeń. Dlatego też mówi: „ja ze swej strony zrobiłam wszystko, a teraz na Ciebie kolej, mój Jezu, [...] jestem zupełnie zgodzona z wolą Twoją” (Dz. 751, 952).

Faustyna Kowalska napęczniona światłem wewnętrznego poznania otrzymuje nadprzyrodzoną zdolność widzenia Bożych przymiotów (por. Dz. 16, 95). Stopniowe ich poznawanie umożliwia jej coraz głębsze wnikanie w tajemnice Jego Osoby. Pierwszym przymiotem danym jej poznaniu – jak pisze w *Dzienniczku* – jest „Jego świętość” (Dz. 180). Jest ona „tak wielka, że drżą przed Nim wszelkie potęgi i moce”. Nie wiemy, jak długo trwało poznawanie przymiotów Boga, natomiast – jak wynika z jej świadectw – możemy wnioskować, iż było to w czasie

²²⁴ Zob. NC II, 4, 2; 17,3,

²²⁵ Por. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 232. Kontemplacja *wlana*, istotny element życia mistycznego, zwykle następuje po biernym oczyszczeniu. Tokarska wyjaśnia, że w przypadku św. Faustyny bierne oczyszczenie występowało wraz z łaską modlitwy kontemplacyjnej.

nowicjatu oraz przed ślubami wieczystymi, a także podczas rekolekcji, gdy, jak sama stwierdza: „obudziła się w duszy mojej wielka tęsknota za Bogiem. Duch mój rwał się do Boga całą swą mocą, jaką ma w swoim jestestwie” (Dz. 180).

W tle poznania jedynej świętości jako największej czci stworzenia do świętości Boga, dane jest jej drugie poznanie, jakim jest Boska sprawiedliwość. Poznając zatem świętość Boga, poznając moc sprawiedliwości („tak wielka i przenikliwa, [...] wszystko wobec Niego staje w obnażonej prawdzie i nic się ostać by nie mogło”), Bóg stopniowo przybliża jej swój trzeci przymiot. Jest nim miłość i miłosierdzie. Mając poznanie mocy, potęgi świętego, sprawiedliwego Boga – w myśl ludzkiego rozumowania – dalsze winno być konsekwencją pierwszych. W ludzkim tylko rozumieniu wydawać by się mogło, że skoro sprawiedliwość, to i kara, osąd postępowania człowieka w świetle Boga. Tu jednak, mimo tej ogromnej przepaści między Stwórcą a stworzeniem, św. Faustyna poznaje trzeci przymiot Boga, który wszystko w sobie łączy, a jest nim miłość i miłosierdzie – miłość miłosierna. Poznaje, iż świętość, sprawiedliwość i wszechmoc Boga przenika miłość miłosierna²²⁶.

W kolejnej odsłonie swoich aktów poznawczych Mistyczka uzupełnia swoje refleksje wyznając, że „największą miłość i przepaść miłosierdzia poznaję we Wcieleniu Słowa, w Jego odkupieniu, i tu poznałam, że ten przymiot jest największy w Bogu” (Dz. 180, zob. 411, 440, 278, 491, 611, 1019). Miłosierdzie Boże łączy się ściśle z dobrocią Boga względem stworzenia (por. Dz. 458, 305, 451), gdzie wszechmoc i mądrość odsłania dobro (por. Dz. 95, 1692). Widzimy więc wyraźnie, iż miłosierdzie, jak też miłość, stając się czynnikiem aktywnym, określa fundamentalny przymiot Boga. Odnosząc się zatem ściśle do Osoby Boga, siostra Faustyna zwraca się do Niego używając przymiotnika „miłosierny” (w samym *Dzienniczku* znajduje się on ponad 80 razy). Przy czym występuje tu także forma „najmiłosierniejszy” – użyta tylko wobec Osoby Boga, woli Bożej i Serca Jezusa (w sumie 25 razy)²²⁷.

²²⁶ Zob. analizy A. Szostka w jego pracy: *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 334nn.

²²⁷ <http://www.faustyna.pl/>; Konkordancja do *Dzienniczka* św. Siostry Faustyny. 01.06.2013 (tutaj są wyszczególnione wszystkie słowa, frazy i wersy zawarte w *Dzienniczku*).

Analizowane tutaj Boskie atrybuty: „miłosierny”, „niezbadany” (np. Dz. 1698), „niezglębiony” (np. Dz. 80, 692), „niepojęty”, „niezmierzony” (np. Dz. 278, 492, 1746), „wiekuisty” (np. Dz. 1307, 1742), to również różne określenia samej Jego Osoby oraz przedmiotu boskiego działania (np. Dz. 651). Badając zapiski s. Faustyny widzimy również, iż przymiot miłosierdzia Boga dotyczy Boga w całej Trójcy Świętej (zob. Dz. 357, 528, 949). Miłość jako przedmiot poznania działania Boga ściśle występuje z miłosierdziem. Wynika stąd, że poznać Jego działanie, to poznać przedmiot wszystkich *postaci* znaczenia miłości i miłosierdzia. Siostra Faustyna bardzo głęboko rozważała w swoim życiu przymiot Bożej miłości i miłosierdzia, co prowadziło ją przez kontemplację do praktycznych wniosków w codziennym postępowaniu (o tym szerzej powiemy w następnych rozdziałach pracy). Na tym etapie ograniczamy się do ujęcia miłosierdzia i miłości jako szczególnego przedmiotu poznania Boga.

Z kontekstu przesłania przytoczonych refleksji wynika, że na przykładzie życia św. Faustyny Kowalskiej możemy zaobserwować *mechanizm* ujęcia intelektem możliwościowym istnienia Boga oraz Jego natury. Pisząc „poznałam”, s. Faustyna mówi już nie tyle o intuicyjnym odczuwaniu Jego obecności, lecz jej poznanie intelektualne polega na nadprzyrodzonym oglądzie. W zapiskach *Dzienniczka* (por. Dz. 672) odczytujemy jej stan fizyczno-duchowy w momencie zetknięcia się z obecnością Boga – „nagle przenika mnie obecność Boża, czuję, że przechodzę pod władzę sprawiedliwego Boga, przenika mnie ta sprawiedliwość do szpiku kości, zewnątrznie tracę siłę i przytomność. Wtem poznaję wielką świętość Boga i wielką nędzę swoją, powstaje w duszy straszna męka [...]”. Pisze również: „zostałam porwana przed stolicę Bożą” (Dz. 474, 1787). Dostępuje więc łaski poznania nadprzyrodzonego, nieosiągalnego w porządku czysto naturalnym.

Mistyczne poznanie Boga wychodzi zatem poza obszar dyskursywnego poznania umysłowego, co widać w refleksjach o charakterze trynitarnym. Dając s. Faustynie poznanie swoich przymiotów, Bóg dopuszcza ją dalej do poznawania „widzenia” Trójcy Świętej (por. Dz. 27, 30, 474; zob. LT 95)²²⁸. W swoim

²²⁸ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 124. Zob. Dz. 911: „Umysł mój został dziwnie oświecony w poznaniu Jego Istoty; przypuścił mnie [Bóg] do poznania swego życia we-

poznaniu polska Święta rozróżnia wyraźnie troistość Osób (por. Dz. 361, 451, 1781), jedność, równość oraz i nierozdzielność (por. Dz. 472), której tajemnicę – jak później powie – przez „całą wieczność kontemplować będziemy, a po milionach lat poznamy, żeśmy dopiero zaczęli swoją kontemplację” (Dz. 1429). Zgłębianie poznawania Trójcy Świętej siostra Faustyna zdobywa stopniowo. Poznania tego nie potrafi ona wyrazić słowami, choć jak pisze: „więcej je rozumiem, a za to mniej umiem w słowach wypowiedzieć” (Dz. 883). W początkowym etapie widzenia Trójcy Świętej tak je zapisywała: „uczułam w sercu – czyli we wnętrzu” (Dz. 27) – była w trakcie zgłębiania wiedzy, czym jest to widzenie (por. Dz. 3). Dopiero w opisie doskonałego zjednoczenia z Bogiem mówi o zrozumieniu Tajemnicy Trójcy (por. Dz. 472, 592). Poznanie tej Tajemnicy wymagało stosownego czasu, aby mogła odnieść swoje wrażenia do własnego doświadczenia i rozumienia.

Nadmienić tutaj trzeba, że w *Dzienniczku* mówi św. Faustyna o Trzech Osobach, ale najbliższy kontakt i upodobanie ma w Osobie Jezusa Chrystusa. Upodobanie w Jego Osobie to nowego rodzaju doświadczenie poznania wewnętrznego obcowania z całą Trójcą, gdyż jak powie: „ktokolwiek jest złączony z jedną z tych Trzech Osób, przez to samo jest złączony z całą Trójcą Świętą” (Dz. 472). Dlatego też ma nieustannie świadomość, iż komunikując się z Jezusem, komunikuje się z całą Trójcą Świętą.

Fenomen poznania mistycznego św. Faustyny odsłania fakt, że nie tylko widzi wewnątrz, czysto duchowo (por. Dz. 472, 21, 346), ale ogląda Jezusa naocznie (zob. Dz. 468, 88, 130, 464, 347, 348), prowadzi dialog z Bogiem Trójjedynym (zob. Dz. 258, 288, 330, 670, 1784, 1797). Wchodząc w głębsze poznawanie, a także czysto duchowe doświadczenie Trójcy Świętej, odczuwanie tej obecności w różnych okolicznościach (por. Dz. 451, 472, LT 104),

wewnętrznego. Widziałam w duchu Trzy Osoby Boskie, ale jedna Ich Istota. On jest sam jeden, jedyny, ale w trzech Osobach, ani mniejsza, ani większa jedna z Nich; ani w piękności, ani w świętości nie ma różnicy, bo jedno są. Jedno, absolutnie jedno są. Miłość Jego przeniosła mnie w to poznanie i złączyła mnie ze sobą. Kiedy byłam złączona z jedną [Osobą Boską], to także byłam złączona z drugą i trzecią [Osobą Boską], tak że, jak się łączymy z jedną, przez to samo łączymy się z tymi dwiema Osobami – tak samo jak z jedną. Jedna ich jest wola, jeden Bóg, chociaż w Osobach Troisty”. Zob. ŻBM 3,3.

polska Zakonnica nabiera przekonania o zamieszkaniu Trójcy Świętej w jej wnętrzu: „usłyszałam te słowa: Tyś jest nam mieszkaniem [...], czułam się świątynią Bożą” (Dz. 451; por. 961). Chociaż jeszcze nie umie tego wytłumaczyć, ale jak mówi dalej, duch jej to dobrze rozumie (por. tamże). To wzajemne zamieszkanie: Trójca Święta w niej, a ona w Trójcy (por. Dz. 478), gdzie jej życie jest życiem w Trójcy – „czuję dobrze, że żyję w Tobie jako jedna mała iskierka, pochłonięta przez żar niepojęty” (Dz. 507), daje jej uczestnictwo w życiu wewnętrznym Boga (por. Dz. 734; zob. 911, 1743).

Poznanie świętości i wszechmocy Boga rodzi świadomość niezwykłej więzi bytowania w jedności Jego Majestatu. W związku z tym s. Faustyna mówi: „Mocarz niebieski wziął duszę moją w całkowite posiadanie swoje, [...] w życie wewnętrzne Boga, gdzie poznaję Ojca, Syna i Ducha Świętego” (Dz. 734, 525; por. Dz. 1102). Św. Faustyna pisze również, iż przez uczestnictwo w życiu Bożym, Bóg daje jej wewnętrzne poznanie swojej Boskiej Istoty (zob. Dz. 1807, 770, 882, 1411; LT 106). Mówiąc o poznaniu istoty Boga precyzuje, iż poznanie to wynika z uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej, w tajemnicy szczególnego wtajemniczenia, do którego została dopuszczona (por. Dz. 911, 882, 1474, 1807, 770).

W bogatych opisach poznania Boga św. Faustyna Kowalska bardzo często używa zwrotów: „czuję” (np. Dz. 16, 24, 27, 102, 104, 136, 137, 142, 177, 225, 244, 252, 254, 318, 343, 346, 411, 432, 439, 454, 478, 507, 560, 626, 653, 747, 946, 1048, 1120, 1279, 1818, LT 24), jak również „odczuwam” (np. Dz. 177, 1302, 1821, 244, 729, 346, LT 171, LT 189). Terminy te mają swoje specjalne znaczenie. Dopuszczona do partycypacji w życiu wewnętrznym Boga, Święta używa ich dla wyrażenia zewnętrznej więzi duszy, jak i wewnętrznego odczuwania tego wyjątkowego stanu²²⁹. Poznanie, do jakiego dopuszcza ją sam Bóg, jest poznaniem absolutnie nowym, innym, niż dotąd mogła odbierać swoim intelektem (por. Dz. 1466). Jest łaską innego rodzaju prowadzącą ją do doskonałego zjednoczenia przeobrażającego życie wewnętrzne.

²²⁹ Por. tamże, s. 126.

Z tego tytułu święta Faustyna zdaje się być zanurzona poznawczo w Bogu, złączona tak ściśle, „jak kropla wody z bezdennym oceanem” (Dz. 411 zob. 334, 432, 605, 702, 826). Pozostając w tej niezwyklej jedności we władaniu miłości „przeobrażającej”, nieustannie działającej w głębi jej wnętrza (por. Dz. 1392, 1809, 1360), sprawia w niej rodzaj nadzwyczajnego oświecenia, świadomość najwyższej jedności z Bogiem²³⁰. Oznacza to dla niej nieograniczony dostęp do obcowania z Bogiem. Przez spojrzenie w głąb siebie może w sobie odnaleźć światło żywej obecności Boga (zob. Dz. 911, 1153, 1391, 1600). W jej władzach poznawczych trwa świadomość tej niezwyklej, niezależnej obecności Boga w jej głębi, której może kosztować, ilekroć się w niej zanurzy. Zauważyć zatem możemy, iż Bóg, dopuszczając ją do tak wielkiej poufałości obcowania ze Sobą przybliżał ją stopniowo przez poznawanie swoich przymiotów do tej najważniejszej misji, jaką jej powierzył. Misją tą było zrozumienie i zakomunikowanie tego, czym jest miłosierdzie Boże, aby sama mogła nim żyć, przyjąć je i przekazać światu, to znaczy potrafić adekwatnie wyrazić.

O samym miłosierdziu jako najistotniejszym dla s. Faustyny, a dalej – dla całej ludzkości przedmiocie poznania powiemy szerzej w rozdziale piątym pracy. Teraz zatrzymamy się jeszcze na antropologicznej stronie procesu swoistego wnikania w mistyczne doświadczenie Boga. Poznanie Trójjedynego Boga możliwe jest w osobie Jezusa Chrystusa, z którym – jak już wspomnieliśmy – św. Faustyna miała najbliższe relacje²³¹. Poznawanie, „widzenie” Boga w Trójcy Świętej możliwe jest wyłącznie dla tego, kto Go mistycznie doświadcza. Dlatego Faustyna pisze (Dz. 1439): „wewnętrznie widziałam spojrzenie Boga [...], pozostałam sam na sam z Ojcem niebieskim [...], poznałam głębiej trzy Boskie Osoby”. Odnotowując, iż „wszelkie zbliżenie się do Boga jest nam dane przez Jezusa, w Nim i przez Niego” (Dz. 528) Autorka *Dzienniczka* miała pełną świadomość zrozumienia łaski, do jakiej została dopuszczona. Obcowanie,

²³⁰ Por. tamże, s. 126-127.

²³¹ Por. tamże, s. 128. Zarówno poznanie, jak i kontemplacja wewnętrznego życia Boga ma zatem strukturę chrystologiczną. Przeżywanie szczęścia płynącego z Trójcy Świętej przez zamieszkanie w jej duszy stanie się dla s. Faustyny ważnym punktem mistyki trynitarniej. Por. również Dz. 1121. Doświadczenie Trójcy Świętej najczęściej pojawia się tu w czasie adoracji i innych modlitw – zob. Dz. 355, 1073, 1129, 1121.

przez zamieszkanie Trójcy w duszy s. Faustyny, skutkuje odczuciem duchowego szczęścia (zob. Dz. 137, 439, 472, 528, 593, 771), świadomością życia Boga w jej duszy (por. Dz. 887) na wzór dusz świętych (por. Dz. 911). Św. Faustyna używa tu określenia *szczęścia* jako pokarmu uszczęśliwiającego wszystko, co jest stworzone. Poznając zatem „maleńkość swoją” (Dz. 1500), zwiększa się w niej świadomość poznawanego szczęścia majestatu Boga (Dz. 1569).

Analiza przekazu siostry Faustyny bardzo wyraźnie pokazuje to, na czym polega mistyczne poznanie istoty Boga, które sprawia nowe spojrzenie na sprawy doczesne. Wyznaje w związku z tym, że osoba zanurzona w Bogu otrzymuje światło poznania innego rodzaju, światło przewyższające intelektualne postrzeganie rzeczy (por. Dz. 95). Swoiste „błyski” – jak mówiła wcześniej – światło dotykające duszę, to nie jest już wiedza rozumu (por. Dz. 56), lecz „wyższe i szczególne, [...], doskonałe – to jest umysłowe”, [...] głębsze i czystsze, [...] nie poszczególne – jak dawniej, ale ogólne i całkowite” (Dz. 115, por. 1141). Dusza oświecona tym poznaniem może poznawać rzeczy niejako przez pryzmat widzenia Boga, „tak w materii światła wewnętrznego, jak też i materii światła zewnętrznego” (Dz. 733, por. 1102).

Wypływa stąd konkluzja, iż doskonałe poznanie przedmiotu miłującego dokonać się może jedynie przez miłość pragnącą poznawać (por. Dz. 95, 1474), a nie poprzez zwykłą, zmysłową ciekawość. Jest to miłość nieznająca bojaźni (por. Dz. 781), miłość, która wynosi intelekt ponad doświadczenie rozumu (por. Dz. 992, 297), wypełniając w ten sposób duszę istotą doświadczenia bliskości Boga (por. Dz. 392, 293), bycia pochłoniętą Jego Istotą (por. Dz. 346).

Dokonujący się tutaj poznawczy proces bezgranicznie miłującego Boga przejawia się odczuwaniem stanu głębokiego, wewnętrznego uspokojenia. Stwarza w mistyku poczucie bezpieczeństwa, bezgranicznego zaufania, ponieważ to, co czyni, dokonuje się z woli samego Boga (por. Dz. 615, 1101). Poznanie zatem osiąga tu swoistą wewnętrzną stabilizację odczuwania obecności Trójcy Świętej, bycia dzieckiem ufającym w moc Boga (zob. Dz. 451, 244, 1818, 1109, 1753). Faustyna pisze tu: „wprowadza duszę moją w głębię pokoju” (Dz. 1121, 1134, zob. również: Dz. 729, 952, 1334, 1608, 1726). Głębia

radości i pokoju (por. Dz. 1678), jakiej doświadcza, sprawia gotowość na ostateczne spotkanie z Bogiem. Nic, co ziemskie, nie może już tego zastąpić ani wypełnić. Odważnie zatem może wyznać, „że wszystko co Bóg ma, wszystkie dobra i skarby, moimi są” (Dz. 454, 1279). Dla niej najważniejsze jest przebywanie w radości z Bogiem. Wszystko to, co dawał jej świat zewnętrzny, przeminęło lub utraciło swą wartość. Dlatego mówi o sobie: „już dawno zrezygnowałam z tego wszystkiego, co dotyczyło mojej osoby” (Dz. 485). Nazywa siebie nowym imieniem – „hostia, czyli ofiara” (tamże), upodobniona całkowicie do swego Oblubieńca (por. Dz. 268; zob. 1418, 92).

Dzięki cnocie wytrwałości w ciągłej kontemplacji obecności Boga, św. Faustyna poznaje oraz doznaje nie tylko Jego działania, lecz również skutków Jego obecności. Poznanie jako etap doświadczenia coraz głębszych relacji z Bogiem w Trójcy Świętej można zatem przedstawić jako drogę mistycznego doświadczenia obrazu Boga w człowieku. Faustyna poznawała Boga takim, jakim się jej pozwalał poznać, jakim jest „sam w sobie”²³². Pierwszym doświadczeniem poznania była tu Jego świętość, jak również sprawiedliwość wraz z dobrocią pełni miłości, czyli miłosierdziem. Śledząc zapiski Faustyny tak w *Dzienniczku*, jak i w *Listach*, mamy przeświadczenie, iż poznanie Boga jako przedmiotu jej ciągłego poznawania, odbiło się bardzo wyraźnie w sferze poczucia jej personalizacji – bycia w pełni istotą ludzką. Dlatego w liście do siostry Ludwiny dzieli się radością obecności Jezusa w każdej chwili jej życia zakonnego²³³. Pisze: „poznałam, że nie jest tak trudno dojść do doskonałości” (LT 249) – doskonałości w wymiarze osobowym.

Wynika stąd konsekwentnie, że poznanie jest procesem, postępowaniem na określonej drodze zbliżania się do Boga, nawiązywania z Nim relacji. Przykład s. Faustyny w przestrzeni zachodzącego w niej procesu poznawczego wskazuje, że stan końcowy umysłu poznającego nie jest stanem skończonym

²³² A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 233.

²³³ Por. *List s. Faustyny do s. Ludwiny Gadziny*, Wilno, 24 kwietnia 1934, [w:] *Listy*, s. 144-145. Dzielać się radością poznania, daje też s. Ludwinie wskazówkę, aby kochać Jezusa czynem wynagradzając Jego miłość, co oznacza zdobywanie dla Niego „serc niewdzięcznych” (s. 250).

poznawczo, ani też jego stanem początkowym. Specyfiką poznawczą przedmiotu tej transcendentnej rzeczywistości, ku której dąży św. Faustyna, jest wejście w relacje całą sobą, aby w ten sposób móc w pełni uczestniczyć w życiu Boga. Jak postaramy się wykazać w dalszej części dysertacji, poznanie Boga nie ogranicza się do relacji osobowych w wymiarze poznawczym, ale również do wynikających z tego poznania (wolitywnych) zobowiązań.

3. Przeżycia mistyczne a introspekcja

W obszarze problematyki mistyki, w polu poznania właściwości ludzkiego umysłu dają się wyróżnić dwa odrębne badawcze podejścia. Można je ująć jako podejście negatywne, gdyż wskazują na to wszystko, co nie jest właściwe dla naturalnego zachowania człowieka. Większość szkół psychologicznych wskazuje w badaniach na mechanizmy ludzkich działań w aspekcie reflektowania człowieka pod kątem jego zdolności oraz duchowych potencjalności. W rezultacie, w badaniach tych szuka się konstruktywnego wzorca ze wskazaniem jakiegoś modelu normy psychicznej, wskazującej na wiarygodność aktów poznania mistycznego. W zależności od podejścia badań w sposobie kształtowania osobowości człowieka, psychologia egzystencjalna zajmuje się badaniem sensu i wartości życia człowieka²³⁴.

Rzeczony tutaj przedmiot badania tego wszystkiego, co zachodzi w człowieku, nie ogranicza się jedynie do „ja”, ale również do sfery wszystkiego tego, kim jest człowiek. To własne „ja”, tworzące to wszystko, co rozumiane jest także jako „moje”, odzwierciedlone w świadomości, pozwala przeżywać siebie i własne działania. Bardzo często także przez doświadczenie schorzeń człowiek pełniej rozumie i przeżywa własną cielesność. Świadomość na bazie odczuć cielesnych, wraz z funkcją refleksywną, wyznaczają treściowy charakter dokonujących się przeżyć²³⁵. Człowiek jako istota nie tylko myśląca, ale również czująca, wypo-

²³⁴ Zob. L. Kaczmarek, *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970, s. 10-37.

²³⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 67.

sażona jest w cały zespół władz, sprawności oraz odczuć zapodmiotowanych w organach cielesnych, dzięki którym możliwa jest też aktualizacja ludzkich, psychicznych potencjalności. Odczucia ludzkie są bardzo zróżnicowane, tworzą pewną hierarchię wartości, tak pod względem ilościowym, jak i jakościowym. Jako szczególna właściwość psychiki odczucia mają ogromny wpływ na ludzką emotywność, na emocjonalne przeżywanie, zarówno siebie, jak i świata. Natomiast uczucia tzw. wyższe, mają wpływ na życie duchowe człowieka²³⁶. Tym szczegółowo zajmuje się psychologia. W niniejszej pracy ograniczamy się jedynie do czynników wpływających na bezpośrednie poznawanie przeżyć mistycznych, stanowiących konkretne zdarzenia umysłowe w poznawaniu introspekcyjnym samego siebie. Chodzi zatem o badanie szczególnego swoistego podniesienia poznania własnego „ja” do poziomu samoświadomości, obejmującego całość psychologicznego funkcjonowania człowieka.

Przypomnijmy w tym kontekście analiz, że nazwa *introspekcja*²³⁷, z łac. *intro* – do wewnątrz i *specto* – patrzeć, dosłownie oznacza *spojrzenie do wewnątrz*²³⁸. Introspekcję jako konkretne zdarzenie mające odzwierciedlenie w świadomości, można najprościej określić jako „spojrzenie od wewnątrz do wewnątrz”. Jako władza poznawcza wewnętrznego postrzegania siebie, określana jest również jako samoświadomość lub samopoznanie. Przez wgląd w siebie, w zetknięciu się ze światem zewnętrznym, zmysłowym, dane jest poznanie bogactwa wewnętrznych przeżyć psychicznych. Przedmiotem introspekcji są tu więc procesy i zdarzenia wypływające ze świadomości doznań obserwacji życia wewnętrznego osoby. Metafizycznie problematyka introspek-

²³⁶ Por. tamże, s. 68-70.

²³⁷ Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, kol. 165.

²³⁸ Zob. S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 10, s. 263. „Problematyka introspekcji ma swoje korzenie w filozofii starożytnej (Arystoteles) oraz w filozofii średniowiecznej (św. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Ockham). Znana jest także teoria introspekcji Kartezjusza. Wg niej „dane introspekcyjne stanowią wzorcowy i być może jedyny przypadek nieinferencyjnej wiedzy bezpośredniej”. Por. Z. Chlewiński, *Introspekcja*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, t. 4, s. 895 (Introspekcja: „metoda stosowana w teorii poznania i psychologii polegająca na szeroko rozumianym wglądzie w siebie, odwołująca się do danych samoświadomości lub samopoznania”).

cji obejmuje zagadnienia umysłu ludzkiego w dziedzinie wewnętrznego świata duchowego²³⁹.

W perspektywie ściśle antropologicznej, introspekcja stanowi źródło świadomości – poznania samego siebie, własnego wnętrza, możliwości podejmowania rozumnych, wolnych decyzji wpływających na duchowe doskonalenie człowieka. Osobowość człowieka ma odpowiednią strukturę. Krótko mówiąc, stanowi charakterystykę osoby w sferze uczuć, myślenia, zachowania w interakcji „ja” ze światem oraz „ja” z sobą samym. Formowanie się dojrzałej osobowości, to aktywny proces życia ludzkiego, efekt dynamiczny poznawania i przekształcania swojej psychiki. Problematyka rozwoju psychicznego posiada zakres bardzo rozległy, który łączy w sobie różne dziedziny życia. Zatrzymujemy się więc na bardzo skrótowym wskazaniu czynników tworzących niepowtarzalną jedność psychicznych właściwości osoby jako indywidualności przeżywającej wewnętrzne relacje z Absolutem²⁴⁰.

Epistemicznie interesujące jest to, że człowiek przeżywa własną zmysłowość oraz uczuciowość w podobny sposób, jak własną „cielesność”²⁴¹. Przeżywanie to jest wynikiem uświadomienia stopnia umysłowej abstrakcji w relacji do własnego „ja”. Świadomość, odzwierciedlając własne „ja” człowieka w relacji do tegoż „ja”, do rozumienia całościowego, wskazuje na treść przeżycia w sferze psychicznej i zmysłowej człowieka. Świadomość, a wraz z nią samowiedza jako forma rozumienia procesu zachodzącego w umyśle, sięga tak głęboko we wnętrze człowieka, jak mocno wprowadzają ją tam uczucia zmysłowe. Ma to wpływ na ludzką emotywność, szczególną właściwość ludzkiej psychiki. K. Wojtyła wskazuje tu na rolę samowiedzy jako zdolność zobiiektywizowania emocji i odczuć dziejących się w człowieku, ważnej dla integracji wewnętrznej. Dzięki niej człowiek może kontrolować i mieć wpływ na zachodzące w jego wnętrzu emocje, jak również może zachowywać do nich dystans, podobnie jak wobec przedmiotów nimi objętych²⁴².

²³⁹ Por. S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, s. 265.

²⁴⁰ Zob. tamże.

²⁴¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 67.

²⁴² Por. tamże, s. 68-70.

Dojrzałe, osobowe (świadomościowe) panowanie nad emocjami, „spontanycznym dynamizmem emotywnym” – jak to określa Autor pracy *Osoba i czyn* – jako działanie właściwe woli, jest nią jednocześnie warunkowane. Zachodzi tu wzajemne przenikanie się woli i świadomości. A zatem to, w jaki sposób człowiek radzi sobie z własnym *przedmiotem*, z faktem wiedzy o własnym „ja”, jest zadaniem woli. Zapanowanie natomiast nad uczuciami, to zadanie świadomości i samowiedzy podlegającej prawom sprawczości. Człowiek może panować nad własnymi uczuciami już na płaszczyźnie świadomości, a poprzez obiektywny ogląd, może nie dopuszczać do ich zbytnej emocjonalizacji. Jest to bardzo istotne, ponieważ w momencie zaburzenia funkcjonowania świadomości zaczyna się już emocjonalizacja faktów psychicznych, skutkiem czego człowiek traci dystans względem własnego „ja”. Niewystarczająca sprawność świadomości może powodować pewną skrajność zachowania, utratę panowania nad emocjami. Na tym etapie emocjonalnych wahań, przy braku jasnej obiektywności, nie można jeszcze mówić o emocjonalnej sferze życia wewnętrznego. Tutaj człowiek nie przeżywa siebie w pełni podmiotowo²⁴³.

Wyływa stąd wniosek, że świadomość, idąc za myślą K. Wojtyły, *współkonstruuje* osobową podmiotowość ludzkiego „ja”, uzdalniając tym samym do prawidłowego przeżywania uczuć. Szukanie natury ich powstawania, jak również interpretacja funkcjonowania i rozwoju, zarówno działań nieświadomych, jak i instynktów, wkracza już w dziedzinę psychoanalizy zachowań całego człowieka. Twórcy psychoanalizy, badając naturę przeżyć psychicznych, chociaż zastrzegają się – jak zauważa Z.J. Zdybicka – iż nie są filozofami, w podejmowanych badaniach biorą pod uwagę całego człowieka – zarówno jego działania, jak i przeżycia²⁴⁴. Badania te zatem mają również charakter filozoficzny, szukający ontycznej natury przeżyć psychicznych w szerokim znaczeniu ludzkiej działalności, z religijną włącznie. Jednym z psychoanalityków wymienianych

²⁴³ Zob. tamże, s. 71-73.

²⁴⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 211. Z.J. Zdybicka zalicza do najwybitniejszych przedstawicieli psychoanalizy E. Fromma, S. Freuda i C.G. Junga, przy czym – jak zaznacza – każdy z nich jest twórcą odrębnej interpretacji człowieka, jak i faktu religii.

przez Z.J. Zdybicką jest E. Fromm, twórca nurtu psychoanalizy humanistycznej²⁴⁵.

Ten psycholog i psychoanalityk, badając naturę oraz procesy rozwoju człowieka, wskazał na bardzo istotny czynnik warunkujący ludzkie zachowania, które tkwią w jego egzystencji. W procesie rozwoju psychicznego człowieka są – według niego – czynniki społeczno-kulturowe, jak i stosunki międzyludzkie. Człowiek jest jedyną istotą wyróżniającą się najwyższym rozwojem psychiki i życia społecznego. Jako jedyny posiada rozum, kulturę, najpotężniejsze siły pozwalające mu zwyciężyć w najtrudniejszych sytuacjach. Siły motywujące działanie ludzkie wywodzą się z konkretnej ludzkiej egzystencji. Według Fromma, jak konkluduje Z.J. Zdybicka, siły człowieka związane są ściśle z jego egzystencją, stanowiąc nierozdzielalną część ludzkich losów. Co więcej, całe życie człowieka jest, jak mówi E. Fromm, ciągłym „procesem narodzin siebie (przebudzania siebie)”²⁴⁶.

Poddając analizie zjawisko religii jako faktu kulturowego, E. Fromm skupił się na konkretnych przeżyciach jednostki, sił motywujących jej zachowanie w procesie kształtowania się osobowości. W psychoanalitycznym podejściu do religii zmierzał on do zrozumienia systemu myślowego, aby przez funkcje i reakcje postaw zrozumieć ludzką rzeczywistość. Widząc szczególny charakter istnienia człowieka, wskazywał na wyższe potrzeby człowieka wychodzące poza sferę instynktów i namiętności. Człowiek ma w swej egzystencji potrzeby wyższe, takie jak zdolności twórcze, pragnienie miłości, poczucie tożsamości, ideałów, w które wierzy, czy też przedmiotu czci. Potrzeba przedmiotu czci, jakiegoś systemu orientacji przypisana jest naturze człowieka. Stanowi o jego istnieniu. Ludzie, zdaniem Fromma, są „idealistami”, mają potrzebę wiary w ideały, którymi się różnią. Jak z tego wynika, psychiczny rozwój człowieka to proces ciągły, trwający przez całe osobowe życie i nie ma tu żadnej reguły

²⁴⁵ Por. tamże, s. 220. Zob. także tamże, przypis nr 27: Problemem religii zajmował się Fromm w następujących pracach: *Die Entwicklung des Christusdogmas*, Wien 1931; *The Sane Society*, New York 1955; *Dogma of Christ and Other Essay on Religion, Psychology and Culture*, New York 1973. Wybór tych pism zawarty jest [w]: E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1968.

²⁴⁶ Por. tamże.

granic nabywania umiejętności, czy też określonych ściśle przekształceń zachowań danej osoby. Jako indywidualna jednostka funkcjonująca w świecie bytów, uczy się on zachowań w drodze do uzyskania pełnej samodzielności, jak i zdobywania nowych umiejętności, potrzeb, zainteresowań i reakcji. Pomimo różnic indywidualnych, związanych z kształtowaniem się osobowości i charakteru, rozwój psychiczny człowieka można ramowo określić w granicach wieku wkraczania w dorosłość. Szukanie drogi do własnego wnętrza, odniesienia siebie do wyższej perspektywy poznania ludzkich zachowań, zależna jest w dużym stopniu od tego, w jakiej mierze rozumiane są potrzeby realizacji aktywności życiowej człowieka²⁴⁷.

Typologizacją osobowości oraz badaniem hierarchii ludzkich potrzeb w perspektywie antropologicznego spojrzenia na człowieka jako całości psycho-somatycznej zajął się A.H. Maslow. Próba spojrzenia holistycznego, całościowego osoby ludzkiej, subiektywnych potencjalności form aktywności człowieka w zaspokajaniu potrzeb samorealizacji wynika z zaspokojenia potrzeb podstawowych²⁴⁸. Opis zaspokajania potrzeb rozpoczyna Maslow od analizy wolicjonalno-uczuciowej, aby dalej móc przejść, po ich zaspokojeniu, do zdolności poznawczych i interpersonalnych²⁴⁹. Rysująca się tutaj aktywność człowieka wynikająca z potrzeb jego samorealizacji, kształtuje świadomość tego, kim człowiek może być i na co go stać. W aktywności własnej, świadomej, ukierunkowanej na samorealizację jako zaspokojenie własnych możliwości poznawczych, nie doprowadza do doskonałości relacji, gdyż – jak to określiła A.H. Maslow – „nie istnieją doskonale istoty ludzkie”²⁵⁰. Ta aktualizacja motywacji pragnień i zachowań kreuje nowego człowieka, pragnącego ciągle czegoś więcej. Poszerzanie horyzontów intelektu uaktywnia refleksję filozo-

²⁴⁷ Por. tamże, s. 221. Por. E. Fromm, *Szkice z psychologii*, s.130-137.

²⁴⁸ A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 116.

²⁴⁹ Por. tamże, s. 120-124. Wskazując na tzw. autonomię potrzeb wyższych i niższych Maslow wyjaśnia, że przejście na wyższy poziom potrzeb następuje po zaspokojeniu tych niższych. Często jednak „obserwuje się zjawisko polegające na tym, że z chwilą osiągnięcia tych wyższych poziomów potrzeb oraz związanych z nimi wartości i upodobań, mogą one stać się autonomiczne i przestają być zależne od niższych potrzeb”. Maslow widzi, podobnie jak E. Fromm i K. Horney, błąd w teorii instynktów w odniesieniu do człowieka (s. 125-131).

²⁵⁰ Por. tamże, s. 244-246

ficzną nad sensem bytu, prowadząc do dojrzewania religijnego człowieka, jego wewnętrznego rozwoju. Właśnie dzięki temu istnieją prorocy, mistycy, czyli ludzie szczególnie uduchowieni, otwarci na miłość jako personalne doświadczenie celu²⁵¹.

Psychologia osobowości określa jako niemożliwe odsłonięcie wszystkich aspektów własnego, osobowego „ja”. Tłumaczy to twierdzenie faktem dynamizmu tegoż „ja” ciągle będącego w rozwoju, a więc zmiennego. Ciekawe natomiast jest to, iż mistycy chrześcijańscy akcentują wręcz konieczność poznania samego siebie, utożsamiając poznanie własnego „ja” z poznaniem Boga²⁵². Reflektowanie zatem podmiotowej strony życia wewnętrznego człowieka, sfery jego uczuć, myślenia religijnego jako faktu psychicznego, wskazuje bogactwo i złożoność zjawiska w obrębie nauk o religii. Obok przeżyć religijnych, w których można wyróżnić akty poznawcze, stany emocjonalne i wolitywne dane w introspekcji, zauważamy też zewnętrzne wyrazy przeżyć religijnych dane w ekstraspekcji²⁵³.

Dynamiczny rozwój szczegółowych dyscyplin badawczych, których przedmiotem stały się sprawy duchowego życia człowieka daje coraz głębsze poznanie fenomenu, jakim jest mistyka. Przedmiotem jej jest wewnętrzna, podmiotowa strona przeżyć mistycznych jako fakt duchowy w życiu psychicznym człowieka²⁵⁴. Można zatem powiedzieć, że nieodzownym warunkiem rozwoju wewnętrznego jest posiadanie wizji pozaosobowej, świadomość wykraczania poza własne sposoby myślenia i rozumienia rzeczywistości. Na skutek zwiększonej świadomości człowiek może neutralizować różne, przykre dla siebie myśli i towarzyszące im emocje. Może kontrolować przeżycia wewnętrzne, realizować plany będące w sferze uznanych przez człowieka wartości²⁵⁵.

²⁵¹ Por. tamże, s. 270-272.

²⁵² Zob. P. Dinzelbacher, *Leksykon mistyków*, s. 270.

²⁵³ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 67.

²⁵⁴ Por. tamże, s. 75. Z.J. Zdybicka, badając zagadnienie psychologii religii zgrupowała je wokół następujących problemów: fundamentalny – istnienia specjalnego „uczucia” religijnego, typologii przeżyć religijnych, stanów i aktów religijnych, problem nawrócenia, charakterystyka sumienia, poczucia winy i żalu. Są one dalej punktem wyjścia do dalszego różnicowania i interpretowania.

²⁵⁵ Por. Z. Zaborowski, *Psychologiczne problemy samoświadomości*, Warszawa 1987, s. 413.

W analogicznym kontekście refleksji K. Horney, niepowiązana wprost z antropologią chrześcijańską, wskazuje na wiele obszarów rozwoju życia człowieka, które nie są święte, ani nawet szczególnie wzniosłe²⁵⁶. Innymi słowy, człowiek zatrzymuje się na działaniach własnych. Mogą być one wynikiem zaburzeń neurotycznego funkcjonowania, ludzkiej niestabilności emocjonalnej w zbyt subiektywnym skupianiu się na sobie. W swoich badaniach zajęła się ona wpływem kultury, w jakiej żyje człowiek oraz ludzkimi konfliktami natury psychicznej²⁵⁷. Wskazuje na osobowość neurotyczną, której zaburzenia i zniekształcenia oraz nerwice sytuacyjne mogą pojawiać się u osoby niezaburzonej. Przejawiające się ciągle analizowanie własnej niedoskonałości, w przypadku zaburzeń neurotycznych nie prowadzi do pójścia naprzód w rozwoju osobowości, lecz służy jako ukrycie się przed innymi osobami. Ciągłe kontrolowanie siebie, jak i nieustanne koncentrowanie się na własnej osobie przesłania jej wszystkie inne wartości i argumenty²⁵⁸.

Podjmując różne życiowe zadania ludzka osoba ma świadomość, że nie wszystko jest osiągalne. Jest więc ona przygotowana na możliwość porażki. Czynniki woli, świadomego wyboru, dążenia mimo trudów do wytyczonego przez siebie celu, daje zdolność do wysiłku, pomaga w rozwoju wyższych umiejętności i wartościowania podejmowanych działań. Działanie woli wiąże się nierozdzielnie z psychiczno-moralną integracją osobowości. Z chwilą poznawania własnego „ja” człowiek osiąga świadomość wydarzeń wewnętrznych. Budzą się w nim motywacje działania zmierzające do porządkowania emocji, oczyszczenia wnętrza, jak i odrzucenia tego, co obce²⁵⁹.

²⁵⁶ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1976, s. 203. W analizie neurotycznego funkcjonowania człowieka Horney wskazuje na ascetyczny stosunek do życia rozumiany jako neurotyczny brak egoizmu objawiający się nadmierną dobrocią, poświęceniem dla innych, traktowaniem siebie jako kogoś mniej ważnego, lecz może być to nieświadomy dla przeżywającego ostry egoizm ograniczający jego autonomię.

²⁵⁷ Zob. tamże, s. 37-38. K. Horney zwraca również uwagę na rolę powiązania między środowiskiem i kulturą, w jakiej żyje człowiek, a związkiem z zaobserwowaną nerwicą. Wnikliwe badania tych powiązań winny być wspólne dla antropologów i psychiatrów

²⁵⁸ Por. tamże, s. 140-152.

²⁵⁹ Por. P. Dinzelbacher, *Leksykon*, s. 270.

Zauważmy w tym kontekście, iż od początku istnienia chrześcijaństwa i jego refleksji antropologicznej (teologicznej i filozoficznej), zawsze jest aktualne dążenie do życia doskonałego²⁶⁰. Do poznania samego siebie prowadzi tu obserwacja własnych zachowań, widzenie ich na tle innych ludzi, a przede wszystkim poznawanie siebie przez pryzmat poznania Boga. Elementy psychiczne człowieka nie predysponują mniej lub bardziej do faktycznego przyjęcia działania Boga w duszy. Bóg, wkraczając w konkretną historię życia człowieka, uświęca go bez względu na braki psychiczne, a nie przez nie, czy dla nich²⁶¹. Człowiek posiada zatem zdolność otwarcia się na transcendentną obecność Boga i Jego działanie. W procesie rozwoju osobowości – powtórzmy wcześniejsze ustalenia – ważną rolę odgrywa sama wiara religijna, postawa relacji osobowej więzi z Bogiem²⁶².

W swoich duchowych (mistycznych) doznaniach mistyk ma świadomość bezpośredniej obecności Boga. Jest On niejako *dostępny* jego duchowym władzom poznawczym. Takiego typu poznania badacze zagadnienia oraz samej literatury mistycznej nie kwestionują. Wątpliwości, czy też pytania rodzą się natomiast wtedy, gdy chodzi o sam przebieg doświadczenia mistycznego, czy jest to rzeczywiście osobowy Bóg, czy też inny byt. Rodzi się także pytanie o to, jakiego typu procesem poznawczym jest doświadczenie obecności Boga? Zwraca się tu zatem uwagę na to, że – według świadectw – doświadczenie mistyczne

²⁶⁰ Por. T.M. Dąbek, *Biblijne podstawy ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska, Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak Kraków 1996, s. 42.

²⁶¹ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 25 (Struktura psychiczna osobowości określana jest jako element „predysponujący”, a nie jako przyczyna przyjęcia działania Bożej łaski. „Istniejące w osobie *bloki niespójności*, utrudniające osiągnięcie doskonałości, są natury psychicznej, podświadomej”). Zob. A. Manenti, *Powołanie. Psychologia i łaska*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków – Niepokalanów 1995, s. 11-18.

²⁶² Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 52-55. Tokarska wskazuje na „eklezyjalny aspekt moralny” zawarty w przymierzu osoby ludzkiej z Osobą Chrystusa. Kościół, dając człowiekowi wzór postawy Chrystusa, nie zajmuje się oceną człowieka w kategoriach psychologicznych, ani też zdrowia psychicznego, lecz dąży do uświęcenia każdego człowieka. Człowiek jako osobowość sakramentalna zjednoczony z Chrystusem wyraża siebie w dialogu modlitwy żyjąc pełnią łaski. Pojęcie *mystyk eklezyjalny* odnosi się do osoby dostrzegającej miłość Chrystusa w każdym człowieku. Świadomość życia w świecie odkupionym przez Chrystusa sprawia w mistyku motyw działania w kierunku doskonalenia życia własnego, jak i potrzebę dotarcia do innych z właściwie odczytanym kryterium miłości bliźniego. Por. A.J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000, s. 100-105.

jest najczęściej nagłym uświadomieniem sobie bezpośredniej obecności Boga. Mistyk wyraża przekonanie, że to ten sam Bóg, którego poznawał od dzieciństwa w różnych praktykach religijnych, ten sam Bóg, z którym „kontaktował się” przez akt wiary na modlitwie czy lekturze tekstów objawionych²⁶³.

Kluczowe w tym kontekście jest więc to, iż mistyk potrafi dostrzec tę różnicę, ponieważ to, czego aktualnie doznaje w doświadczeniu mistycznym stanowi i dla niego samego zagadkę. Realny człowiek żyjący w czasie, a więc jego działania, jak i przeżycia są całkowicie realne. W sferze ducha wygląda to jednak odmiennie, a to za przyczyną (sprawcą) Boga, gdyż przeżycie duchowe wywołane jest w człowieku jako istocie z natury swej kruchej. W świetle doświadczenia działania Boga, mistyk postrzega realność, ale również odmienną dokonujących się stanów rzeczy. Wszystko dokonuje się w innym, dojrzałszym wewnętrznym wymiarze – nie emocjonalnym, czy też doświadczeniem wywołanym czymś zewnętrznym. Mistyk nie ma na nie większego wpływu. To inicjatywa samego Boga i On decyduje, zarówno o tym, w jaki sposób to się dzieje oraz o czasie czy miejscu tego (mistycznego) spotkania²⁶⁴.

Adekwatne, rzeczowe rozeznanie tego, czy dane doświadczenie mistyczne jest prawdziwe, wymaga zrozumienia, czym ono właściwie jest, aby nie sprowadzać go tylko do zakresu życia religijnego i ascetycznego. Ważne jest nie tyle to, jak ono przebiega, ale co się dzieje w człowieku, czego ono dokonuje. Czy to doświadczane spotkanie dzieje się realnie, w realnej relacji nawiązania rzeczywistego kontaktu człowieka z (realnym) Bogiem. Tu musi zaistnieć wolna decyzja osób tj. Boga i człowieka. Człowiek nie może żadną ze swych władz poznawczych zaplanować, przewidzieć czy zrealizować sytuacji, w której Bóg do niego „przyjdzie”. To On wyznacza płaszczyznę spotkania osób. Człowiek może tylko przyjąć i przeżyć tę chwilę *zjawienia się* w nim doświadczenia Boga²⁶⁵.

Psychologia, badając osobowość mistyków, napotyka na fenomen rozwoju nowego sposobu komunikowania się z Bogiem. Początkowy wysiłek

²⁶³ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, s. 17.

²⁶⁴ Por. tamże, s. 18.

²⁶⁵ Por. tamże, s. 19-24.

ascetyczny może sprawiać wrażenie bezpośredniego kontaktu, obecności Boga. Może nawet wprawiać w stan krótkotrwałego szczęścia. Mając tę świadomość, należy odróżnić stany przeżycia od doświadczenia realnej obecności Boga. Pamiętając, że doświadczenie mistyczne jest darem Boga i jako taki, aby zaistniał w życiu człowieka, wymaga długotrwałego, moralnego przygotowania całego człowieka. Zdecydowanie należy odróżniać stan emocji od doświadczenia przeżycia. Droga wielu wyrzeczeń, pokonania trudności, prób wytrwania w podejmowanych wyborach hartuje osobowość mistyczną. Człowiek nie jest w stanie przewidzieć w pełni okoliczności, ani treści czekających go wydarzeń. Może tylko w założeniach i w bardzo ograniczony sposób rozpatrywać je jako możliwe. W życiu duchowym scenariusz wydarzeń może być zupełnie nieprzewidywalny i całkowicie wychodzący poza własne oczekiwania²⁶⁶.

Takim ciągiem *nagłych* doświadczeń, nieoczekiwanych wydarzeń przerastających ludzkie władze poznawcze jest przykład św. Faustyny Kowalskiej. Zauważmy, że już pierwsze doświadczenie mistyczne, kiedy to mając siedem lat słyszy głos wołania Boga w duszy, stawia przed nią otwarte pytanie o przyszłość²⁶⁷. Doświadczenie to z pewnością przerasta jej władze poznawcze, wykracza poza jej aktualną świadomość. Jeszcze nie rozumie tego sama, ani też nikt nie przychodzi jej z pomocą w wyjaśnieniu tego wszystkiego, co się z nią *de facto* dzieje (por. Dz. 7). Przemiana dokonuje się w czasie. Ona sama długo jeszcze nie umie sobie wytłumaczyć znaczenia wydarzeń, ale stara się być posłuszna wezwaniu, jakie słyszy od Boga. W *Dzienniczku* pisze, że był to głos łaski. Następny zapis tego typu pojawia się, gdy ma osiemnaście lat (zob. Dz. 8) i mówi, że „wołanie łaski” trwa w jej wnętrzu, wyzwala ją z niepokój, „udrękę wielką” i brak zadowolenia. W końcu, nie znajdując w niczym radości, przewycięża dręczące ją trudności i idzie za głosem powołania (por. Dz. 10).

Tak więc zasygnalizowane tu pierwsze doświadczenia realnej obecności Boga odbijają się w niej bardzo głęboko i w tym celu szuka wewnętrznej

²⁶⁶ Por. tamże, s. 26

²⁶⁷ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 200.

racji zaistnienia w nowej rzeczywistości. Nie potrafi jednak odpowiedzieć jednoznacznie na poznanie, które chce się w niej dokonać. Starając się zagłuszyć je w sobie, unika myśli o Bogu, zajmuje się różnymi, codziennymi sprawami. Walka wewnętrzna trwa. Ta skromna, niewykształcona osoba przechodzi właśnie doświadczenie osobistej rozterki, wewnętrznych udręczeń. Słyszy w końcu głos Jezusa i widzi Go obok siebie – umęczonego i obnażonego. Doświadczenie to będzie momentem przełomowym w zmaganiach z nią sobą. Ono przełamię w niej wszelkie wewnętrzne opory, bunt rozumu. Intelpekt podporządkuje się działaniu łaski, przez co wewnętrznie będzie mogła zawierzyć Bogu i wytrwać w tym wszystkim, co wydaje się nieprzekraczalnie trudne. Pojawia się bardzo osobiste, mocne doświadczenie napomnienia samego Jezusa: „dokąd mnie zwodzić będziesz?” (Dz. 9).

Poprzez treść usłyszanego w swym wnętrzu pytania otrzymuje odpowiedź na własne pytania. Zapewne, ten przełomowy moment zaważy na jej całym życiu duchowym, na jej egzystencjalnych wyborach. Cały jej życiowy dynamizm skierowany już jest na pragnienie pójścia za Bogiem. Zapada decyzja uświęcenia życia przez wstąpienie do zakonu, ponieważ to tam właśnie ma przeświadczenie dopełnienia i zrealizowania poznania. W duszy s. Faustyny zaistniało realne udzielanie się samego Boga, które uzdalnia ją – już w sposób nadnaturalny – w „nowy” charakter nadprzyrodzonego działania, tj. *na sposób Boski*. Naturalnie, w jej przeżyciach mistycznych zauważamy różny sposób intensywności tych przeżyć, jak też czas ich trwania. Do obecności, a bardziej jeszcze do odczuwania w głębi własnego wnętrza działania Boga, w sposób bezpośredni dochodzą mistycy przez długie, pełne napięcia wewnętrzne. Nie istnieje tu jakiś jeden ściśle określony wzorca. Analiza pokazuje, iż jest to indywidualny etap drogi w czasie dany mistykowi²⁶⁸.

Oczywiście, nie jest to reguła postępujących po sobie wydarzeń zawartych w czasie. Przykładem i poniekąd wyjątkiem w wyraźnym odczuwaniu Boga

²⁶⁸ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 82-83. Udzielanie się Boga to również ukierunkowanie mistyka na działanie łaski i darów Ducha Świętego, dzięki czemu może on głębiej wnikać w prawdy Boże, otwierając się na uświęcenie i zjednoczenie.

już na początku drogi wiodącej do mistycznego zespolenia jest właśnie polska Mistyczka²⁶⁹. W zapiskach *Dzienniczka* (zob. Dz. 9, 19) mówi o jasnym widzeniu Jezusa, relacjonuje rozmowę z Nim, widzi i odczuwa Jego łązy. Ta wielka łaska charyzmatyczna, jakiej dostępuje na początku drogi, wskazuje na moment rozpoczęcia w jej życiu prawdziwej mistyki, którą S. Urbański określa „mystyką Jezusa i mistyką wizyjną”²⁷⁰. Ujawnia się ona jako chwila duchowego szczęścia płynąca z widzenia Jezusa. Choć bolesna, bo uczy ją współcierpienia i współodczuwania cierpienia Umiłowanego, widząc „żywe rany na całym Obliczu” (tamże), to jednak płynące stąd szczęście duchowe jest niewspółmierne. Przeżycia, wizje tego typu nazywane mistyką „przeżyciową”, będące udziałem każdego mistyka, nie są zjawiskiem jednorazowym, zdarzają się z różnym nasileniem w różnych okolicznościach.

Święta Faustyna takie momenty szczęścia duchowego, płynące z bezpośredniego przebywania w obecności z Bogiem, opisuje w całym *Dzienniczku*, określając je jako radość (zob. Dz. 21, 22), zażyłość (zob. Dz. 16), głos Boga zapraszający ją do pracy nad sobą, zmierzania do życia doskonałego. Nie oznacza to jednak stanu radości, czy też przeżycia euforii, która trwa nieustannie. Jedno zauważyć można z pewnością, iż takie spotkanie prowadzące w stan biernego oczyszczenia, bądź zawieszenia władz wewnętrznych człowieka są zarówno radosne, jak i bardzo bolesne, niejednokrotnie trudne i niezrozumiałe. Takim okresem przeżywania pociech duchowych był dla s. Faustyny czas nowicjatu. Radość przeplata się tutaj z bólem, a nawet uczuciem odrzucenia jej przez Boga (zob. Dz. 23, 24). Dlatego w konsekwencji pisze – „czuję zupełne opuszczenie sił fizycznych [...], rozpacz zawładnęła całą duszą moją”²⁷¹.

²⁶⁹ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 17

²⁷⁰ Zob. tamże, s. 17.

²⁷¹ Zob. tamże, s. 17-21. Św. Faustyna, jak zauważa S. Urbański, bardzo szczegółowo opisuje stany swojej psychiki, zachwiania nastroju, pokus, natarczywości myśli, a po nich następującą radość i szczęście. Autor określa je mianem mistyki przeżyciowej (por. tamże, s. 17). Te „przypadłości”, jak można by je tu określić, przyprawiały ją o choroby (por. Dz. 20, 68). Nie były one jednak bez znaczenia. Wszystko w formowaniu jej postawy wiary miało głęboki sens, prowadziło ją do uświęcenia, a w końcowej fazie – do aktu całkowitego zjednoczenia z Bogiem.

W zarysowywanych obrazach różnorodnych doświadczeń, odczuć w duszy i w ciele, jakie św. Faustyna opisuje w *Dzienniczku* oraz w *Listach*, zauważyć możemy to, jak aktualizowała siebie, swoje wnętrze (zob. Dz. 96 do Dz. 101), wskazując pokrótce, co dzieje się z duszą umiłowaną przez Boga. Śledząc te zapiski widać, jak w jej duszy rozwija się miłość i jakie trudności na nią spadają. Te, bardzo subiektywne obrazy, jakie przytacza s. Faustyna wskazują również na to, jak pokonuje trudne doświadczenia, próby potrzebne, wręcz konieczne na drodze przygotowania do najcięższej z prób, jaką jest „próba nad próbami, absolutne opuszczenie, rozpacz” (Dz. 98), jak mówi – „agonia” duszy (por. Dz. 99).

Opisywane przez s. Faustynę Kowalską towarzyszące jej doznania psychiczne, bolesne poczucie osamotnienia, gdzie po wstępnych chwilach radości ogarniają ją chwile oschłości w modlitwie – zdaje się wręcz opuszczona i zupełnie pozostawiona sobie samej, wskazują na poszukiwanie pełnego, psychicznego powiązania z Bogiem. Jak to rozumieć? Otóż siostra Faustyna szuka jedyne ratunku w Jezusie, „Przyjacielu serca samotnego”, któremu wyznaje: „Tyś przystanę, ratunkiem, [...] uspokojeniem, [...] wszystkim dla duszy samotnej” (Dz. 247; zob. 838, 877, 995). Dopiero później, kiedy odzyska pełny spokój wewnętrzny, odizoluje się od tego, co ją rozprasza (por. Dz. 432), samotność będzie już dla niej swoistą oazą, miejscem spotkania, pragnieniem szukania relacji z Jezusem (zob. Dz. 1200, 1699). Ważnym czynnikiem skupiania zmysłów, aby unikać tym samym niepotrzebnych rozproszeń, jest również docenienie przez nią stanu ciszy. Pisze w związku z tym, że aby usłyszeć głos Boga w duszy musi mieć w duszy ciszę, czyli osiągnąć wewnętrzne skupienie (por. Dz. 118, 145, 792).

Święta s. Faustyna informuje w swych pismach o trudnościach życia duchowego, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. W *Listach* (np. LT 59) przywołuje św. Jana od Krzyża i św. Teresę od Jezusa oraz mówi o podobnych im świętych, którzy w swoim życiu duchowym musieli stoczyć wewnętrzne walki. W *Dzienniczku* (por. Dz. 150) wspomina również, jak wiele modlitw zanosila do różnych świętych, prosząc ich o pomoc w pokonaniu trudno-

ści. Szczególnie wymienia tu św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Na tej drodze poznawanie własnej grzeszności i nędzy pozwalało jej w trudnych chwilach przewyższać siebie, czy też jak mówi – „wchodzić w głąb swej istoty” (Dz. 1177), jednocząc się z Jezusem i odzyskując spokój (por. Dz. 1181, 24). Ciekawe jest to, że pomoc znajdowała również w zmysłach (zob. Dz. 432), ponieważ dzięki nim miała jasne zrozumienie poznania tego, co się z nią aktualnie dzieje, choć – jak to sama określa – „ustają zmysły moje, nie wiem co się wkoło mnie dzieje” (tamże). Wskazuje to na fakt braku świadomości i jednocześnie wchodzenie w świadomość wewnętrzną. „Czuję – zapisuje – że mnie przenika wzrok Pański, poznaję dobrze [...], czuję się ubezwładniona, [...] nie umiem tego wyrazić” (Dz. 432).

Mając świadomość konieczności cierpień i ich związku z duchowymi doświadczeniami siostra Faustyna pisze: „Jądro miłości – jest ofiara i cierpienie. Prawda chodzi w wianku cierniowym. Modlitwa tyczy się rozumu, woli i uczucia” (Dz. 1103). W tym na wskroś antropologicznym wniosku etapów dojrzewania doświadczenia mistycznego, zauważamy pewną prawidłowość skupioną w – jak to określa – „jadrze”, całej sile napędowej – od poznania przez doświadczenie do zjednoczenia.

Analizując duchowe świadectwa ujęte zarówno w *Dzienniczku*, jak i w *Listach*, zauważyć można, iż wszystko, co św. Faustyna opisuje stanowi świadectwo jej życia mistycznego. Zapiski jej, to jedna wielka relacja mistycznych zjawisk w jej życiu. Można nawet stwierdzić, że nie ma w zasadzie zapisku, gdzie nie byłoby jakiegoś, chociażby śladu, mistyki. Niemniej, trudność polegać może na sprecyzowaniu dokładnej interpretacji doświadczenia wizji mistycznych, jak i samych wrażeń zmysłowych²⁷². We wrażeniach zmysłowych nie zawsze oglądany przedmiot jest obecny w swojej realności, tak jak w widzeniach u św. Faustyny, kiedy raz widzi Jezusa w sposób obiektywny – w Jego ludzkiej postaci: „dziś wszedł Jezus do separatki” (Dz. 881), „nagle ujrzałam przy sobie Pana Jezusa” (Dz. 158, 78, 47, 1782; zob. 347, 846), albo

²⁷² Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 173. Por. DGK II, 20-21.

w postaci wynędzniałego młodzieńca proszącego o jedzenie (por. Dz. 1312). Innym razem widzi Jezusa wraz z Maryją (por. Dz. 88).

Dodać należy, że w wizjach fizycznych osoba nie zawsze jest widzialna w swej naturalnej postaci. Św. Faustyna zatem widzi Jezusa jako małe dzieciątko (zob. Dz. 182, 335, 434, 575, 597, 659), rozmawia z Nim (zob. Dz. 442, 335); również widzi Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezus na ręku (zob. Dz. 25, 561, 608, 677), lub też, widząc najpierw hostię, za chwilę widzi, jak „przemieniła się w żywego Jezusa” (Dz. 44). Widzi również Matkę Bożą samą w naturalnej postaci (por. Dz. 785, 260) oraz ze św. Józefem (por. Dz. 608). Wizje zewnętrzne (fizyczne), jakie miała, dotyczą również aniołów (zob. Dz. 20, 706, 418, 419, 1127). Podczas swojej choroby widzi też Serafina przynoszącego jej przez trzynaście dni Komunię Świętą (por. Dz. 1676). Wiele razy też dane jej było zobaczyć szatana w postaci dostrzegalnej zmysłami zewnętrznymi, jak i słyszeć, co mówi (zob. Dz. 320, 412, 418, 540, 644). Do widzeń zewnętrznych należy również zaliczyć zjawiające się dusze proszące ją o modlitwę (zob. Dz. 21, 516, 1414, 958).

Analogicznie rzecz się ma, kiedy św. Faustyna opisuje rzeczywistość niematerialną, jak takie oto obrazy: np. wizja piekła, jak sama relacjonuje – „dziś byłam w przepaściach piekła” (Dz. 741) i dalej „Ja, s. Faustyna, [...] byłam w przepaściach piekła”. Świadomość widzenia, jak i przekazu, wyraźne polecenia Boga, aby mówić i świadczyć o fakcie istnienia piekła, wskazuje zarazem, podobnie jak wyżej, na stan w rodzaju „przejścia” we wnętrzu świadomości i powrotu w całkowitej świadomości, która jej nie opuściła (np. „kiedy przyszłam do siebie”)²⁷³.

Odnotujmy tu także, że polska Mistyczka miała również widzenia podczas snu. Jedno z nich, dotyczące św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Faustyna zapisała relacjonując to, gdy była jeszcze w nowicjacie. Przeżywała wtedy wielkie trudności – „były wewnętrzne i połączone z trudnościami zewnętrznymi” (Dz. 150). Pomimo nowenn, jakie odprawiała do różnych świętych, trudności te stawały się coraz bardziej uciążliwe. Wtedy to właśnie przypominała sobie o wspo-

²⁷³ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 173.

mnianej francuskiej Świętej, do której jeszcze przed wstąpieniem do zakonu miała „wielkie nabożeństwo”. W piątym dniu nowenny, w czasie snu, św. Teresa dała jej odpowiedź o pomyślnym zakończeniu jej trudności oraz o tym, iż s. Faustyna będzie święta jak i ona. Skomentowała to później w ten sposób, że chociaż to tylko sen, to jednak ma on swoje duchowe znaczenie.

Poznawczym przekazem św. Faustyny są także wizje wyobrazeniowe jako obrazy zmysłowe wywołane przez Boga w jej wyobraźni. Są to również doświadczenia nadprzyrodzone zdarzające się Świętej na modlitwie lub w innych niespodziewanych sytuacjach. Wizje te powstają przez działanie łaski Bożej na wyobraźnię, gdzie św. Faustyna nie ma żadnej wątpliwości co do ich pochodzenia²⁷⁴. Zjawiają się najczęściej nagle, niezależnie od niej (zob. Dz. 9, 339, 691, 177, 712, 826, 1674, 1816), co relacjonuje używając określeń – „wtem”, „nagle”. Wydarzenia te są krótkie. Początkowo wywołują u niej zdziwienie, wewnętrzny niepokój, później już jej nie dziwią, dając jej żywe ich wspomnienie, jak też radość i wewnętrzny spokój (por. Dz. 124, 339, 1674, 1067).

Jak już to zasygnalizowano wcześniej, przedmiotem tych widzeń jest najczęściej Osoba Jezusa Chrystusa, a miejscem gdzie się one dokonują jest Msza święta. Cały *Dzienniczek* przeniknięty jest relacjami spotkań i widzeń nadprzyrodzonych z Nim. Uobecnianie się w pełni tej niezwykle osobliwej rzeczywistości pozaziemskiej w jej ziemskim życiu dokonuje się w przeżywaniu wraz z Nim Jego męki w jej ciele (por. Dz. 41) – „uczulam na głowie koronę cierniową [...], kolce wdzierały mi się aż do mózgu”. Innym razem jest obecna w Wieczerniku (por. Dz. 684), doświadcza też uczuć Jezusa, Jego radości, bólu i smutku. (zob. Dz. 642, 1192, 1621). Widzeniom tym towarzyszy często ekstaza²⁷⁵, co również św. Faustyna przeżywa, będąc złączona z Bogiem oraz tracąc kontakt ze światem zewnętrznym (zob. Dz. 1669, 1815, 1816). Widzenia stanowią tak oczywiste poniekąd zjawisko w jej życiu (por. Dz. 498, 331), iż nie uważa ich za coś niezwykłego, jak na przykład tutaj – „Jezus stał jak zwykle [...]” (Dz. 364, 468, 595).

²⁷⁴ Zob. tamże, s. 176.

²⁷⁵ Zob. tamże, s. 180.

Sytuacje, kiedy widzenia te odbywały się w obecności innych osób s. Faustyna uważa za niedoskonałe, doznaje rozproszenia zmysłów, słyszy głos, ale go nie rozumie. Tak zatem, wołała w takich chwilach być sama (por. Dz. 891, 927, 1021), a przez to nienarażona na spojrzenia innych. Mistyczka miała również przeżycia związane z oglądaniem wydarzeń w odległym czasie i w przestrzeni. Na przykład opisuje w *Dzienniczku* (nr 368), jak wewnętrznie widzi „Ojca świętego odprawiającego mszę św.”. I dodaje: „Po *Pater noster* rozmawiał z Panem Jezusem”. Następnym widzeniem jest Watykan (por. Dz. 1110). Ma też poznanie rozmów na temat ustanowienia Święta Miłosierdzia²⁷⁶. Innym nadprzyrodzonym widzeniem, gdzie była jednocześnie w dwóch miejscach, jest opisana przez nią rzeczywistość uroczystości w Rzymie i w kaplicy Zgromadzenia: „ujrzałam się naraz w Rzymie w kaplicy Ojca Świętego i równocześnie w kaplicy naszej” (Dz. 1044).

Wizje te, jak i przeżycia mistyczne, jakich doświadczała s. Faustyna były powodem ogromu zmartwień i przykrości oraz niezrozumienia ze strony otoczenia, jak też upokorzeń i badań stanów jej psychiki²⁷⁷ (zob. Dz. 1045, 128, 173, 644, 746). Problemem była tutaj afirmacja tego, że wizje, jakie miała święta Zakonnica, to nie urojenia niewykształconej siostry zakonnej, lecz autentyczne doświadczenie mistycznych stanów. Wszystko to świadczy o tym, że działania (intelektualne i wolitywne) św. Faustyny były zorganizowane. Nie poddawała się napotykanym trudnościom, lecz umiała w nich dostrzec zadanie możliwe do wykonania i dostrzegała sposób ich wypełnienia. Perspektywę podjętego zadania zawsze odczytywała w wypełnianiu woli Bożej, a więc pozostawiała Bogu swobodę rozporządzania swoją osobą²⁷⁸. Dlatego też, pisząc w *Dzienniczku* o stopniach pełnienia woli Bożej (por. Dz. 444, LT 163, 249), pisze o dążeniu do stopnia trzeciego, a więc widząc jeszcze możliwość pracy nad sobą, podejmuje ją, aby się stać „narzędziem uległym w Jego ręku” (Dz. 444). Rozumie

²⁷⁶ Zob. *Przypisy* [w:] M.F. Kowalska, *Dzienniczek*, przypis 319, s. 639.

²⁷⁷ Por. E.K. Czackowska, *Siostra*, s. 11. W celu wyjaśnienia, czy przeżycia mistyczne to nie wynik choroby psychicznej, s. Faustyna kierowana była przez ks. Michała Sopoćko na badania psychiatryczne.

²⁷⁸ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 260.

zatem, że posłuszeństwo woli Bożej to wypełnienie tego wszystkiego, co jej zostało polecone (LT 133)²⁷⁹ i do tych zadań podchodzi z pragnieniem wykonania całą sobą, wierząc, że w tym celu Bóg daje jej siły, przedłużając dni życia.

Tak więc, poczucie odpowiedzialności i autonomii działania wpływały na odważne, bezgraniczne zawierzenie Bogu. Św. Faustyna wykazywała nie-samowitą odporność psychiczną wyrażającą się w poczuciu zaangażowania, zarówno sił duchowych²⁸⁰, jak też możliwości zewnętrznych w realizacji celów związanych z dziełem miłosierdzia (szerzej będzie to przedmiotem analiz w rozdziale piątym pracy). Dzieło miłosierdzia jako cel harmonizujący całe jej życie wywarło ogromny wpływ na przeżycia mistyczne. Wiązało się ono z ciągłym podejmowaniem pracy nad sobą w pokonywaniu trudności i zaufania mocy działającego Boga.

* * *

Przeprowadzone w tym rozdziale analizy aktów poznania mistycznego w życiu świętej siostry Faustyny Kowalskiej pokazują etapy drogi duchowej w realizacji powołania do życia zakonnego, o których dowiadujemy się wprost z zapisków jej *Dzienniczka* oraz *Listów*. Zważając na fakt, iż głównym celem jej pisania nie było przedstawienie przeżyć mistycznych, ile raczej wierne przekazanie wydarzeń z danego dnia, jak też tego, co się z nią i w jej duszy dzieje dla potrzeb i z nakazu spowiednika (Dz. 839), zwróciliśmy uwagę na etapy poznawcze. Wnioskować zatem możemy, iż nie miała świadomości, że to, co pisze jako wyznanie bardzo subiektywne może w przyszłości przybrać już inną formę, a nawet stanie się dostępne publicznie. Natomiast przekazy poleceń (zadań) otrzymanych od Jezusa (Dz. 567), mają dotrzeć do świata, i tu zaczyna się jej odnotowanie tego wszystkiego jako „łaski” nie tylko dla niej, lecz również dla innych ludzi (Dz.710).

²⁷⁹ Zob. *List s. Faustyny do ks. Michała Sopoćko, Łagiewniki-Kraków*, 11 kwietnia 1937, [w:] *Listy*, s. 79-81. Św. Faustyna w listach do ks. Sopoćko każdorazowo podkreśla posłuszeństwo, jak również zwraca się z prośbą o rady i wskazówki.

²⁸⁰ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 261

Analiza obszarów aktywności poznawczej s. Faustyny prowadzi dalej do wniosku, że cały jej życiowy wysiłek koncentruje się na całkowitym zaufaniu Bogu. Zapiski ujęte w sześciu zeszytach *Dzienniczka* odsłaniają prawdę subiektywną (prywatną), pokazują nie tylko jej bogate wnętrze, lecz przede wszystkim etapy (rozwój) życia mistycznego. Można zatem stwierdzić, iż ujęty przez s. Faustynę opis samej siebie, tego co się w niej dzieje, jest jednocześnie własną prezentacją etapów drogi poznania mistycznego. Faustyna nie koncentruje uwagi na sobie, lecz przez opisy doświadczenia mistycznego kieruje do źródła, z którego to poznanie czerpie – Boga. Poznanie tej prawdy wiedzie ją przez ciągłą kontemplację obecności Boga do zaistnienia w relacji osobowej w Bogu jako przedmiocie ostatecznego poznania.

Rozdział trzeci

WOLNOŚĆ W HORYZONCIE KONTEMPLATYWNEGO POZNANIA BOGA

Przybliżone w poprzednim rozdziale poznanie będące jedną z podstawowych aktywności człowieka prowadzi dalej do równie ważnej aktywności, jaką jest osobowa wolność. W życiu każdego człowieka, obok różnorodnych wątków działania, istotną rolę odgrywa sam moment podejmowania decyzji. Fakt ludzkiej decyzji, analogicznie jak każdorazowe przeżycia, uświadamiają moment decydowania jako aktu woli. Wolność ludzka, będąc podstawowym przedmiotem doświadczenia człowieka jest faktem, który ujawnia się w trakcie świadomego podejmowania i przeżywania działań. Przez poznanie tworzą się różnorodne relacje, w wyniku czego nabywana intelektem wiedza – może przez wciąż zmieniany obiekt poznawczy – przekształcić się w kontemplację²⁸¹. Poznaniu kontemplatywnemu w znaczeniu ujęcia rzeczywistości od strony jej istnienia najczęściej towarzyszy podziw, jak też poznawczy zachwyty. Kontemplacja jako czynność człowieka przebiega w relacji osobowej, uwrażliwia oraz przygotowuje go do nadprzyrodzonego poznania przedmiotu, którym jest Bóg. Nie jest przy tym jakimś rodzajem (zwykłego) poznania, lecz pewnym świadectwem o trwaniu współobecności osób²⁸².

W tym rozdziale podejmujemy próbę wskazania na ważkość roli świadomości w aktualizacji osobowej potencjalności, a także wpływu świadomych aktów decyzyjnych w kształtowaniu się mechanizmu wolnego wyboru determinującego podmiot do działania.

²⁸¹ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, s. 85.

²⁸² Por. tamże.

1. Pole świadomości a osobowa wolność

Ludzka wolność, która uwidacznia się najpełniej w czynach osoby, w jej świadomych wyborach pomiędzy dobrem a złem, wchodzi w sprawczość osobowego „ja”, stanowiąc tym samym o tym, kim jest sam poznający. Wolność unaocznia się osobie w przeżyciu, które można określić w polu refleksji: „mogę – nie muszę”. Moment świadomego wyboru kształtuje w człowieku ludzkie „chcę”, stanowiąc tym samym zdynamizowanie woli. „Ruch” decyzji, dokonywanie wyborów, to czynnik stanowiący o ludzkim charakterze osoby, uświadamiający wewnętrzną wolność działania i wyboru²⁸³. Sam fakt decyzji – jak to podkreśla M.A. Krąpiec – nie jest odpowiedzią na pytanie, czy rzeczywiście człowiek jest wolny i na ile jest to możliwe, aby faktycznie być wolnym w tych decyzjach²⁸⁴.

Człowiek jako byt materialno-duchowy nieustannie doświadcza swojej bytowej jedności i swej podmiotowości, czyli tego, że jest sprawcą aktów właściwych tylko jemu, jakimi są intelektualne i wolitywne działania. Będąc bytem samym w sobie, ma świadomość swego istnienia. Jako byt potencjalny urealnia własne dyspozycje (uzdolnienia) w ciągłym działaniu z innymi bytami, przede wszystkim osobowymi. Przez działanie podlega ciągłemu doskonaleniu, rozwojowi intelektualnemu, przez co realizuje siebie jako osobę. Potencjalność osoby ludzkiej aktualizuje się zarówno wewnątrz, jak i zewnętrznie. Wewnątrz, w działaniach własnych człowiek dostrzega potrzebę urzeczywistniania siebie przez intelekt będący władzą poznawczą oraz wolę jako władzę dążenia i miłości²⁸⁵.

Ludzka świadomość łączy się zawsze z ludzkim poznaniem. Zdaniem M.A. Krąpca, ściśle związana jest ona z poznaniem refleksyjnym²⁸⁶. Świadomość wyzwala się w bycie w momencie uświadomienia sobie, że coś poznaje.

²⁸³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 126.

²⁸⁴ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 262. Przy poznawaniu „faktu decydowania się” należy odróżnić refleksyjne poznawanie tego, co się dzieje w danym momencie podejmowania decyzji od samego faktu poznania, wchodzącego w strukturę decyzji. Por. STh I, q. 79.

²⁸⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 283.

²⁸⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 428.

Na podstawie badań psychologicznych, jak podkreśla Autor monografii *Ja – człowiek*, nie mamy pewności, czy ludzkie, rzeczywiste odczucia i postrzeżenia mogą przybrać formę wyobrażeń. Nie wszystkie one tkwią jednakowo w świadomości, jedne mijają szybciej, inne tkwią bardzo długo. Psychologia podkreśla tu rolę, zarówno czynnika organicznego, jak i psychicznego. Utrwalamy je natomiast przez powtarzanie i wywoływanie takich samych obrazów, tworząc pewne logiczne schematy wyobrazeniowe²⁸⁷. Obserwując wyobrażenia postrzeganej rzeczywistości zauważymy, że jedne są odtwórcze, a inne możemy nie tyle odtwarzać, ale również konstruować. Powstająca twórczość świadomości może dalej kierować syntezą wyobrażeń człowieka, pozostając w jego pamięci. Człowiek jako jedyny byt ma świadomość wyobrażeń, dzięki której może poznawać rzecz, nawet gdy jest nieobecna, lub wtedy, gdy już nie istnieje. Poznanie przedmiotów poznanych wcześniej jest możliwe dzięki pamięci, łącząc się z wyobrazeniami dodaje również element czasu. Świadomość zatem zawarta jest w procesie poznania, którego zakres jest szerszy od pojęcia samej *świadomości*²⁸⁸.

Osoba ludzka nie tylko świadomie działa, ale również – jak to określa K. Wojtyła – ma świadomość tego, że działa oraz tego, kto działa. Czyn jest więc działaniem świadomym, dokonującym się w sposób właściwy dla woli. Jest właściwy człowiekowi jako osobie. Człowiek, bytując, działa świadomie. Świadomość natomiast odzwierciedla czyn w chwili, gdy jest on spełniany. Na świadomość składa się całe ludzkie poznanie uwarunkowane zdolnością i czynnością czynnego rozumienia. Zrozumieć zatem, oznacza ująć intelektualnie znaczenie rzeczy lub związków pomiędzy nimi²⁸⁹.

W polu tych analiz należy wspomnieć, iż K. Wojtyła wprowadza tu termin *samowiedzy* – formy rozumienia siebie samego, spójnej ze świadomością. Jak to określa, samowiedza jest podstawą zaistnienia równowagi w intelektualnej

²⁸⁷ Por. tamże, s. 429.

²⁸⁸ Por. tamże, s. 434.

²⁸⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 40-50. K. Wojtyła wprowadza tu termin *samowiedzy* obiektywizującej świadomość, która ma za przedmiot nie tylko osobę i jej czyny, ale również świadomość osoby oraz świadomość czynów, posiadając tym samym samowiedzę swej świadomości otwierającej się na własne „ja”.

strukturze człowieka. Dzięki samowiedzy, nie będącej ani wiedzą, ani osobnym podmiotem, człowiek – stanowiąc przedmiot jako podmiot dla siebie samego – posiada świadomość własnego „ja” i własnych czynów. Dalej, podążając tym tokiem myśli, uprzedmiotowione „ja” obiektywizuje konkretny czyn w relacji do własnej osoby, sprawiając tym samym świadomość działania w sposób właściwy dla woli. Samowiedza stanowi podstawę samoświadomości z tego tytułu, iż czyn może być uświadomiony tylko intencjonalnie²⁹⁰.

Świadomość, z natury swej intelektualna, posiada w sobie dwoistość funkcji: 1) odzwierciedla, bądź 2) konstytuuje przeżycia względem własnego „ja”. Uchwycenie tej dwoistości zauważamy dzięki samowiedzy, która odzwierciedlając przeżycia, zatrzymuje ich przedmiotowe znaczenie. Konstytuuje się natomiast dzięki swej podmiotowej refleksyjności. Bez świadomości nie możemy więc mówić o ludzkich przeżyciach, gdyż to właśnie ona otwiera dostęp do duchowości człowieka. Dzięki niej we wnętrzu człowieka tworzy się doświadczalna przestrzeń działania i bytowania widoczna w jego przeżyciach. Rozumiemy zatem osobę jako „ja” świadome i wolne, a przez to fakt, iż jako osoba jest nie tylko wykonawcą własnych czynów, ale i wolnych aktów określających własne życiowe wybory i postawy. Świadome i wolne decyzje kształtujące własną naturę ludzką stanowią więc istotną treść życia ludzkiego²⁹¹.

Aktywność pola świadomości zawdzięcza człowiek wszystkim procesom rozumowania operując elementami pamięci takimi jak: pojęcia, symbole, dźwięki, obrazy. Jest to proces złożony, zachodzący ciągle w umyśle, powodujący, że człowiek myśli oraz ma świadomość swoich działań. Miarą efektywności jest ludzki intelekt, zdolność rozumienia myśli, poznawanie, jak i zdolność nabywania i wykorzystania wiedzy. Przedmiotem właściwym dla intelektu jest więc istota rzeczy materialnych, tego wszystkiego co wręcz narzuca się (najpierw) zmysłom. Bytowy charakter rzeczy materialnych poznawanych intelektem, będący prawdą cząstkową, zmienną, niepierwotną, nie aktualizuje

²⁹⁰ Por. tamże, s. 56-60. Dzięki temu własne „ja” każdego człowieka, stanowiąc sedno wszystkich aktów samowiedzy, daje tym samym pełniejsze zrozumienie tegoż „ja”.

²⁹¹ Por. tamże, s. 62.

je potencjalności ludzkiej. Człowiek tak długo poszukuje przyczyn istnienia rzeczy, aż swoim intelektem uzna istnienie prawdy absolutnej, czyli Bytu Absolutnego. Uznanie prawdy absolutnej prowadzące do bezpośredniego kontaktu się z nią stanowi kres aktualizacji potencjalności ludzkiego intelektu²⁹².

W obszarze zewnętrznej aktualizacji ludzkiej potencjalności osobowej wola jako władza miłości skierowana jest na poznanie dobra ogólnego, powszechnego. Działanie woli ze względu na jedność człowieka, związane jest ściśle z poznaniem dobra oraz dążenia do niego. Człowiek, widząc swoje ograniczenia, mając uczucie zawodu czy niezadowolenia, w swoich poszukiwaniach wykracza poza dobro cząstkowe i pragnie dobra absolutnego, pełnego²⁹³. Poznawane dobro człowiek może swoją wolą umiłować, może też z przedmiotem dobra połączyć się w akcie miłości. Przedmiotem tym mogą być przede wszystkim byty osobowe, świadome, z którymi człowiek, nawiązując dialog, odpowiada na miłość miłością. Jak zauważa Z.J. Zdybicka, człowiek postrzegany jako personalne dobro, nie jest w stanie w relacjach ludzkich w pełni zaktualizować swoją potencjalność, ponieważ każde dobro „infraludzkie” może być utracone, np. z chwilą śmierci ukochanej osoby²⁹⁴.

Wyływa stąd wniosek, iż w człowieku zawsze istnieje jakaś cząstka niedosytu, pragnienie odnalezienia miłości, dobra ostatecznego, tj. bez obawy utraty. Jako byt świadomy, wolny w wyborze przedmiotu miłości, wykracza swoim pragnieniem poza byty przygodne. W poznawaniu różnych dóbr, jak byt i dobra cząstkowe, zmienne, człowiek kieruje ku niektórym z nich swoje pragnienia, dążąc do poznania jego pełni. Nie poprzestając na jakiejś określonej sferze swojego dążenia, pragnie odnaleźć to nieutralne dobro, osobę najdoskonalszą, z którą nawiąże pełny kontakt w dialogu miłości. Analizując akty poznawcze i woliwne działań ludzkich, stwierdzić zatem należy, że owym nieutralnym dobrem, stanowiącym naturalny kres ludzkiego poznania nie

²⁹² Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 284.

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ Tamże, s. 285. Mówiąc dobra *infraludzkie*, Z.J. Zdybicka stosuje je na określenie wszystkich dóbr możliwych do osiągnięcia w życiu człowieka jako dobra utracalne, mające swój kres, które zawsze pozostawiają w człowieku „szczelinę niedosytu”.

może być żadna osoba ludzka, lecz jedynie w pełni doskonała, Bóg – „Ty” transcendentne. Kres i cel ludzkiej potencjalności zmierza więc do nawiązania osobowych relacji człowieka z osobowym Absolutem. Odnajdując w końcu „Ty” absolutne, człowiek nie pragnie już niczego więcej, jak tylko zjednoczyć się z Nim, realizując przez to pełnię człowieczeństwa – osobową pełnię szczęścia²⁹⁵.

Dążenie do poznania dobra absolutnego wiąże się ściśle z problemem wolności osoby ludzkiej jako zdolności dokonywania świadomego wyboru. Samego rozróżniania – „powinieniem”, „muszę” w różnorodności podejmowanych decyzji człowiek nie mógłby dokonać bez doświadczenia, że jest bytem wolnym. Wybierając określone dobra, człowiek podejmuje samodzielnie decyzje z mocy własnego, świadomego wolnego wyboru, dobierając środki do ich realizacji. Otwarcie człowieka na „Ty” transcendentne, wolność wyboru najwyższej wartości, jak zauważa Z.J. Zdybicka, nie jest przez człowieka wybierana. Jest mu dana obiektywnie. Ona musi być przez niego chciejana. Co więcej, człowiek ze swej natury nie może nie pragnąć zjednoczenia z owym „Ty”, ponieważ nie zrealizuje w pełni swoich naturalnych możliwości. Paradoksalna pozornie sytuacja braku wolności w odniesieniu do Najwyższego Dobra staje się wolnością najpełniej rozumianą, a więc nie przymusem, lecz świadomym dążeniem do osiągnięcia ostatecznego celu stawania się wolnym w wolności Boga. W życiu przyrodzonym człowiek nie widzi wyraziście tej najwyższej wartości. Postrzega ją jedynie wewnętrznym pragnieniem, zachowując do niej wolność²⁹⁶.

W tle tych wstępnych wyjaśnień należy zauważyć, że treść przeżyć mistycznych tworzy się we wnętrzu człowieka w obrębie tak psychiki, jak i świadomości. Badając wielowiekową tradycję mistyczną dostrzegamy w niej swego rodzaju *formę* ludzkiej egzystencji. Dlatego też S. Urbański, pisząc o mistyce wnioskuje, że im dokładniej człowiek analizuje świadectwo i doświadczenie mistyków, tym większą uwagę poświęca własnej doczesno-nadprzyrodzonej egzystencji. Odwracając to rozumowanie można skonstatować,

²⁹⁵ Zob. tamże, s. 286.

²⁹⁶ Por. tamże, s. 287.

że im więcej staje się w pełni człowiekiem, tym bardziej pragnie zjednoczenia z Bogiem. Człowiek „przebóstwiony”, mistycznie zjednoczony z Bogiem, staje się niczym *zabarwiony, naznaczony* Jego obecnością. Jak mówią mistycy – „jest samym Bogiem”. Taki stan zjednoczenia świadczy o tym, że jest to czas spoczywania, stan pogrążenia w *bezruchu*, trwania w świętości²⁹⁷.

To dość złożone zjawisko ma źródło w nadzwyczajnych formach świadomości i tylko u nielicznych osób, które doznają wyjątkowego doświadczenia relacji z Bogiem poprzez wizje i ekstazy. Część mistyków uważa te doświadczenia jako przygotowawcze na drodze transformacji duchowej, stanowiącej sedno, istotę mistyki²⁹⁸. Zgłębiając dzieła znanych mistyków możemy poprzez ich relacje odsłaniać tajemnicę ludzkiego ducha. Ten żywy, inny niż dotychczas kontakt z rzeczywistością relacjonowaną w ich zapiskach czy świadectwach, ukazuje istotne aspekty egzystencji człowieka odkrywającego bogactwo duchowe fenomenu mistyki. Dlatego też, sami mistycy to nie wyobcowane istoty, lecz konkretne osoby, które niosą i zarazem interpretują wspólną tradycję opartą na Objawieniu, w centrum którego stoi prawda o osobowym Bogu²⁹⁹.

Pojawia się w związku z tym istotne ustalenie, że w mistyce chrześcijańskiej nie należy zatem doszukiwać się czegoś nadzwyczajnego, ekstatycznego, pochłaniającego człowieka wprowadzonego w jakiś tylko trans. Występuje tu coś zupełnie innego, niewyszukanego ani zafałszowanego, gdzie *nadzwyczajne* nie oznacza *odmienne, wymuszone, wyuczone* jako jakaś praktyka uczyniona naturalną siłą, czy zdolnością człowieka. Oznacza natomiast inne, głębsze rozumienie stanów świadomości i postrzeganie bogactwa duchowej natury człowieka. Radykalna zmiana życia prowadzi do świadomego, rzeczywistego odczuwania prawdy o Bogu, tego że On jest *tu i teraz*. Mistycy indywidualnie doświadczają swej wewnętrznej przemiany, w której przeżywają Jego obecność. Indywidualny sposób przeżywania obecności Boga starają się przekazać

²⁹⁷ Zob. S. Urbański, *Współczesne*, s. 110.

²⁹⁸ Zob. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 220. Autor sięga do koncepcji mistyki na podstawie publikacji B. McGinna. Por. B. McGinn (red.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York 2006.

²⁹⁹ Zob. tamże, s. 225.

sobie współczesnym ludziom poprzez dostępny im język symboli, który nie zawsze odzwierciedla to, co naprawdę przeżywają. Wydawać się może, że właśnie język jest zbyt ubogi do rzetelnego przekazu prawdy o Bogu, przesłania, jakie jest im dane. Dlatego też, aby uniknąć autoiluzji, przekształcenia przekazu, swego rodzaju deformacji konkretnego objawienia w ramach danej religii, ważne jest prowadzenie duchowe³⁰⁰.

Naturalnym poniekąd tego potwierdzeniem – jak zauważa M. Kiwka, jest fakt, że żaden mistyk nie rodzi się mistykiem, ale dopiero nim się staje. Najczęściej również sam wcześniej bądź nie wierzył w jej istnienie, bądź nie postrzegał siebie jako osoby wyjątkowej. Po prostu wierzył i żył życiem religijnym. Z bogactwa wiary, z religii, w której żył, z piękna ducha wewnętrznych doświadczeń mistyków czerpał elementy mistyczne. Czerpiąc z nich, pobudzał niejako świadomość istnienia czegoś (a właściwie – kogoś), co sygnalizowało w nim dalej potrzebę działania w kierunku poznania³⁰¹.

Rodzi się zatem fundamentalne pytanie: w jaki sposób możemy dowieść prawdziwości uczucia Bożej obecności, czyli uobecniania się Boga w życiu mistyka? Jak już akcentowaliśmy w rozdziale drugim pracy, podstawą głębszego doświadczenia poznania Boga prowadzącą do doświadczenia Jego obecności są nawiązywane wielorakie relacje. One to stają się otwartą drogą dla świadomości poznawczej mistyka, stwarzając nieznaną dotąd przestrzeń jasnego widzenia prawdy. Nowa rzeczywistość poznawcza odzwierciedla trwanie w relacjach w nieznannej dotąd obecności transcendentnej.

Wracając do duchowego doświadczenia samej św. Faustyny Kowalskiej oraz biorąc pod uwagę fakt, że pojęcia – jak zaznaczono wcześniej – niosą w sobie treść zarówno obiektywną, jak i subiektywną, będącą ludzkim wytworem, chcemy też odpowiedzieć na pytanie, na ile jej poznanie w rozumieniu pogłębiania relacji z Bogiem, ukazuje jej wewnętrzną, osobową wolność? Dogłębna analiza duchowego życia św. Faustyny pokazuje, jak rozwija się jej nadprzyrodzona komunikacja z Nim. Zapoczątkowana w dzieciństwie, gdy pierwszy raz

³⁰⁰ Por. tamże.

³⁰¹ Por. tamże.

słyszysz głos Boży w duszy (por. Dz. 7), choć – jak sama wyznaje – początkowo nie zawsze była mu posłuszna, rozwijana w modlitwie, przebiega łagodnie, stopniowo napelniając jej wnętrze obecnością Boga. Owo wstępne nierozumienie tego, czym jest bezpośrednia bliskość Boga, przemienia się od momentu, kiedy odczuwa Jego „uobecnianie się”³⁰² bezpośrednio. Od tej pory nie tylko Go słyszy, ale również widzi i rozmawia z Nim. To niezwykle obcowanie nabiera nowej dynamiki wydarzeń, wyzwala w niej wyższe cele (por. Dz. 27, 1302, 1440; LT 95, 104, 193, 194).

Św. Faustyna mówi tu o miłości czynnej, „wyniszczeniu się” w całkowitym darowaniu siebie Bogu. Pragnienie kochania Go motywuje ją do pracy nad sobą (por. Dz. 115, 234; LT 95, 150, 175). Daje jej siłę działania oczyszczającego w ćwiczeniu się w cierpliwości, pokorze oraz prostocie serca (por. Dz. 335, 121). Pytając Chrystusa, dlaczego ukazuje się jej w postaci „małej dzieciny”, w odpowiedzi słyszy, że dopóki nie nauczy się właśnie prostoty i pokory (Dz. 335, zob. 334). Wzrastająca tu więc świadomość Bożej obecności skłania jej wolę ku wzmocnieniu wiary. Mocna ufnością w działanie Boże, może w życiu codziennym kierować się nie usposobieniem ludzkim, lecz czysto duchowym (por. Dz. 210). Św. Faustyna używa tu określenia „wiarą żywa”. To ona utrzymuje duszę na wyższym poziomie nadając również właściwy kształt miłości. Uczucie się siebie na nowo przez oczyszczanie zmysłowe, daje jej wewnętrzny pokój (por. Dz. 448, 461, 603), oświeca jej duszę, stwarzając w niej dynamizm sprawczy do działań zgodnych z Bożą wolą (por. Dz. 566, 1200, 1021; LT 162, 164). Dodatkowo polska Mistyczka dowiadyuje się od samego Boga, jak ważne jest wewnętrzne skupienie, wewnętrzna cisza. Tylko w „głębi” serca człowieka, w miejscu zarezerwowanym Bogu nawiązuje się właściwa, owocna relacja (por. Dz. 581, 582, 837). Wszelkie roztargnienia, działania zmysłów są tu przeszkodą (por. Dz. 1823).

Widzimy więc, iż z natury rzeczy relacyjny charakter doświadczenia mistycznego nabiera innego wymiaru. Św. Faustyna w pełnej wolności,

³⁰² Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 23

z całkowitą zgodą wchodzi w relacje z Jezusem, oczekuje ich. Są one dla niej wręcz niezbędne. Niepotrzebne są tutaj słowa. Duchowa przestrzeń zostaje tu jakby *poszerzona* o inne, duchowe potencjalności. Pozwalają one na wkroczenie w nowy rodzaj relacyjnej empatii, zarówno z człowiekiem, jak i z samym Bogiem. S. Faustyna świadoma zachodzącej przemiany w sobie pisze: „w początku tego życia z Bogiem przenikała mnie bojaźń i oślepienie, w których Bóg pracował w duszy mojej, a miłość stawała się czystsza i silniejsza i doprowadził Pan wolę moją” (Dz. 582). Analizując ten zapis można zauważyć to, jak postępuje w niej proces poznawczy od zewnątrz do wewnątrz niej samej. To co było niezrozumiałe, postrzegane zewnętrznie jako trudne, teraz staje się klarowne, czystsze, widziane w głębszym świetle działającego Boga. Dlatego też pisze, iż „żadne rzeczy zewnętrzne” nie są już przeszkodą w obcowaniu z Bogiem (por. tamże).

W tym, coraz bardziej dojrzałym stanie ducha św. Faustyna wyznaje: „widzę jasno” (Dz. 708), iż to dzięki pomocy i umocnieniu Boga, takie obcowanie z Nim jest możliwe (por. Dz. 815, 885, 912), dzięki temu i obcowanie z ludźmi staje się prostsze (zob. Dz. 944, 262, 1283). Ta niezwykła relacja, to sposób działania samego Boga wywołującego nadnaturalne działanie człowieka. Można więc powiedzieć, że to interwencja nadprzyrodzona prowadzi do rozwoju życia duchowego, przemienienia osoby całkowicie, co w konsekwencji zbliża do mistycznego zjednoczenia z Nim. Postępując własnym rytmem, pozwala poznającemu dokonywać świadomych wolnych wyborów.

Reflektując duchowe procesy dokonujące się we wnętrzu św. Faustyny Kowalskiej należy zwrócić uwagę na inny jeszcze, ważny obszar osobowych relacji, jaki wyznacza wspólnota zakonna, w której również tworzą się relacje dnia codziennego, wynikające chociażby z faktu przynależności wspólnotowej. Siostra Faustyna w zależnościach tych dostrzega wiele trudności, niezrozumienia, a nawet doświadcza odrzucenia. Najtrudniej jest jej zrozumieć nieszczerą pozornie przyjaznych osób (por. Dz. 1241, 1440)³⁰³. Widzi kruchość rela-

³⁰³ Zob. A.M.N. Tokarska, Doświadczenie, s. 156.

cji międzyludzkich również z osobami spoza klasztoru (por. Dz. 1694, 1704). W takich sytuacjach zawsze pyta Jezusa o to, co ma czynić (por. Dz. 1487). W Nim i z Nim widzi relacje odwzajemnione, szczerze, prawdziwe, dlatego zawsze zastrzega – „jaka jest wola Twoja” (por. Dz. 1487). Wspomniana nieżyczliwość i niezrozumienie ze strony innych osób przewija się w całym *Dzienniczku*. Zewnętrznie wydaje się jej, że jest sama (por. Dz. 838), ćwiczona przez siostry (zob. Dz. 133, 138, 149, 167, 181, 196, 200, 173, 596, 871), jednak doświadczenie takich relacji posiada sens głębszy. Przez nie bowiem uczy się zaparcia siebie pokory, cierpliwości, miłości bezwarunkowej (por. Dz. 236, 622, 1720). W ten właśnie sposób staje się przygotowana na możliwość otrzymania łask i pociech, już w relacjach z samym Bogiem (por. Dz. 270, 289)³⁰⁴. W oczyszczonych, głębszych relacjach szuka odpowiedzi w rodzących się wątpliwościach, aby przez różne doświadczenia przygotować się na nowe, bardziej wymagające (zob. Dz. 1613, 1790, 1715, 1760, 1762).

Doświadczenie mistyczne posiada w sobie istotny faktor poznawczy. Obiektywnie patrząc, nie podlega ono racjonalizacji. Stając się przejawem życia religijnego i z nim ściśle związane, prowadzi do pogłębiania życia duchowego. Relacje te podlegają ciągłemu kształtowaniu poznawczemu i – tak jak zauważamy to na przykładzie s. Faustyny – dają nowe światło poznawcze na całą otaczającą rzeczywistość. Światło poznania to rozjaśnienie dotąd nurtujących wątpliwości, niejasnych sytuacji, niezrozumienia tego, co nowe. Św. Faustyna często używa formuły „światło poznania”, jak na przykład w tym kontekście, gdy mówi, iż jest „zalana” miłością Bożą, światłem poznania (por. Dz. 27, 454, 970, 1246, 1278). W innym miejscu pisze: „obecność Boża zalewa mi duszę” (por. Dz. 1391, 983, 1136), „duch mój był zalany światłem, a i ciało

³⁰⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 109-112. Interesujące jest to, że – jak sama zaświadcza – widziano w niej same skrajności – histeryczkę, dziwaczkę, wizjonerkę, a nawet opętaną przez złego ducha (zob. Dz. 123, 125, 128, 151). Najbardziej bolało ją to, jak sama powie (zob. Dz. 200), gdy odnoszono się do niej nieufnie i zarzucano jej obłudę. S. Faustyna ostrzega zatem, aby nie dodawać cierpień innym osobom, bo takie postępowanie nie podoba się Bogu (zob. Dz. 117). Wtedy też pojawiają się ataki złych duchów – „nieprzyjaciół atakuje” (Dz. 145, 320, 411, 412, 418, 713). W związku z tym poznała, że szatan najbardziej nienawidzi miłosierdzie (por. Dz. 746).

brało w tym udział” (por. Dz. 627). Bóg daje jej zatem poznać swoją obecność jako coś wewnętrznego, bardzo osobistego, doświadczenie bliskości, które przenika całą jej istotę (zob. Dz. 142, 147, 167, 177, 268, 411, 415, 627, 715, 946, 1814; LT 106, 124).

Przywołane powyżej osobliwe „zalenie”, jakby zanurzenie się w Bogu, nie poddaje się próbom poznania dyskursywnego³⁰⁵. Poza tym, nie można tego osobliwego doświadczenia przewidzieć ani w sobie odtworzyć, ani nawet dokładnie opisać. Bóg, dając poznać tym swoją obecność, „zalewa” duszę uczuciem bliskości, formą wewnętrznego *zanurzenia się* w Nim. Zanurzenie to, jakby *obejmowanie* duszy poczuciem przenikania światła miłości jest dotknięciem Bożej mocy. Św. Faustyna Kowalska tłumaczy tę rzeczywistość dotykania duszy przez coraz mocniejsze zbliżanie się Boga również za pomocą innych słów, takich jak np. – „porywać” (Dz. 26), „porwana” (Dz. 474, 1048, 1604), „pograżona” (Dz. 439), „przebudzona” (Dz. 809, 835, 1486), „ogarnięta” (zob. Dz. 577, 18, 24, 268, 1121, 1780).

Opisywany oraz analizowany tutaj stan sprawia w niej coś od niej niezależnego. Dlatego zauważa: „wbrew woli pograżyłam się w Bogu” (Dz. 123). Zwroty te użyte przez nią w *Dzienniczku* wskazywać mogą na niemożliwość opierania się człowieka na działanie Boga. Dusza została już przygotowana na sprawcze, przemieniające Jego działanie poprzez poddanie się woli Jego działania wewnętrznemu, przeobrażającemu. Duchowe znaczenie doświadczenia Boga w duszy, który nieustannie nawiedza jej wnętrze, towarzysząc w jej przeżyciach mistycznych, pozwala jej stopniowo nabierać ufności w Jego realną obecność (zob. Dz. 135, 318, 346, 467, 575, 1154, 1806, 1812; LT 121).

Tak zatem, aktywność życiowa św. Faustyny Kowalskiej ukierunkuje się całkowicie – przez poznanie działającego w niej Boga – właśnie na jej osobowe działania. Samo w sobie doświadczenie człowieka jako proces poznawczy w czasie nie jest ani zespołem subiektywnych odczuć, ani też nie jest efektem oddziaływania mechanizmów zewnętrznych, obejmujących działanie

³⁰⁵ Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 129.

wewnętrznych przeżyć. Jako w sobie zróżnicowane, posiada profil aktywno-osobowy, obejmujący zarówno doświadczenia wewnętrzne, jak i zewnętrzne w powiązaniu z doznaniem i przeżyciami spontanicznych aktów poznawczych. Stanowiąc zatem bogactwo człowieka, związane są ściśle z bytową sytuacją ontyczną i aksjologiczną przeżyć istoty ludzkiej³⁰⁶.

Zauważamy tu bowiem nie tyle zmysłowe poznawanie działania Boga, lecz poznanie duchowe, wewnętrzne, nagle obejmujące całą jej istotę. Łaski mistyczne, jak określa je również S. Urbański – „błyski”³⁰⁷, są działaniem Boga, Jego stopniowego zbliżania się, nawet w momentach niepewności, gdy pozornie można wnioskować, iż s. Faustyna broniła się i odwracała od wewnętrznego spotkania z Bogiem (por. Dz. 40). Postawa ta była wyrazem niepewności pochodzenia źródła doznawanej obecności, a zatem świadomością, że może być „ofiara złego ducha, jako mi nieraz mówiono – pisze – że nią jestem” (Dz. 40). Wskazuje również na autentyczność jej życia, gotowość poddania się każdej ewentualnej krytyce ze strony otoczenia.

Wewnętrzny stan niezadowolenia, na przemian z tęsknotą – jak to opisuje – świadczyć może o klarowaniu się w niej postawy wyciszania wnętrza kształtowanego w swoistym bólu duszy (zob. Dz. 42, 43, 45, 46) oraz pokonywania własnego niepokoju. Wątpliwości, niepewności, jakie nasuwały się jej na początku drogi mistycznej (por. Dz. 74), pochodzące z zewnątrz, w miarę rozwoju duchowych władz poznawczych, dają jej wewnętrzną pewność przenikania duszy działaniem Boga.

W związku z powyższym, zasadne wydaje się zatrzymanie się nad bardzo ważnym wydarzeniem w jej aktach decyzyjnych, jakie miało miejsce w chwili, gdy św. Faustyna świadomie podjęła się spalenia pierwszych notatek sporządzanego przez nią *Dzienniczka*³⁰⁸. Dlatego też, czytając późniejsze, odtworzone przez nią na polecenie spowiednika – bł. ks. M. Sopoćko, przeżycia duchowe, cechuje brak chronologii wydarzeń. Siostra Faustyna, znając wolę Boga zapisa-

³⁰⁶ Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 73.

³⁰⁷ Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 130.

³⁰⁸ Por. Dz., przypis 75 (s. 620). Zob. E.K. Czackowska, *Siostra*, s. 209.

na już na początku *Dzienniczka* (zob. Dz. 6) wie, że ma spisywać to wszystko, co będzie jej dane z łaski Boga („każesz pisać, o Boże”). Oznacza to, że ma głęboką świadomość rangi tego polecenia. Dlaczego więc sprzeciwia się poleceniu i niszczy zapiski?

Świadomość rozróżniania tego, co prawdziwe, a co wyraźnie dzieje się w jej wnętrzu, zakłócały nie tylko głosy powątpiewania ze strony jej współsióstr, ale też własne przekonanie, iż „niewiasta nie jest powołana do rozróżniania takich tajemnic” (Dz. 123). Rodziły się w niej również wątpliwości wynikłe z braku kierownictwa duchowego (por. Dz. 108), wrażenia, że została pozostawiona sobie samej, bez jakiegokolwiek życzliwości czy pomocy z zewnątrz. Dodatkowo, napotykanne trudności potęgują się z chwilą następnego żądania Jezusa, to znaczy w poleceniu, aby namalowała obraz (por. Dz. 125). Nie mając zdolności plastycznych, wręcz żadnych predyspozycji, które widziałyby jako pomocne do malowania wizerunku Jezusa, znosi wszystko „w cichości” (Dz. 126). Uwagi, jakie słyszy o sobie jako histeryczce, fantastyczce (Dz. 125), dziwaczce, wizjonerce (zob. Dz. 129), stawały się dla niej coraz cięższe do psychicznej akceptacji i zrozumienia.

Następuje tutaj dalszy proces. Pomimo zapewnień Boga, iż jest przy niej obecny, w jej świadomości zaczyna rodzić się decyzja niezwracania uwagi „na te wewnętrzne natchnienia”. Zaczęła więc opuszczać kontakty z Nim (por. Dz. 130). Pisze, iż w ten sposób postępując, nie chciała być „ofiara złudzenia”. W jej świadomości pojawiają się więc sprzeczne odbiory tego, co poznaje. Dlatego pisze w *Dzienniczku* – „na przemian doznawałam męki i radości”. Kiedy już jej cierpienia związane z wątpliwościami doszły do szczytu, postanowiła skończyć z nimi, zdając się całkowicie na osąd spowiednika (por. Dz. 130). Oznacza to, że nie ulega swoim obawom, lecz podporządkowuje się sądowi kapłana, który – jak wierzy – jest dla niej słowem samego Boga. Brak kapłana był dla niej brakiem Niego samego, a więc czuła się opuszczona. Prawdopodobnie to właśnie wtedy, jak wynika już z opisu bł. ks. M. Sopoćki, pod jego nieobecność, „za namową rzekomego anioła *Dzienniczek* spaliła”³⁰⁹. Świado-

³⁰⁹ Zob. Dz., przypis 75 (s. 620).

mość pozostawiająca pole działaniu wolnej woli może mieć zatem różne skutki. Można w związku z tym twierdzić, że gdyby nasza Mistyczka pozostała na samym akcie spalenia *Dzienniczka*, przyjmując, iż to właśnie świat zewnętrzny jest racją jego bytu, odrzuciłaby zapewne łaski, które dla niej przygotował Bóg.

Widzimy zatem, jak ze świadomością dokonywania ciągłych decyzji, łączy się również konieczność wyboru właściwego stylu życia. Konieczność ta dotyczyła u św. Faustyny najgłębszych poziomów całej osobowości – tak uczuć, jak i woli, pociągając także za sobą zaangażowanie całego cielesnego wymiaru egzystencji. Wybory własne zawsze łączyła z przyjęciem trudności, jakie napotykała w obowiązkach wynikających z zadań powierzonych jej przez przełożonych. Świadoma własnej nieporadności, braku sił fizycznych, podupadania na zdrowiu, starała się wytrwać w wykonywaniu wszelkich poleceń (por. Dz. 65, 147, 549).

Uzupełniając ten wątek dodajmy, iż świadomość, nie będąc samodzielny podmiotem, pozwala się wyodrębnić w działaniu poprzez fakt (świadomości) tego, że działa. Istotne jest tutaj – na co wskazuje I. Dec – wyodrębnienie rozumienia świadomości działania od samego (świadomego) działania³¹⁰. Świadomość, ponieważ towarzyszy czynowi i go uświadamia, czyli poniekąd wydobywa na zewnątrz, dając się wyodrębnić w świadomym działaniu, przenika tym samym głębokie relacje: osoba – czyn. Aspekt świadomości odsłania się sam dla siebie, towarzyszy czynowi i go odzwierciedla. W tej korelacji czynu i osoby możemy badać konkretne działanie człowieka, jego składowe jako osoby³¹¹.

Postępując tym tokiem myśli, Autor *Transcendencji człowieka w przyrodzie* podkreśla, iż świadomość, posiadając ciągłość i tożsamość, nie może być wpisana wyłącznie w byt ludzki, w jego działanie, lecz należy postrzegać ją jako współwystępującą i współobecną z działaniem świadomym. Czyn, zastając świadomość, towarzyszy jej, zostawiając w niej ślad swej obecności właśnie poprzez świadomość owego działania. Będąc zatem właściwością oso-

³¹⁰ Zob. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 80. Autor wskazuje tu na dwa rodzaje refleksji: nieaktowa, towarzysząca poznaniu i aktowa – rejestrująca to wszystko, co się dzieje.

³¹¹ Zob. I. Dec, *Transcendencja*, s. 81. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 41-43.

by, konstytuowaniem jej czynu zapodmiotowanego w konkretnym działającym i bytującym „ja”, pełni funkcję poznawczą. Jako funkcja nie odzwierciedla tego wszystkiego, co łączy się z działaniem i bytowaniem osoby, lecz współdziała z całym ludzkim poznaniem. Dzięki temu w odniesieniu do własnego „ja” oraz w relacjach z innymi człowiek ma świadomość wartości moralnych swoich działań. W odzwierciedleniu własnego „ja” w działaniu, człowiek również świadomie przeżywa własną cielesność, podobnie, jak swoje uczucia i zmysłowość. Uświadomienie własnego „ja”, czynów z nim związanych, a także sama świadomość, możliwa jest dzięki samowiedzy, która sprawia, że człowiek ma świadomość własnych czynów³¹².

Dalej – wyjaśnia ten fakt I. Dec – to własne „ja” każdego człowieka stanowi sedno wszystkich aktów samowiedzy, dając tym samym głębsze zrozumienie intencjonalności własnego „ja”. Owo uprzedmiotowione „ja” obiektywizuje w relacji do własnej osoby konkretny czyn, sprawiając świadomość działania w sposób właściwy dla woli. Świadomość otwiera zatem w człowieku refleksywną możliwość do duchowego przeżywania podmiotowości własnego „ja”, odsłaniając go „do wewnątrz”³¹³.

Duchowość, poprzez swoje przejawy, tworzy zatem w człowieku doświadczalną „wewnętrzność” przeżywania, konstytuując przez to jego bytowanie i działanie. Człowiek-osoba, jako podmiot dynamizmu, jest podmiotem istnienia i działania. To wszystko, co w nim zachodzi jest więc osobowe. Dynamizm człowieka wypływa z jego potencjalności pulsującej wewnątrz „ja” – podmiotu³¹⁴. Jako podmiot dynamizmu decyduje o przeżyciu sprawczości. Może zatem świadomie działać, wybierać, przeżywać swoje działanie w wolności nie jako „muszę”, ale jako „mogę”. Uwidacznia się tu wola człowieka

³¹² Zob. I. Dec, *Transcendencja*, s. 84. Samowiedza w całości kształcie ludzkiego poznania jest nie tylko ogniwem, ale i podstawą samoświadomości. Uprzedmiotowione „ja” spotyka się ze wszystkim tym, co na to „ja” się składa. Wiedza czy samowiedza nie oznacza abstrakcyjnego wytworu poznawczego. Jest tu rozumiana jako zaktualizowana potencjalność umożliwiająca i realizująca poznanie przedmiotu. Bez niej świadomość byłaby pozbawiona treści znaczeniowych własnego „ja” (por. tamże).

³¹³ Zob. tamże, s. 85.

³¹⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 116.

w postaci wolnego wyboru – „chcę”. Odkrywamy tu, jak mówi z kolei K. Wojtyła, wolność jako rdzeń, korzeń stawania się człowiekiem moralnym, tj. dobrym lub złym³¹⁵.

Pojawia się tu zatem konkluzja, że każdy czyn człowieka zawiera w sobie moment wolności, czyli ten doświadczalny wymiar właściwy osobie ludzkiej, gdzie wola urzeczywistnia się jako właściwość egzystencjalna osoby. Osoba wolna, jak mówi dalej Autor pracy *Osoba i czyn* jest „tym, kto siebie samego posiada i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie”³¹⁶. Wola zatem może być ujęta tylko w ramach osoby, bo tylko w niej osoba ludzka jest sobą. Z wolą wiąże się dynamizm osoby, konstytuując ją w porządku podmiotowości świadomie działającego, konkretnego „ja”, biorącego odpowiedzialność za ewentualne skutki tegoż działania.

Wracając do mistycznej narracji św. Faustyny Kowalskiej zauważamy, iż w jej *Dzienniczku* odnajdujemy takie wydarzenia, w których podjęte decyzje rzutują na całe dalsze jej życie. Znamiennym przykładem takiej wiążącej decyzji w jej życiu jest jej relacja z balu, na którym była z jedną ze swoich sióstr (por. Dz. 9)³¹⁷. Zabawa taneczna kojarzy się ze zgiełkiem, hałasem, tymczasem młoda Helena nie potrafi tam odnaleźć siebie, „doznaje wewnętrznych udręczeń” (Dz. 9). Nie jest to miejsce, w którym dobrze się czuje. Odzyskując tę świadomość, wyraża własną wolę, opuszczając „potajemnie towarzystwo i siostrę” i udaje się tam, gdzie – jak sądzi – jest jej miejsce. Kroki swoje kieruje dalej do katedry, tu nie zwracając na nikogo uwagi „padła krzyżem”. W tym miejscu, w stanie duchowej rozterki wsłuchuje się we własne wnętrze. Trwa w oczekiwaniu na odpowiedź, już nie od ludzi, ale od Boga, prosząc, „aby raczył dać poznać”, co dalej ma czynić. Dominująca tutaj postawa otwarcia woli własnej na wolę Bożą, pozwala nawiązać więź relacji – relacji osobowej, a więc dialogu rozpoczynającego się od słuchania: „pytam, usłyszałam,

³¹⁵ Zob. tamże, s. 121-126.

³¹⁶ Tamże, s. 132. W innym porządku, jak dodaje K. Wojtyła, osoba jest posiadana przez Boga z racji swej „stworzoneości”, co nie przesłania wewnętrznego stosunku – jak go nazywa – „samowłasności”.

³¹⁷ Zob. Dz., przypis 5 (s. 611).

przyjmuję” (Dz. 10, 12, 14). To właśnie Bogu, licząc się z Jego wolą, zostawia decyzję w dziedzinie swojego rozwoju duchowego. Oznacza to wolne przyjęcie propozycji, które uzgadniając z własną wolą, świadomie będzie podejmować, weryfikując tym samym swoje wyobrażenia i życzenia względem Boga. Na tym etapie nie wie jeszcze, jak wiele trudności będzie musiała pokonać, idąc za głosem powołania. Wie natomiast, czego pragnie. Świadomość dojrzewa w trudach niepewności, dlatego też, im więcej ma trudności, tym bardziej i głębiej proces oczyszczania w niej postępuje. Oznacza to dla niej również krystalizowanie się świadomości, przygotowując ją na mające nastąpić wydarzenia. Działania własne starała się rozważać świadomie, bez pochopnych decyzji, konsekwentnie dążąc do celu. Mając od początku żywe, realne odczucie obecności Boga, szuka przede wszystkim u Niego pomocy, a nie u ludzi, czy po prostu w świecie zewnętrznym.

Analizując refleksje poczynione w jej pismach zauważamy jej analityczny umysł, dokładne rozważanie tego, co się dzieje w świadomości realnej postawy odbioru danej sytuacji. Bystra Obserwatorka wydarzeń³¹⁸ i związanej z tym doświadczeniem pierwszej pokusy zmiany zakonu na bardziej ścisły (zob. Dz. 18), dojrzewa do postawy pokory i posłuszeństwa (por. Dz. 19). Akceptując trudne warunki życia, stara się pełnić wszystkie zadania jak najdokładniej w duchu wiary i miłości, a wszelkie upokorzenia z tym związane, przyjmuje z heroiczną wręcz pokorą (LT 180).

S. Faustyna Kowalska, po fazie krótkich i licznych pociech duchowych, zaczyna mieć obawy, czy to, czego doświadcza dzieje się realnie, czy też jest wytworem jej pragnień. W zapiskach *Dzienniczka* czytamy o takich naprzemiennych stanach w odczytywaniu tego, co zewnętrzne, z tym co wewnętrzne – „lęk mnie ogarnia, czy nie jestem w złudzeniu” (Dz. 74, 29). Posiada przy tym świadomość, iż wszelkie niepewności zawsze pochodzą z zewnątrz. Widzimy dalej (zob. Dz. 121, 128, 211), że wątpliwości, jakie ją ogarniają, pochodzą najczęściej z niedowierzania w jakość relacji z Jezusem, tego co mówi spo-

³¹⁸ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s.151.

wiednikowi, innym siostram czy przełożonym. To właśnie przez nie ma wiele przykrości, a jej słowa podawane są w wątpliwość, od nich pochodzą opinie, że jest fanatyczką (por. np. Dz. 125). Nie okazuje zewnętrznie własnych uczuć, ani odczuć, ponieważ ma jasną świadomość tego, że to sam Bóg daje jej w ten sposób możliwość „wewnętrznego wyrobienia” (Dz. 151).

Święta Faustyna w swojej wolności, a zarazem świadoma ograniczeń zewnętrznych, jakie na nią czekają, zgadza się we wszystkim na wypełnianie poleceń Boga. Zakres funkcjonowania jej świadomości w dokonywaniu życiowych wyborów wiąże się też ściśle ze skalą przyjętych wartości. Bóg, stanowiący centrum jej życia, a więc i wyborów (por. Dz. 91, 170) sprawia, iż mimo trudów, pragnie wypełniać Jego wolę (por. Dz. 666, 678, 1394; LT 121, 131) ze świadomością trudnej walki, a nawet prześladowań (por. Dz. 1173, 1487). Bóg, stanowiący w jej życiu najbardziej wewnętrzny *czynnik*, pozwala, aby rozbu-
dzała w sobie nowe możliwości przewyższania samej siebie. Oznacza to dla niej nic innego, jak zawierzenie się całkowicie woli Bożej w przekraczaniu granic własnej rzeczywistości, wkraczając tym samym w nieskończoną transcendencję człowieka w stosunku do świata (por. Dz. 469, 501, 952).

W efekcie rozeznania wszystkich tych sytuacji siostra Faustyna przyjmuje zatem trwanie w obecności Boga za swój życiowy cel, źródło nowego dynamizmu, a więc całej swojej wewnętrznej energii. Wszystkie pragnienia ukierunkowuje na pracę nad sobą (por. Dz. 1581, 531). Świadomość własnych braków jest też dla niej przyczyną wymagań i zmian w dążeniu do naśladowania i upodabniania się do Niego: „Ty mi sam wystarczasz” – wyznaje (Dz. 306, por. 1729). Poza Bogiem wszystko staje się dla niej nieistotne i nieważne. Pozostaje tylko ciągle pragnienie nienasyconego poznawania: „im więcej Cię poznaję – mówi – tym więcej Cię pojąć nie mogę. [...] Szalone i niedościgłe są pragnienia moje” (Dz. 57). Transcendując swoje pragnienia, wkracza w Nieskończoność, w której nie tylko jej świadomość uczestniczy oglądając Boga, ale również doświadcza łaski uczestniczenia w ludzkiej egzystencji Jezusa Chrystusa. Idąc za Nim w swoich wolnych egzystencjalnych wyborach, św. Faustyna pisze: „przeszłam przez wszystkie etapy życia za Tobą: dzieciństwo, młodość, powołanie,

prace apostołskie, Tabor, Ogród, [...] jestem z Tobą na Kalwarii [...] jestem już ukrzyżowana, [...] czuję to wyraźnie, że płynie mi moc z krzyża Twego, Tyś sam moim wytrwaniem” (Dz. 1580).

Poszerzając ten kontekst analiz dodajmy, że istnienie własnego „ja” – jak zauważa także św. Teresa Benedykta od Krzyża – nie jest istnieniem z siebie samego. Jako byt skończony, osadzony w istnieniu bytu doskonałego z siebie samego, jest niczym. Własne stawanie się i przemijanie jest istnieniem ciągle na nowo obdarowywanym i w ten sposób, przez zmieniającą się zawartość wynikającą z przeżywania swego życia, może dojść do poznania Bytu wiecznego. Z tego, jak człowiek przeżywa własne istnienie, przedłużane z chwili na chwilę, wynika poziom doświadczania w samym sobie zróżnicowanego zbliżania się do pełni życia. A zatem, aktualność własnego „ja” dopuszcza potencjalność własnego istnienia wynikającą ze stopniowania przeżyć i doświadczeń z przeszłości do tego, co już *posiada* z przyszłości. Widząc zatem własną zależność od istnienia Bytu doskonałego, człowiek ma możliwość powiązania aktualności z potencjalnością³¹⁹. Świadomość przemijalności, ulotności własnego istnienia może mieć tu ogromny wpływ na podejmowane decyzje. Świadomość działania, to że człowiek chce, a nie musi decydować się na takie, czy inne rozwiązania, wynikać może zarówno z faktu poczucia bezpieczeństwa własnej egzystencji, jak i z pewności, iż jest utrzymywany w istnieniu Bytu wiecznego³²⁰.

W analogicznym kontekście s. Faustyna, doświadczając wyjątkowej bliskości Boga, ma pełne poczucie bezpieczeństwa. Dlatego też w cierpieniach, napotykanym trudnościach (por. Dz. 227, 1643), słabościach (por. Dz. 228, 289), czuje „miłującą rękę Boga”, dostrzega wyjątkowe prowadzenie (por. Dz. 36, 229). Stąd też wyznaje Bogu: „Tyś Matką moją. Tyś mi wszystkim” (Dz. 230). Tworzą się więc nowe, głębsze relacje zawierzenia siebie w całkowitej ufności.

³¹⁹ Por. E. Stein, *Byt skończony*, s. 87-88. E. Stein odnosi się do poruszanego przez M. Heideggera problemu nicości bytu. Człowiek, zastając siebie w istnieniu, bez świadomości jak wszedł w życie, zauważa nieustannie zmieniającą się terażniejszość, widząc, jak bardzo życie jest kruche i przemijające. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

³²⁰ Por. E. Stein, *Byt skończony*, s. 91.

Już na początku spisywania przez nią jej przeżyć duchowych, spotkań i rozmów z Jezusem, On nazywa ją swoją „córka” (zob. Dz. 103, 133, 151, 152, 167, 699, 866, 966, 1147, 1246, 1271, 1597, 1816), „wybranką” (zob. Dz. 400), „najdroższym dzieckiem” (zob. Dz. 282, 39, 164, 726), „oblubienicą” (zob. Dz. 158, 260, 534). Jej serce jest dla Niego „niebem i rozkoszą” (zob. Dz. 137, 238, 27, 1660), w której przebywa (zob. Dz. 78, 346, 1163). W *Dzienniczku* odnajdujemy także taki moment, w którym święta Zakonnica nazywa Jezusa „najczulszą matką” (Dz. 239, 248), a siebie samą „małą dzieciną” (Dz. 242). Czuje się jak dziecko *noszone* na Jego dłoni (por. Dz. 626). Bóg, nazywając ją „córka pełną ufności” (por. Dz. 718), daje jej poczucie bezpieczeństwa (zob. Dz. 1704, 103, 627, 1133). Jej serce jest Jego „własnością”, miejscem „odpoczynku” (por. Dz. 431), a więc i ona cała należy do Niego. Tymi, bardzo osobistymi, można powiedzieć – intymnymi zwrotami, przeniknięty jest cały *Dzienniczek*.

Osiągnięcie takiej świadomości bliskości Boga, i to już w zapiskach pierwszego *Zeszytu Dzienniczka*, świadczyć może o jej absolutnej pewności poznania wielkości miłosierdzia Bożego (por. Dz. 249). Stąd też, pomimo trwających w dalszym ciągu zewnętrznych trudności (por. Dz. 788), upokorzeń, a nawet ataków złych mocy, mogła czuć się bezpiecznie. Mało tego, pragnęła tym bezpieczeństwem podzielić się ze światem, z każdym cierpiącym, wątpiącym, załęczonym, żyjącym bez nadziei człowiekiem. Jej poczucie bezpieczeństwa wynikało z zaufania nie własnym siłom, ale wyłącznie miłości Boga, któremu mogła rzucić się pod stopy z ufnością dziecka, jak maleńki, nieznany nikomu „kwiatek” (por. Dz. 240, 242, 244). Bezgraniczne zaufanie Bogu (por. Dz. 244) sprawia, iż zupełnie się w Nim zatracą, zapominając o sobie oraz widząc nędzę człowieka, walczy o każdą duszę bliźniego (Dz. 245). Jej osobowa wolność stanowi dla niej pragnienie osiągnięcia pełni wolności dla każdego istnienia, któremu uda jej się przyjść z pomocą, przybliżając prawdę o miłości miłosiernego Boga.

Wyraźnie ten fakt zauważamy w *Dzienniczku*, gdzie Mistyczka wskazuje, iż człowiek mając świadomość przemijania, z czym wiążą się podejmowane decyzje nie tylko na życie doczesne, ale i wieczne, odrzuca, a nawet gardzi miłosierdziem Bożego przebaczenia, przekreślając tym siebie w akcie zbawienia

(zob. Dz. 300, 1698, 300, 1728). Człowiek we własnych wolnych decyzjach staje się niekiedy głuchy na wewnętrzne wołanie. Dokonuje niejednokrotnie wyborów *de facto* godzących w jego wolność i wolność innych, zawłaszczając tym samym prawo do radości wiecznej (por. Dz. 1698).

Tak zatem, doświadczenie przeżywania bliskości Boga charakteryzuje się najczęściej stopniowym, a zarazem stałym rozwojem życia duchowego³²¹, któremu podlegała również św. Faustyna Kowalska. Droga życia mistycznego, z uwagi na różne fazy i etapy życia, to także rozwój świadomych, nie zawsze prostych, życiowych doświadczeń. Osobowa wolność wyłania się w aktach podejmowanych decyzji i stanowi zespół kształtujących się więzi w sferze relacji osobowej z Bogiem. Zaistnienie świadomego pragnienia pojawienia się tych relacji, to w istocie kontemplowanie obecności Boga.

2. Specyfika aktów decyzyjnych

Ludzkie działanie wolitywne jako działanie specyficznie osobowe jest nieodłącznie związane z faktem bycia człowiekiem. Każdy czyn człowieka wypływa z osobowego sposobu, struktury bytowania oraz działania. Osoba, stając się źródłem działania przez specyficzne władze wynikające z woli pokierowanej rozumem, podlega zarówno procesom biologicznym, zmysłowym jak i duchowym. To co człowiek czyni świadomie i dobrowolnie decyduje o jego postawie w podejmowanych decyzjach, wskazuje na jego osobowość, charakter czynu zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego przeżycie³²².

Akt decyzyjny i wszystkie pozostałe ludzkie akty zasadniczo można zakwalifikować według trzech władz: rozumu, woli i serca, którym odpowiadają takie obszary jak prawda, dobro i miłość³²³. Tak ujęte władze, ujmujące trzy

³²¹ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 16.

³²² Por. M.A. Krąpiec, *Odzyskać*, s. 341. Krąpiec zwraca uwagę na to, że istnieją też w człowieku procesy dokonujące się niezależnie od jego woli i od poznania. Może je obserwować, a nawet pośrednio na nie wpływać.

³²³ Por. M.A. Krąpiec, *Akt decyzyjny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 142-143. Działanie ludzkie jest nieodłącznie od faktu bycia człowiekiem. Ma swoje źródło w rozumnym poznaniu i woli. Nie ogranicza się wyłącznie do

dziedziny życia człowieka, tworzą dalej trzy dziedziny jego realizacji: umysłowo-myślną, zmysłowo-uczuciową i moralno-uczynkową³²⁴. Akty te będące czynami ludzkimi w swej strukturze, jak to zostało wskazane wcześniej, oprócz elementów intelektualno-wolitywnych, zawierają całą sferę zmysłową osoby wpływając w różnym stopniu na wolny wybór, czyli decyzję³²⁵.

Fundamentalnym ustaleniem jest to, że akty decyzyjne jako akty najbardziej immanentne, dokonują się wewnątrz człowieka. Na zewnątrz zaś dostrzegalne są w postaci dostępnego zmysłom działania. Człowiek ciągle podejmuje decyzje, stoi przed różnymi wyborami woli, uświadamia sobie, iż od decyzji nie może uciec, może je co najwyżej odwlec, jednak i takie rozwiązanie też jest decyzją wynikającą z przeżywania wewnętrznej wolności działania i wyboru³²⁶. Podłożem dominującym w aktach decyzyjnych jest – jak na to zwraca uwagę M.A. Krąpiec – „przyczynowanie celowe”, cel jako powód i motyw, wyzwalające w człowieku siłę dynamiczną nakłaniającą wolę do aktywnego działania³²⁷.

Biorąc pod uwagę motywy, a więc racje uzasadniające fakt ludzkiego działania Autor pracy *Realizm ludzkiego poznania* wymienia trzy: 1) motyw, czyli cel działania, 2) ukierunkowanie na determinację i 3) wieńcząca je realizacja podjętej decyzji. W aktach decyzyjnych, obok motywów działania, jakie podejmuje człowiek, włączone są także inne czynniki, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, na które nie zawsze zgodnie ze swoją wolą, człowiek może oddziaływać pozytywnie. W aktach decyzji byt ludzki konstruuje siebie, opowiada się już nie tylko w kategoriach „mieć”, ale i „być”³²⁸. Decyzje, będące realizacją działań, ogniskują w sobie ludzką moralność. Sprawiają, że człowiek

poznawczego działania intelektu, lecz ogarnia poznanie praktyczne (akty decyzji) i poznanie „pojetyczne”, czyli twórcze (wytwórcze). Całe życie ludzkie jest łańcuchem działań. Wszystkie działania mają własne fazy i momenty rzutujące na kształtowanie procesów życiowych, jak też czynności skierowane na poszukiwanie szczęścia i dobra jako celu dążeń.

³²⁴ Zob. A. Baran, P. Piasecki, *Polskie szkoły duchowości w tysiącletniej historii narodu*, [w:] *Duchowość przelomu wieków*, s. 68.

³²⁵ Zob. I. Dec, *Transcendencja*, s. 179. Por. również M.A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983), z. 2, s. 50.

³²⁶ Por. tamże, s. 178.

³²⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 51-53.

³²⁸ Por. tamże, s. 61-63.

jest taki, jakim decyduje się być. W aktach decyzji osoba kieruje się dobrem przez siebie uznanym, miłością i odpowiedzialnością³²⁹.

W związku z podejmowaniem decyzji człowiek jako sprawca działania, czyli ich „spełniacz”, świadomy siebie samego, może przeżywać siebie również w czynie. Jako podmiotowy sprawca działania, swoje czyny przeżywa w obrębie swojego własnego podmiotu („ja”)³³⁰. Jest to możliwe dzięki świadomości czynu, jak i własnej refleksyjności oraz autorefleksyjności. Przeżywając swój czyn, własne działanie jako podmiotowy sprawca, człowiek ujawnia własne „ja”, odzwierciedlając tym samym swoją postawę wobec siebie i otoczenia. Poprzez działanie, a właściwie w związku z nim, może również człowiek przeżywać wartości moralne, własne wybory między dobrem a złem. Może oceniać, jak i przeżywać swój czyn, poddawać go moralnej kwalifikacji. Działanie, jak i wartości moralne należą do człowieka – realnego podmiotu jako egzystencjalnego sprawcy w swoim własnym „ja”. Człowiek, będąc sprawcą działania, jednocześnie może przeżywać własną sprawczość, sprowadzając ją refleksyjnie do swego wnętrza oraz przeżywając w sobie to własne „ja” będące rzeczywistością podmiotową i osobową. Na mocy podejmowanych decyzji człowiek poznaje własną osobowość. Poznaje to, że „ja” jest „mną”, a więc również moim własnym „ja”, jako człowieka (podmiotu właśnie)³³¹.

W związku z tym, każdy czyn ludzki, nawet ten, który dokonuje się w sposób wewnętrzny, jest uzewnętrznianiem się osoby³³². W działaniu nie tylko aktualizuje się osoba ludzka mająca rozumną naturę, ale działaniu podlega konkretna i неповtarzalna osoba, która przez nie i w nim jednocześnie się spełnia. Takim doświadczalnym wyrazem działań jest fakt podejmowania decyzji, świadome przeżywanie ludzkiego działania podlegającego różnym czynnikom subiektywnym, jak i obiektywnym. Człowiek poznaje, aby przez to móc działać, wyzwalać z siebie energię, motywację w konkretnych warunkach życia. Działanie więc zależne jest od decyzji, jakie człowiek – byt rozumny, ciągle po-

³²⁹ Zob. Tenże, *Ja – człowiek*, s. 230.

³³⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 63.

³³¹ Por. tamże, s. 66.

³³² Zob. tamże, s. 142.

dejmuje. W fakcie decydowania ujawnia się własna wolność będąca konkretną, świadomie podjętą decyzją – „ku czemu się decyduje” i „jak się decyduje”³³³.

Dlatego też, wracając do analizy wewnętrznego życia s. Faustyny Kowalskiej warto zauważyć, że czynnikiem decydującym o jej życiowych wyborach jest zgodność jej woli z wolą Boga. Stawiając sobie ten wybór za cel i przedmiot woli własnej, przyjmuje powierzone jej zadania, które po ludzku przekraczają jej możliwości. Bóg, nie pozbawiając jej bytowej odrębności, a więc i poszanowania wolności woli, wskazując jej swoje życzenia (por. Dz. 6, 18, 25, 56, 64, 582), pozwala jej przyjąć je jako jej własne. Wynika stąd, że odczytywany intelektem cel skłania wolę do pogłębienia więzi z Bogiem, a działanie woli wartościuje powzięte postanowienie. Akty decyzyjne wyzwala i ukierunkowują działanie wypływające z samego jej wnętrza, aby mocniej przylgnąć z wiarą i pewnością, iż Bóg jest ciągle przy niej obecny (por. Dz. 142, 411).

Analizując jej postawę intelektualnego i wolitywnego zawierzenia, zauważamy następnie, jak wiara religijna rozwija w niej coraz to głębsze, osobowe relacje z Bogiem, przyczynując w niej nową aktywność działania. Wiara jest tu więc wiążącym czynnikiem akceptacji woli w odniesieniu intelektu do innego rodzaju poznania, skierowanego na zaistnienie relacji osobowych. Poznanie przez wiarę prowadzi ją do otwarcia się na siebie samą oraz przekonania co do realnego oddziaływania Stwórcy³³⁴. Oczywiście, mamy tu na uwadze najpierw odniesienie do życia religijnego człowieka. Źródłem wiary jest tutaj prawda wiążąca osoby, prawda podjęta w akcie wolności, stanowiąca więź opartą na realnej adoracji Boga obecnego w człowieku. Więzi tej, dokonującej się w samej istocie osoby ludzkiej, nie zmienia już jakkolwiek wiedza, ani czyjaś decyzja³³⁵.

Wypływa stąd istotny wniosek, ten mianowicie, że rzeczona tu wiara religijna jest dla św. Faustyny swoistą siłą, zdolnością patrzenia „w głąb” rzeczy. Sprawia to, że wszystko, nawet to, co jawi się w życiu jako trudne i monotonne,

³³³ Zob. I. Dec, *Transcendencja*, s. 179.

³³⁴ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 14.

³³⁵ Por. tamże, s. 15.

przez spojrzenie „okiem wiary” (Dz. 61) zaczyna przybierać inny wymiar. Wiara oczyszczana przez cierpienie, próby wytrwania na modlitwie, wręcz utraty nadziei (por. Dz. 67, 68; zob. 69, 70), staje się dla niej siłą (por. Dz. 159, 210) i swoistym drogowskazem (por. Dz. 76, 1759). W aktach decyzyjnych s. Faustyny (zob. Dz. 944, 1474, 1522) wyrażających również pragnienia przekazane przez samego Jezusa (por. Dz. 352, 353, 1420, 1487), wiara stanowi o jej ciągłej decyzji pogłębiania relacji z Bogiem, aż do momentu oczekiwanego „rozdarcia zasłony wiary” (Dz. 1816, por. 1814; LT 133, 297), czyli spotkania ostatecznego.

W *Dzienniczku* św. Faustyny możemy krytycznie prześledzić to, jak „dotknięcia” Bożej obecności, które S. Urbański nazywa „błyskami światła”, kształtowały jej życie wiary. Na skutek działania samego Boga w duszy rozwijała się w niej nie tylko wiara, sprawiająca coraz mocniejsze relacje osobowe w miłości ku Stwórcy, ale również dająca jej motyw do ciągłego działania. Odkrywanie w sobie nowych, nieznanych dotąd potencjalności działań, stopniowo obejmuje jej władze wolitywne, pozwalając pokonywać wszelkie napotykanne trudności i oschłości. Świadomość podejmowania decyzji w wyzwaniu w sobie nowych możliwości działania daje jej zatem siłę oczyszczania intelektu w dążeniu do bezpośredniego widzenia Boga. Początkiem jest tu zaakceptowanie samej siebie, aby przejść tym samym etap akceptacji i uznania własnych, osobowych potencjalności³³⁶.

W tle tych ustaleń, zwróćmy uwagę na to, że polska Mistyczna, dostrzegając i reflektując własną – jak mówi – „małość”, „nicość” i „słabość” (zob. Dz. 228, 240, 242, 252, 835, 1417), ma świadomość, iż wszystko dzieje się z łaski Boga (zob. Dz. 2, 228, 283, 742, 779, 1057, 141, 1417, 1500; LT 131, 229). Afirmację siebie, jasne postrzeganie własnego wnętrza (por. Dz. 615), a tym samym zależności od Boga, przyjmuje ona aktem wolnego wyboru dążenia do osobistej świętości. Pragnienia te realizuje przez dążenie do doskonałości (por. Dz. 146), najwyższej świętości (por. Dz. 940, 233), która w końcowym stadium doprowadzi ją do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem (por. Dz. 749). Wszelkie zatem

³³⁶ S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 64.

dążenie biorące swe źródło w akcie decyzyjnym, wiedzie ją poprzez przyjęcie i wypełnianie woli Bożej, przez co oczyszczając intelekt, stopniowo oczyszcza też wolę (por. Dz. 666, 603, 981, 1107).

Naturalnie porządek aktów decyzyjnych wiąże się wprost z dziedziną ocen moralnych. Tak więc, moralność ludzkich czynów, to znaczy czynów dokonywanych na sposób wolnego wyboru, jak i działania, wyraża racjonalny porządek dobra i zła określony aktem woli jako zgodny lub niezgodny z faktycznym dobrem³³⁷. Stąd też elementy składowe moralności ludzkich czynów to: 1) przedmiot, 2) intencja i 3) konkretne okoliczności działania. Przedmiotem moralnym w znaczeniu bezpośredniego, świadomego wyboru określającego akt woli działań św. Faustyny jest więc dobro jako wyznacznik jej świadomych wyborów. Poznając Dobro Najwyższe (por. Dz. 296, 1692), mówi ona, iż wielką rzeczą jest „umieć wykorzystać chwilę obecną”. Intencją działań, czyli zwróceniem woli na dobro jako cel jest dla niej czynienie miłosierdzia bliźniemu. Stąd też pisze: „Ty tak postępujesz z nami, jak i my postępujemy z bliźnimi. [...], dopomóż mi przejść przez życie, czyniąc dobrze każdemu” (Dz. 692; por. 533). Dobro tak widziane sprawia jej również radość w każdym wymiarze szczęścia innych ludzi (por. Dz. 633). Naśladując Jezusa Chrystusa w czynieniu dobra, pełnego miłosierdzia, św. Faustyna postanawia wiernie „odzwierciedlać” Jego „rysy” (Dz. 1175), przejmując to, co czynił On jako motyw czynów własnych. W liście do s. Ludwiny pisze: „oblubienica musi być podobną do Oblubieńca swego”, a zatem należy iść wiernie Jego śladami, niczego się nie lękając (LT 258)³³⁸.

Odsłania to konsekwentnie, że zasadnicze doświadczenie wolności człowieka dokonuje się w jego wolnym wyborze działania uważanym za własny w momencie podejmowania decyzji. Jest to wybór, za który człowiek poczuwa się w pełni odpowiedzialny przez swoje czyny. Poprzez dyspozycje, w jakie

³³⁷ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1749-1789. Wolność czyni człowieka podmiotem moralnym, działającym świadomie na podstawie sądu sumienia.

³³⁸ Zob. *List s. Faustyny do s. Ludwiny Gadziny*, Wilno, 1 lipca 1935, [w:] *Listy*, s. 150-151. Pisząc w związku ze ślubami wieczystymi s. Ludwiny, daje jej wskazówki, jak postępować w wiernym trwaniu swoim przyrzeczeniom.

jest wyposażony, jakby na nowo siebie kształtuje, ubogacając przez to nie tylko poznanie, ale również formę działań. Wybór jako „autodeterminacja do takiego oto”³³⁹ działania wynikającego ze świadomości podjęcia własnej decyzji daje poczucie pewności, iż decyzja pochodzi od podmiotu – „ja”. Przez akty własnych decyzji kształtuje on zatem własną, osobową naturę, w której konstytuuje siebie, przeżywając wolne, ludzkie decyzje. Forma stawania się, przetwarzania zawartości sposobu postępowania staje się zasadniczym faktem, tak w życiu moralnym, jak też w sferze życia duchowego.

Analogiczne pragnienie, czyli wolę swoistego „przetwarzania” siebie można również dostrzec u św. Faustyny Kowalskiej. Kieruje ona do Jezusa prośbę o wytworzenie w niej takich predyspozycji, aby wszystkie jej zmysły i członki ciała służyły miłosierdziu. Opisuje je w formie ćwiczeń ogólnych, a więc w ten sposób, wyrażając świadomą prośbę woli, wchodzi w etap czynu – „pragnę się cała przemienić – pisze – być żywym odbiciem Ciebie”. Dalej notuje prośbę, aby „oczy moje”, „słuch mój”, „język”, „ręce”, „nogi”, „serce” były miłosierne, „bym czuła ze wszystkimi cierpieniami bliźnich” (Dz. 163).

Wyartykułowana już wcześniej sama intencja czynienia dobra, a więc świadomy wybór postawy otwartości na działanie woli, stanowi u św. Faustyny istotny element wartościujący wszystkie jej wybory. W jej pamięci głęboko zapadły słowa spowiednika, aby idąc przez życie, przeżyła je czyniąc dobro, aby każdy, kto z nią się zetknie, odchodził uszczęśliwiony (zob. Dz. 55). Czyniąc dobro ma zatem rozsiewać „woń szczęścia od Boga”. Intencję czynienia dobrych uczynków czerpie z miłości Boga do bliźnich i w ten sposób okazuje Mu miłość w praktyce (por. Dz. 279; zob. 140). Całe swoje życie ukierunkowuje na podejmowanie takich działań, aby czynić dobro poprzez akty miłosierdzia, aż po cel ostateczny. Jej skromność, postawa pokory, służby drugiemu, wyraża się szlachetnością tychże działań. Nie czyni nigdy niczego „na pokaz”, przyjmując postawę „małego fiołka” w pragnieniu wyniszczenia siebie (por. Dz. 224). Dąży do dobra całą swoją wolą. Jej stabilna postawa moralna to również dojrzała od-

³³⁹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 268-269.

waga w zwracaniu uwagi innym w sytuacji, kiedy dostrzega jakieś zachowanie domagające się skorygowania (zob. Dz. 919).

Aktualizująca się permanentnie świadomość bycia w obecności Boga, doświadczenie tego niezwykłego stanu obcowania z Nim, stwarza w niej przestrzeń osobowej wolności, w której nawet to, co opisze jako „nagle” i „nie spodziewane” zdarzenie, staje się ważne dla wywiązania się relacji osobowych. Nasza Mistyczka określa owo doświadczenie obcowania duszy z Bogiem jako „poufałe” (por. Dz. 622). Duchowy kontakt z Bogiem odbywa się w sposób bardzo szczególny, niedostrzegalny dla innych, nawet będących tuż obok. Ten szczególny, poufny, wiadomy tylko Bogu i jej, sposób kontaktu z nią stanowi tajemniczą *łączyność*, w której siłą przewodnią jest miłość. Jak sugeruje, nie zrozumie tego nikt, kto nie przeżył takiego doświadczenia. To sam Bóg odsłania duszy swoje zamiary, czyniąc ją zdolną do podzielenia się z nią czymś wyjątkowym, ważnym także w wieczności (por. Dz. 622, 81).

W opisywanych przez siebie wszystkich takich sytuacjach św. Faustyna używa sformułowania: „nagle” (zob. Dz. 268, 685, 672, 674, 1044, 1046, 1047, 1048, 1129), „wtem”, „wtenczas” (zob. Dz. 268, 425, 445, 446, 612), „w pewnej chwili”, „dniu” (zob. Dz. 269, 362, 364, 424, 429, 442, 443, 613), „dziś” (zob. Dz. 1254, 1252, 1256, 1260), kierując w ten sposób myśli czytelnika swoich pism na dokonującą się zmienność sytuacji, które ją również niejednokrotnie zaskakiwały. Sytuacje te, wskazujące na ciągły dynamizm w jej doznaniach, dają jej także możliwość nowego poznania, a więc i działania. Mimo – jak pisze – że trwa w obecności Boga (por. Dz. 318), to bezpośredni kontakt nie od niej zależy, lecz jest zaledwie jej udziałem.

Relacjonowane przez nią spotkania napełniają ją radością, wzruszeniem (por. Dz. 669). Pisze, że z nikim innym, jak właśnie z Chrystusem, potrafi rozmawiać, a rozmowa z Nim nie sprawia jej żadnej trudności (por. Dz. 670; LT 8, 9). To właśnie z Nim może rozmawiać o wszystkim (por. Dz. 704), a zatem każdą chwilę pragnie spędzać w Jego bliskości. Natomiast po wizjach, czy spotkaniach z Nim jej duszę ogarnia „ciemność”, „smutek” (por. Dz. 669) i „pustka” (por. Dz. 943). Świadomość braku kontaktu z Bogiem wytwarza

swego rodzaju pustkę, którą w wolności przyjmuje, wierząc przy tym, że poznanie, jakie stało się jej udziałem, będzie trwało nadal.

Droga wewnętrznych doświadczeń św. Faustyny Kowalskiej pokazuje, że sama decyzja, podobnie jak i podejmowane konkretne działania człowieka – bytu materialno-duchowego są wielowymiarowe, łączące dwie rzeczywistości, tj. świata rzeczy i świata osób. Jak już wyżej wspomnieliśmy, szczególnym rodzajem wartości istnienia człowieka są wartości moralne wyznaczające stosunek osoby do osoby oraz wartości religijne, wiążące człowieka z rzeczywistością *odrębną*, tak dla świata rzeczy, jak i osób. W akcie decyzyjnym człowiek opowiada się w kwestiach tych dwóch rzeczywistości, szukając ciągle dobra absolutnego, obecności Boga. Angażuje własną aktywność w nawiązanie z Nim osobowych relacji. Własna aktywność podmiotu uznająca Boga za Najwyższe Dobro i pełnię miłości ma charakter naturalny, jak i nadprzyrodzony. Decyzja człowieka, wprowadzająca w działanie zamierzony cel osobowego kontaktu, skoncentrowana jest na przygotowaniu wnętrza do niezwykłego dialogu. Zanim jednak dojdzie do rozwoju życia duchowego, często czeka człowieka długa droga wolnych, świadomych decyzji poprzez oczyszczanie, najpierw sfery cielesno-duchowej, przechodząc dalej do oczyszczenia duchowego, prowadzącego ostatecznie do zjednoczenia z Bogiem³⁴⁰.

Ludzka osoba powiązana ontycznie z Absolutem, tj. istniejąc na mocy uczestnictwa w Jego transcendentnej Osobie, ma naturalną zdolność do wejścia z Nim w duchową jedność. Będąc „bytem religijnym”, bytem „moralnym” oraz „społecznym”, aktualizuje własną potencjalność świadomie, zawsze w sposób wolny. Analogicznie dokonuje się również aktualizacja potencjalności ludzkiej, jego „bycia-ku-Bogu”, otwarcia na „Ty” transcendentne i absolutne³⁴¹. A zatem w porządku religijnym, ludzka natura ma wyjątkową zdolność do przyjmowania nadprzyrodzonych łask Bożych. Człowiek zdolny jest do przemiany, jeżeli podda się działaniu wszechmocy Boga, otworzy się

³⁴⁰ Por. tamże, Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 373. Nadmienić tu kolejny raz należy, że w mistyce chrześcijańskiej aktywność ta wsparta jest specjalną łaską działania Ducha Świętego w duszy uprzednio przygotowanej poprzez głębokie życie wewnętrzne.

³⁴¹ Zob. tamże, s. 306.

całkowicie na przyjęcie Jego sprawstwa. Dzieje się to z inicjatywy Boga, który obdarowuje człowieka darami nadprzyrodzonymi. Wszak stan mistyczny jest darem nadprzyrodzonym, darmo otrzymaną łaską, a więc bez żadnej zasługi ze strony kruchego w swoim bycie człowieka³⁴².

Przywołany tu duchowy *mechanizm* wymaga oczywiście ogromnej pracy nad sobą, walki z rozproszoniami, dyscypliny wewnętrznej, aby w konsekwencji widzieć nie tyle własne potrzeby i korzyści, lecz potrzebę służby dla innych, potrzebujących ludzi. Podejmowane decyzje zmierzają tu więc do naśladowania Chrystusa. W tym kontekście także E. Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża mówi, że każda osoba, która przyłgnęła do Boga, należy do Niego. Musi mieć zatem świadomość przeżycia Jego ziemskiego życia, dojrzewać do Niego, przejść osobistą drogę krzyżową, na Golgotę włącznie, co suponuje rozumną i wolną akceptację cierpienia i dalszych, czysto naturalnych wyrzeczeń³⁴³.

Wracając do duchowego doświadczenia św. Faustyny Kowalskiej, zauważyć należy, iż – jak mówi – przeżywała chwile cierpienia i męki Jezusa oraz miała udział w „męce wewnętrznej, którą cierpiał” (LT 23, 47; por. Dz. 445, 205). Doświadczenie bliskości Boga dokonuje się u niej poprzez ciągły proces dojrzewania do decyzji pójścia coraz głębiej za Jego głosem. Nawet w etapach trudnych jej życia, kiedy wręcz broni się, a nawet „odwraca” od Boga³⁴⁴, przez bolesny proces oczyszczenia, jaki przechodzi, odczuwa udzielanie się Jego miłości przemieniającej niedoskonałości jej życia. Tak więc, aby doświadczyć własnej, głębokiej przemiany, musi poznać samą siebie, musi mieć dojrzałą świadomość stanu, w jakim się aktualnie znajduje (por. Dz. 273, 274).

Wynika stąd konsekwentnie, iż być kontemplatykiem w działaniu to – w ujęciu św. Faustyny – poszukiwać nowej tożsamości w czerpaniu wzorców postaw od samego Boga. Pragnienie upodobniania się do Niego we wszystkim staje się permanentną prośbą o to, aby Jego moc utrzymywała ją przy Nim (por. Dz. 264), ponieważ tylko w ten sposób może wytrwać w swoich

³⁴² Zob. S. Urbański, *Współczesne*, s. 112.

³⁴³ Por. E. Stein – S. Teresa Benedykta od Krzyża, *Światłość*, s. 244.

³⁴⁴ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 22.

postanowieniach. Prosi zatem, aby stale przy niej był – bardziej niż „matka przy słabym dziecku”. Dni walki, pracy nad sobą oraz cierpień (por. Dz. 265), to „ciągły nowicjat”. Jak sama stwierdzi: „człowiek jest zawsze nowicjuszem”, a każda zmiana w jego życiu duchowym to „malutki nowicjat” (Dz. 265, 266). Etapy tego swoistego nowicjatu życia, to zatem ciągła praca łączenia życia duchowego z życiem zewnętrznym. Aby zaistniała pewnego rodzaju równowaga we wchodzeniu w tę nową tożsamość, konieczne jest poznanie Jezusa w kontemplacji Jego cierpienia. Dlatego też wyznaje, iż to On wskazał jej drogę rozważania Jego postaw (por. Dz. 267) jako poznanie „wielu rzeczy”, których wcześniej nie potrafiła zrozumieć.

W procesie dojrzewania do posłuszeństwa w osobistych wyborach ważną rolę odgrywa miłość, z której wypływa cała moc osobowej przemiany. Miłość jako akt osoby ludzkiej staje się motywem i celem ostatecznym, jakim jest zjednoczenie z Bogiem w Jego miłości. Ten osobowy akt ludzki łączy się z Osobą Boga, a przez to może mieć odniesienie w relacjach osobowych z innymi ludźmi. To w akcie miłości człowiek spełnia się najpełniej, znajdując w Absolucie swoje szczęście, dobro i piękno. Naturalnie, miłość człowieka jest ograniczona. Nie jest on w stanie jej ofiarować ani przyjąć na sposób Boga. Chociaż pragnienie miłości Boga obejmuje wszystkie jego władze integralnie, to jednak człowiek może ją odwzajemnić wyłącznie na własny sposób, z pominięciem dobra własnego, własnych korzyści, jakiegokolwiek wymiany uczuć. Zauważamy zatem, że akty decyzyjne św. Faustyny Kowalskiej nie tylko rozwijały świadomość jej własnych działań, lecz rzutowały również na kształtowanie w niej wewnętrznej wolności do tych działań, siebie samej oraz całego otoczenia.

3. Kształtowanie się wewnętrznej wolności

Osobowa wolność, która stanowi rzeczywistą, istotną właściwość człowieka, jest również naturalnym przymiotem woli jako władzy duszy. Wolność, to świadomość działania, będącego wynikiem własnego, niczym niewymu-

szanego wyboru. Własne „chcę” przybiera więc charakter dążenia do bycia wolnym w podjętym działaniu³⁴⁵. Sponuje zatem – jak już wspomniano o tym wcześniej – konieczność nieustannego podejmowania decyzji. Wolność, w interpretacji K. Wojtyły, w znaczeniu podstawowym, określana jest jako samostanowienie, jako akt decyzji własnego „ja” będącego sprawcą czynu³⁴⁶.

Specyficznie ludzki dynamizm zintegrowany w działaniu świadomym poprzez samostanowienie, jak już była o tym mowa, zakłada strukturalnie również samoposiadanie. Każde w ten sposób rozumiane ludzkie „chcę” ujawnia podmiotowość osoby – „ja”, która świadomie działa. To specyficzne wchodzenie w tożsamość owego „ja” dotyka osobowej realności czynu, wyzwalaając tym samym dynamizm właściwy woli. Czyn ludzki, który jest wynikiem woli, jest decyzją i zawiera w sobie wielość oraz różnorodność dynamizmów właściwych dla sfery psychicznej oraz somatycznej. Oba te czynniki mają zasadniczy wpływ na kształtowanie się wewnętrznej wolności człowieka. Cechą charakterystyczną dla dynamizmu psychicznego jest jego emotywność, stwarzająca przestrzeń stawania się w pełni człowiekiem w jego świadomych działaniach³⁴⁷.

W procesie zachodzącego tutaj ciągłego napięcia pomiędzy wolą, emotywnością, a potencjalnościami ciała, ujawnia się wewnętrzna transcendencja osoby, czyli jej ontyczna struktura. Napięcia te mają wpływ na kształtowanie dojrzałej osobowości człowieka, objawiającej się w rozstrzygnięciu wyborów wartości prawdziwych, zmierzających do dobra jako celu. Dochodzi tutaj do świadomego przekraczania swego rodzaju *progu*, gdzie cała osobowa dynamika znajduje się w gotowości dążenia ku dobru, a motywacja do poznania wartości wyższych. W zdolności wybierania dobra ujawnia się wolność woli, a także niezależność rozstrzygnięcia o wartościach. W tym polu człowiek sam angażuje się względem nich w porządku intencjonalnym. Świadomość podejmowania decyzji wiąże się zatem ze świadomością angażowania woli w przeżywaniu doświadczenia własnego „ja” w aktach „moich”. Kształtowanie się wewnętrz-

³⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 149.

³⁴⁶ Por. tamże, s. 132 (Samostanowienie ujawnia tu strukturę samo-panowania i samo-posiadania).

³⁴⁷ Por. tamże, s. 125.

nej wolności w życiu człowieka zakłada zaakceptowanie własnego „ja” z tym wszystkim, co je (wewnętrznie) stanowi. Tak przyjęte założenie pozwala przejść kolejne etapy akceptacji siebie, a więc, uznając swoje potencjalności, uznaje również własne braki. W podjęciu pracy nad sobą człowiek winien dostrzegać cele działania, drogę ich realizacji, jak również powinien przewidzieć ewentualne skutki³⁴⁸.

Konsekwentnie oznacza to, że afirmacja siebie, gotowość poznania, a więc i gotowość na zmiany w życiu duchowym – w tym wypadku św. Faustyny Kowalskiej, zaczyna się od wyrażenia zgody: „mam spisać zetknięcia się duszy mojej z Tobą, o Boże” (Dz. 6)³⁴⁹. Święta, mając świadomość własnych możliwości wynikających z braku wykształcenia, nieumiejętności wyrażania myśli, wypowiada swoje obawy, mówiąc: „jak mi jest trudno, nie umiem tego jasno napisać” (Dz. 6). Nie potrafi zatem wyrazić tego, o co jest proszona, co jest celem jej wyjątkowo trudnych działań.

Przywołane powyżej świadectwo pokazuje to, że człowiek, ze swej natury rozumny, aby dotrzeć do celu, działa jako istota wolna, ponieważ sam determinuje cel swojego działania. Swobodny, wolny wybór istnieje wówczas, gdy czynnik działania stanie się jego własnym, niczym niewymuszonym z zewnątrz. Wolna decyzja podjęcia działania zachodzi więc wtedy, kiedy osoba obiera sobie od wewnątrz przedmiot i cel działania oraz sama sobie nakazuje jego wykonanie. Skoro przedmiotem formalnym woli jest kierowanie się dobrem (własnym), władze psychiczne człowieka nie mogą być na nie obojętne. Wolność woli dotyczy zatem wewnętrznych decyzji ukierunkowanych na dobro. Mechanizm swobodnego wyboru obejmuje przede wszystkim akty intelektu i woli, angażując w ten sposób w pełni ludzką świadomość³⁵⁰.

³⁴⁸ Por. tamże, s. 153.

³⁴⁹ Por. Dz., przypis 3 (s. 610). Pierwsze polecenie pisania otrzymała od swojego spowiednika, bł. ks. Michała Sopoćko, który nie mając czasu na dłuższe wsluchiwanie się w spowiedzi s. Faustyny, polecił prowadzenie *Dzienniczka*. Dla niej polecenie kapłana stało się równoznaczne z poleceniem samego Boga. W ten sposób powstał pomysł pisania *Dzienniczka*. W późniejszych zapiskach św. Faustyna mówi o wyraźnym poleceniu pisania również przez samego Jezusa (zob. np. Dz. 372, 459, 895, 965, 1160, 1457, 1665).

³⁵⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 285.

Pojawia się więc konkluzja, że sama wola jako władza duszy, jak również wolność wewnętrzna, czyli to, co pozwala człowiekowi chcieć działać, stanowi dla świadomości podjętego działania imperatyw – „mam działać”. Wewnętrzna wolność, ukierunkowana w ten sposób na przyjęcie lub odrzucenie czynu, staje się konkretyzacją właściwego człowiekowi dynamizmu. Wola, jak również wolność wewnętrzna, „unaocznia się”³⁵¹ w wymiarze doświadczenia osoby poprzez wolę, a nie tylko jako wola w osobie. „Mogę”, „chcę”, ale „nie muszę” działać, staje się świadomym kształtowaniem wolnych wyborów i decyzji właściwych osobie. Staje się przez to najbliższym przedmiotem „stanowienia o sobie”³⁵².

W tym tle zasadna wydaje się ponowna analiza postawy polskiej Mistyczki. Otrzymała poznanie: mam „wykonać”, „spisać” (Dz. 6) to wszystko, co dzieje się we wnętrzu duszy. Nakaz otrzymany od Jezusa przyjmuje już do konkretnego wykonania. Mając zatem jasny cel, a przy tym świadoma własnych ograniczeń, trwa w postawie posłuszeństwa. Wiedząc, iż sama z siebie temu zadaniu nie podola, idzie za głosem wezwania Bożego, które określa: „każesz pisać, o Boże, to mi wystarcza”. Na pozór wydawać się może, iż bycie posłusznym, to bycie uległym, a więc nie ma tu żadnej wolności woli. W przypadku św. Faustyny jest to jednak otwarcie się na działanie Boga, wejście w etap uzdalniania woli na Jego działanie.

W odsłonie konkretnych działań s. Faustyny Kowalskiej można zatem odczytać specyficzne uwarunkowania intelektu i woli. Z jednej strony, wnioskiem, jaki wysnuwa z analizy wydarzeń napotykanych po drodze, związanych przede wszystkim z trudnościami zewnętrznymi (por. Dz. 15, 18, 19), jest pewność, że to sam Bóg kieruje wszystkimi okolicznościami (por. Dz. 18; zob. 12, 13). Z drugiej zaś strony, dostrzegając etapy spełniania się jej pragnienia, mając poczucie szczęścia („zdawało mi się – pisze – że wstąpiłam w życie rajskie” – Dz. 17, por. 16, 21), odczuwa swoistą odwrotność doznań – „zaczęło się ściemniać w du-

³⁵¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 151-152.

³⁵² Tamże, s. 154. Poprzez akt woli człowiek „urzeczywistnia podmiotowość samopanowania i samo-posiadania”, tj. uświadamia sobie i zarazem daje świadectwo innym, że posiada siebie samego i nad sobą panuje. Każde zatem „chcę” ujawnia transcendencję osoby w czynie (por. tamże, s. 157).

szy, nie czuję żadnej pociechy” (Dz. 23). Komunikuje w tym zatem pewną, jak mówi, „dziwność”. Nie umie tego wytłumaczyć. Nie rozumie nawet, co mówi do niej spowiednik. Nie umiając sobie poradzić z tym wewnętrznym stanem, widząc wręcz swoją bezsilność, oddaje całą swoją istotę (wolę i rozum) w posiadanie Jezusowi – „kieruj umysłem moim” (Dz. 76). Prosi i jednocześnie deklaruje: „czyń ze mną, co Ci się podoba” (Dz. 78). Takie, wydawałoby się, sprzeczne ze sobą komunikaty w obszarze przeżyć św. Faustyny, angażujących intelekt jako propozycje dla działania woli będą pojawiać się jeszcze przez dłuższy czas. Zaczyna się tu konkretne działanie Boga w jej duszy i jako duchowy proces, trwać będzie aż do momentu, kiedy ona sama „przekreśli” własną wolę (por. Dz. 372).

Z analiz tych wynika, że kształtowanie się wewnętrznej wolności, zapoczątkowane w posłusznym zaufaniu Bogu, staje się dla św. Faustyny Kowalskiej drogą do dojrzałego przeżywania pola wartości. Pierwszy etap to świat zewnętrzny, zmysłowy, przez uczenie się posłuszeństwa przełożonym (zob. Dz. 24), spowiednikowi (zob. Dz. 55, 53), a więc uczy się być posłuszną (por. Dz. 28, 9, 73, 76), aby w ten sposób osiągnąć doskonałość (por. Dz. 93). Do doskonałości dąży się – jak sama przekonuje – poprzez ubóstwo, czystość i posłuszeństwo (zob. Dz. 93), przy czym żadne, nawet największe wysiłki, bez „pieczęci” posłuszeństwa Bogu są niczym (por. Dz. 354; zob. 105, 257, 894, 961). Wynika stąd, że wewnętrzne przyswojenie tych cnót pomaga jej w codziennym życiu zakonnym, ustanawiając w jej woli swoisty *schemat* powinności w uwalnianiu się od egoizmu i spraw doczesnych. Wzmagają w niej one również intensywną aktywność ćwiczenia się w udoskonaleniu życia duchowego. Przez posłuszeństwo uczy się wytrwałości, w której dojrzewa jej wolna wola miłowania wyłącznie Boga. Natomiast wytrwałość, jako cecha niezbędna na drodze postępu intelektu i woli w procesie oczyszczania uczuć i emocji, powoduje świadome wyrzekanie się wszystkiego, co zewnętrzne, aby Bóg mógł być, jak wielokrotnie podkreśla, na pierwszym miejscu³⁵³.

³⁵³ Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, s. 24. M. Gogacz wskazuje tutaj na rolę warunków zewnętrznych i wewnętrznych doskonalenia się modlitwy na poziomie oczyszczania czynnego, a więc zachowanie proporcji widzenia miejsca, osób i rzeczy we właściwym porządku.

Wszystkie ćwiczenia duchowe w zakonnej formacji św. Faustyny, prowadziły do nabywania przymiotów stanowiących doskonałość stanu zakonnego, m.in. takich jak: posłuszeństwo, wyrzeczenie się siebie, czystość intencji, pracowitość, skromność, ubóstwo. Jedną z praktyk na drodze oczyszczania było też umartwianie własnej woli jako swoistej drogi badania siebie³⁵⁴. Umartwienie jest również sposobem posługiwania się wolną wolą, tak aby kierując się rozsądkiem i właściwie pojętą wolnością, osiągnąć zamierzony cel. Siostra Faustyna, praktykując ten etap pracy nad sobą w nowicjacie, zastanawiała się, „po co się umartwiać?” (Dz. 23, 77). Odpowiedź przyszła niebawem. Zauważyła, że poprzez umartwianie wychodzi się z wcześniejszych wewnętrznych prób (por. Dz. 98). Wspomniane umartwienia, jako ćwiczenia woli, podejmowała również w formie postu (zob. Dz. 1487, 618), pokuty (zob. Dz. 360, 1023, 309) oraz ćwiczenia zmysłów (zob. Dz. 1248), czy też zwykłej „ciekawości” (zob. Dz. 360, 516), ofiary za chorych i konających (zob. Dz. 183, 246). Były to zatem zarówno umartwienia zewnętrzne (zob. Dz. 280), jak i wewnętrzne (zob. Dz. 365) oraz umartwienie woli (zob. Dz. 365). Dodajmy, że umartwienia wewnętrzne wyrażały się przede wszystkim w cierpliwym znoszeniu oraz przyjmowaniu upokorzeń, jakie ją spotykały. Natomiast umartwienia zewnętrzne obejmowały posty i praktyki ascetyczne obowiązujące w zakonnym życiu wspólnotowym³⁵⁵.

Nadmieńmy, że opisów rozmaitych form umartwień w *Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej* jest oczywiście więcej, w związku z czym pojawiają się również różne jej konkretne rady, jak je stosować w życiu. Zauważyć możemy, że umartwienie jako zorganizowana, przemyślana forma jej ascetycznego życia, jest także etapem oczyszczania, które w teologii mistyki nazywa się oczyszczeniem czynnym. To etap, w którym sama Święta podejmuje inicjatywę walki, uwalniając się spod presji wad, jakie wywiera na nią jej własne ciało i świat

³⁵⁴ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 146-147. Faustyna została przyjęta do Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia do grupy sióstr „koadiuterek” (przeznaczone obok ćwiczeń duchowych, również do rozmaitych posług domowych). Wychowanie zakonne, formację, rozkład dnia, wyznaczały *Konstytucje Zgromadzenia*.

³⁵⁵ Por. E. K. Czackowska, *Siostra Faustyna*, s. 138.

zewewnętrzny. Uzyskując w ten sposób stan zdystansowania się do świata osób i rzeczy, ćwiczy swoje sprawności charakterologiczne. Wyznacznikiem postępu jest tu zatem ciągła modlitwa, wyzbycie się pychy, unikanie grzechu, życie w prawdzie przed Bogiem oraz ludźmi.

Dla uszczegółowienia problematyki, w tle podjętych tutaj analiz, należy dodać, że współczesna psychologia umartwianie ciała uważa niejednokrotnie za brak psychicznej równowagi. Nie widzi jej w kategoriach osobistego wyboru człowieka. Podchodzi więc do tej rzeczywistości i do tego typu praktyk krytycznie i z dużą rezerwą³⁵⁶. Ascezę uważa za wymuszony i niczemu nie-służący cel, jaki zakłada sobie człowiek na drodze dyscypliny wewnętrznej w warunkach wiary religijnej. Taką postawę lekceważenia, niedoceny ascezy i wartości dyscypliny widzi się również szerzej we współczesnej kulturze. Tymczasem, teologicznym fundamentem samej ascezy, jak i mistyki jest łaska, czyli interwencja Boga, który daje człowiekowi nowe życie. Przez praktyki ascetyczne człowiek przygotowuje się do doświadczenia mistycznego. Są one drogą wewnętrznej dyscypliny, panowania nad sobą. Są również środkiem do zdobycia cnót, do odrzucenia tego, co zakłóca rozwój człowieka, zarówno na płaszczyźnie naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. Asceza chrześcijańska nie jest zatem rozumiana jako „wymuszona” chęć dojścia do relacji z Bogiem o własnych jedynie siłach. Ponownie dodajmy, że znana nam historia mistyków i ludzi świętych pokazuje, że człowiek dochodzi do pełnego doświadczenia Boga po długim procesie czynnego i biernego oczyszczenia³⁵⁷.

Dlatego też J. Machniak, odwołując się do nauki św. Jana od Krzyża, wymienia konkretne cnoty jako dobra moralne, jakie winien wypracować w sobie człowiek. Najważniejsze z nich to: „czynienie dzieł miłosierdzia, zachowanie prawa Bożego i państwowego, wykorzystanie zdolności i skłonności”. Służą one osobie we wznoszeniu się do Boga, wzmacniają wolę, przynoszą wewnętrzną równowagę, jak i pomagają we właściwym posługiwaniu się intelektem. Tak zatem, trudy życia, jakie podejmuje mistyk w formie różnych

³⁵⁶ Por. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej ascezy*, s. 19.

³⁵⁷ Por. tamże, s. 12-16.

praktyk ascetycznych, jak też szeregu postanowień, służą kierowaniu ku Bogu intelektu i woli³⁵⁸.

Jakość więc i rodzaje kształtowania wewnętrznej wolności prowadzą poprzez wytrwałe działania człowieka, niosą ze sobą afirmację siebie jako osoby, odwagę i sens podjętych wysiłków w perspektywie ostatecznej uczestniczenia w Bożej naturze³⁵⁹. Sama moralność, jak zaznacza Z.J. Zdybicka, nie redukuje się tylko do dziedziny religii. Nie może w pełni stać się wartością uszczęśliwiającą człowieka bez zrozumienia, że to właśnie w Bogu ostatecznie dynamizuje się ludzkie działanie. Oznacza więc uzasadnienie ludzkich działań wychodzących poza osoby przygodne, gdzie człowiek nie potrafi odnaleźć koniecznych motywów do wyzwolenia w sobie wyższych wartości dynamizujących jego moralność. Akty decyzyjne podmiotu działań moralnych, żeby w ogóle mogły zaistnieć, nie miałyby sensu, gdyby nie odnosiły się do innych bytów ludzkich, także poza religią jako taką. Tłumaczy to fakt, że praktyki religijne, stając się motorem działań, wyzwalają wewnętrzną wolność ukierunkowaną na zewnętrzne działania w perspektywie osób drugich. Nowa aktywność ukierunkowania woli może wyzwalać w człowieku akty wyjątkowe, wręcz niezrozumiałe nawet dla niego samego, do heroicznych włącznie. W człowieku rozbudza się zatem pragnienie niesienia dobra, tam gdzie rozpozna potrzeby drugiego człowieka. W wolnym działaniu, syntetyzując w sobie materię i ducha, człowiek ujawnia dobro jako cel, przyporządkowując swoje pragnienie darowania siebie dobru wyższemu³⁶⁰.

W tymże kontekście także i Siostra Faustyna Kowalska rozpoznaje dobro w wolności darowania siebie jako ofiary, przyjęcia na siebie cierpienia za uchybienia popełniane w otoczeniu jej życia (Dz.190, por. 191, 192). Nieobce są jej też dusze grzeszników. Rozszerza zatem „darowanie siebie”, jako – jak niejed-

³⁵⁸ Zob. J. Machniak, *Asceza u mistyków*, s. 65-67. Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*; 1 D 6, 6; 1 D 11, 2; 1 D 13, 9; 3 D 27, 2; 3 D 27, 3, [w:] *Dzieła*, T. I, Kraków 1986.

³⁵⁹ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 308.

³⁶⁰ Por. tamże, s. 309. Z.J. Zdybicka odwołuje się również do kontynuatorów myśli Kanta, redukujących aspekt religii do moralności, w wyniku czego powstała tendencja rozdzielająca obie dziedziny, tj. moralną od religijnej. Moralność – wg tej Autorki – bez kontekstu religijnego stałaby się „jakąś formalnie ujętą zgodnością czy niezgodnością” czynów ludzkich z prawem moralnym. Religia dynamizuje moralność przez właściwe sobie przeżycia psychiczne, jak i własne aspekty ontyczne, afirmując osobowe dobra człowieka.

nkrotnie mówi – ratowanie dusz „od unicestwienia”. Przyjmując na siebie to zadanie, pragnienie wyrażone przez samego Jezusa Chrystusa (por. Dz. 186), wyraża zgodę uczynienia z siebie „ofiary zadośćuczynienia” Bogu za „zniewagi” Mu wyrządzane (por. Dz. 190, 194). W liście do s. Ludwiny św. Faustyna zatem pisze: „co za radość wyniszczać się dla nieśmiertelnego Króla i Oblubieńca swego” (LT 253). Przekonuje, iż nie należy lękać się ofiary podobnej do Ofiary Chrystusa na krzyżu, ofiarując siebie dla innych³⁶¹.

Rysująca się tu świadomość – „muszę się sama dobrowolnie zgodzić i przyjąć, [...] w dobrowolnym moim akcie wobec Niego” (Dz. 190), wyzwala w niej decyzję czynienia dobra (por. Dz. 192; zob. 202, 207). Z czasem nazwie „te małe ofiarki” cnotami heroicznymi (Dz. 208), czyniąc wytrwale „heroiczne wysiłki” (por. Dz. 758) w sobie, na zewnątrz niezauważone i otrzymuje łaskę poznawania i uczestniczenia w heroizmie Chrystusa czynionym ustawicznie dla ludzi (por. Dz. 745, 760, 761, 1310). Dostrzega tutaj również cierpienia fizyczne wynikające z ludzkiej słabości, a przez to w człowieku potrzebującym dostrzega cierpiącego Boga, a przez to tym bardziej pragnie czynić dobro (zob. Dz. 1312, 229, 1039). Ma zatem coraz bardziej jasną świadomość, że można je czynić wielorako, zawsze i wszędzie poprzez czyn, słowo i modlitwę (zob. Dz. 1313, 745, 1468). Widząc własne życie jako ofiarę miłości dla bliźnich, posiada rozeznanie, iż wtedy jedynie działanie ma sens, gdy przez tę ofiarę przepływa miłość Boża, ponieważ „wszystko w niej się koncentruje i nabiera wartości” (Dz. 1358, por. 1435). Siostra Faustyna nazywa postawę ofiary z siebie „miłością czynną”. Ważne jest tu jednak to, by była „cicha i czysta, by tylko Jego Boże oko rozkoszować się mogło” (LT 232). Radzi więc swojej współsiostrze, aby w jej sercu zapłonęła miłość, ponieważ tylko ona, jako najdoskonalszy ludzki akt, w istocie uświęca człowieka³⁶².

Wypływa stąd wniosek, że kształtowanie się w człowieku wewnętrznej wolności przebiega jako proces weryfikujący akty wolnej decyzji w konstytu-

³⁶¹ Zob. *List do s. Ludwiny*, Wilno, 26 sierpnia 1934, [w:] *Listy*, s. 146-147. Św. Faustyna pisze tutaj: „co za radość być jak kwiat polny pod stopami Jezusa, więdnąc powoli i wonią swoją zachwycać Jego Boskie serce” (s. 147).

³⁶² Zob. *List do s. Justyny Gołofit*, Prądnik, 1938, [w:] *Listy*, s. 138-139.

owaniu osoby jako bytu rozumnego i wolnego zarazem. Ta dynamika działań, wynikająca z wewnętrznej wolności człowieka, wyraża się najczęściej we wspomnianych wyżej aktach miłości skierowanych bądź to do osób drugich, bądź to w wymiarze wiary – wprost do źródła istnienia, jakim jest transcendentne, osobowe „Ty”. Pamiętamy tu, iż przedmiotem aktywnych działań kierujących moralnością ludzkiego działania, jak i najwyższą wartością jest wynikające z niego dobro. W przedmiocie religijnej wiary tą wartością jest dążenie do świętości. Św. Faustyna określa tę dążność do doskonałości jako zgodę na wypełnianie woli Bożej. Przyjęcie takiej postawy nazywa „dojrzałością w świętości” i wyjaśnia, że „tu na wątpliwości nie ma miejsca”, dlatego też prosi o łaskę „aby w czyn wprowadziła poznana wolę” Boga (Dz. 666). Przypomnijmy za nią, że wolą Boga jest zbawienie człowieka. Zatem kształtowanie się wewnętrznej wolności wyraża jej konkretne działania względem człowieka pogrążonego w kondycji grzechu (por. Dz. 186, 522, 648)

Nakreślony tu szkicowo duchowy horyzont życia i działania człowieka pokazuje, że przejście z możliwości do aktu jest świadomym podjęciem pracy nad sobą w wewnętrznej wolności działań jako bytu materialno-duchowego w oparciu o więź z Bogiem. Więzy, relacje zachodzące w obydwu członach relacji: Bóg – człowiek, w warunkach głębokiego życia religijnego przez rozwój wewnętrzny osoby, doprowadzają do zjednoczenia z Bogiem³⁶³. Tak zatem, w ujęciu mistyki jako procesu, zauważamy etapy duchowego wzrastania, stanowiące drogę, jaką człowiek pokonuje w przygotowaniu się na Bożą obecność. Po etapie przygotowawczym, dokonującym się w czasie bliżej nieokreślonym, następuje mistyczne spełnienie³⁶⁴. W samym procesie przygotowawczym istotną rolę odgrywają wspomniane już wcześniej praktyki religijne. W polu tych badań, B. McGinn do fundamentu mistyki w pierwszym rzędzie zalicza „lekturę i medytację słowa Bożego”, „ascezę i oczyszczenie”, „modlitwę”, „liturgię i sakramenty”. Mistyk, kontemplując Pismo Święte swoje słowa kieruje ku spotkaniu z Logosem przema-

³⁶³ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 310.

³⁶⁴ Zob. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 227. M. Kiwka dodaje, iż mistyczna interpretacja Pisma Świętego zawsze kierowała się dwiema zasadami: 1) przydatnością w nawiązaniu relacji z Bogiem, jak i 2) zgodnością z zasadami wiary Kościoła.

wiającym do niego językiem zrozumiałym, skłaniającym do refleksji i pracy nad sobą. Widząc swoją ludzką, grzeszną, ograniczoną naturę, skłania się do różnych form wyrzeczeń zmysłowych, aby kształtować siebie w wolności wyzbywania się tego, co ogranicza możliwość kontaktu z tym, co boskie. Dalej, odczuwając potrzebę oczyszczenia jako warunku koniecznego, mistik podejmuje dalsze działanie, jakim jest wysiłek ascetyczny. Najwyższą wartością staje się tutaj Eucharystia jako mistyczne, niepowtarzalne wydarzenie zjednoczenia z Bogiem. Zdaniem B. McGinna, proces przygotowawczy jest zatem nieodzowny w rozwoju duchowym. Jest to etap, bez którego człowiek nie jest w stanie wejść na drogę mistyki³⁶⁵.

Wszystko to świadczy o tym, że kształtowanie wewnętrznej wolności wymaga odpowiedniego czasu i heroicznej wręcz wytrwałości. Jest to długotrwały proces duchowego wzrastania dokonujący się w przemianie nie tylko zewnętrznej człowieka, ale przede wszystkim w jego wnętrzu. Stąd też św. Faustyna Kowalska na trzy miesiące przed śmiercią pisze w liście do swojego spowiednika o odczuwanym przez nią cierpieniu z powodu opuszczenia, jakie Bóg na nią dopuścił (zob. LT 191). Ale dzięki temu właśnie, przez walkę, jaką w sobie prowadzi, rozpoznaje niewspółmierne dla siebie korzyści. Pisząc – „wzniosłam się ponad cierpienie i pociechy, i ponad siebie samą”, wykazuje bogatą, wewnętrzną duchową dojrzałość („dusza moja dostąpiła zupełnej wolności, której przedtem nie znałam. O, jak dobrze stracić wszystko i samą siebie dla Boga!” – LT 191). Dostępując całkowitej wolności od świata, jak i siebie samej, określa ją jako wyższą „ponad wszystkie światy” (Dz. 1681).

* * *

Wskazując na szczególną rolę wiary religijnej i modlitwy w życiu s. Faustyny Kowalskiej, zauważamy jak formowała się jej świadomość odczuwania Bożej obecności. Motywowana nawiązanymi relacjami z Bogiem, szczególną

³⁶⁵ Por. tamże, s. 228. B. McGinn wyjaśnia, że teologiczny fundament drogi jako rozwoju duchowego ma korzenie w trynitarności i chrystologiczności mistyki chrześcijańskiej. Fakt z Rdz 1,26 gdzie człowiek stworzony jest na obraz Trójcy Świętej, stanowi podstawę obecności Boga w ludzkiej świadomości. Jest rzeczywistością fundamentalną każdego motywu drogi mistycznej. Por. Tenże, *The Essential Writings of Christian Mysticism*, s. 191-192. 221.

uwagę skupiła ona na swej drodze ku doskonałości. Można zakreślić schemat jej drogi pogłębiania wiary. Pogłębianie osobowej relacji to również etap oczyszczania zmysłów, pracy nad sobą, jak też poznawanie wewnętrznych *mechanizmów* duszy. Ciągła aktualizacja własnej potencjalności przez świadome dążenia do doskonałości rozwija jej nadprzyrodzoną relację z Bogiem. To „uobecnianie się” Boga w jej życiu staje się drogą doskonalenia świadomości w aspekcie aktów decyzyjnych. Przygotowana, przez poddanie swej woli na działanie sprawcze Boga w jej duszy, doświadcza wieloaspektowego bogactwa życia mistycznego.

Kształtowanie się wewnętrznej wolności było też dla św. Faustyny drogą do odczytywania i podjęcia zadania pisania *Dzienniczka*. Dojrzałe przeżywane wartości stały się dla niej odczytaniem woli Boga do podejmowania zadań przekraczających jej ludzkie możliwości. Akty wolitywno-poznawcze w życiu s. Faustyny to ciągle realizowanie drogi rozwoju życia wewnętrznego. Motyw, zarówno wiary, jak i modlitwy jest wyraźnie zauważalny w całej lekturze jej pism. Tak jak droga poznania, tak też wiara i modlitwa ciągle podlegają aktualizacji. W miarę wzrostu duchowego następuje wzrost poznawczy, a zatem też nowe, głębsze postrzeganie aspektów wiary religijnej. Wzrastanie przemieniające osobowość mistyczną s. Faustyny to przede wszystkim bogactwo wynikające z jej świadomych (rozumnych i wolnych) działań.

O duchowej wielkości człowieka świadczą jego wolne wybory, a więc i wypływające z nich działania. Święta Faustyna zapisała w *Dzienniczku*: „świadczy czyn, a nie słowo ani uczucie” (Dz. 663). Wolne i doskonałe akty decyzyjne wymagają ciągłego korygowania aktów woli w realizowaniu dobra jako drogi do doskonałej miłości (por. Dz. 1768). W związku z tym, pod koniec zapisków w *Dzienniczku* św. Faustyna zwraca się do Boga: „Ty wiesz, że dopiero od niedawna tak postępuję, abym się kierowała wyłącznie miłością Twoją w stosunku do bliźnich. Dziś przychodzi mi łatwiej, ale gdybyś sam nie zapalał w duszy mojej miłości, nie umiałabym w niej wytrwać” (Dz. 1769). Miłość zatem kształtuje jej osobowość, a więc i wolność rozumianą w aspekcie współdziałania z łaską Bożą, dając przez to pełną rozważę podejmowanym działaniom.

Rozdział czwarty

SFERA AFEKTYWNA PRZEŻYĆ MISTYCZNYCH

Jednym z głównych zagadnień antropologii filozoficznej – obok problematyki ludzkiego poznania i aktów wolitywnych – jest problematyka związana ze sferą uczuciową i zmysłową życia ludzkiego. W historii filozofii różne były próby odpowiedzi na pytanie, czym są uczucia i jaka jest ich rola w życiu człowieka. Zagadnienie to w swojej rozległej strukturze badawczej dotyka także psychologii, psychiatrii, socjologii i innych kierunków pokrewnych. Zatem odpowiedź uzależniona jest tutaj od przyjętej koncepcji człowieka i punktu odniesienia danych badań.

W świetle dotychczasowych ustaleń niniejszej pracy można stwierdzić, iż na drodze doświadczenia mistycznego człowiek otrzymuje od Boga uzdolnienie władz poznawczych, które – scalając w sobie poprzednie formy poznania, może porządkować własne uczucia między wyobraźnią, a rzeczywistością. Pomaga to porządkować własne działania, uwzględniając nie tylko część zmysłową, ale również duchową na płaszczyźnie ascetyczno-mistycznej. Płaszczyzna uczuciowa, stając się źródłem ubogacenia ducha, wytwarza w człowieku pewnego rodzaju psychiczną równowagę, doświadczenie nowego życia, gdzie już nie ma panowania zmysłów nad wolą. Wypracowana pewna hierarchia wartości wynika ze samoświadomości doznań duchowych jako procesu skomplikowanych mechanizmów wewnętrznych zdolności poznawczych.

W niniejszym rozdziale naszej dysertacji chcemy wskazać na to, jaki wpływ na przeżycia mistyczne mają ludzkie uczucia w perspektywie związku miłości i poznania. Zatem analizy rozpoczniemy od poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym są uczucia oraz jaka jest ich rola w ludzkich aktywnościach?

1. Formy i znaczenie płaszczyzny uczuciowej

Problematyka uczuć, ich znaczenie w życiu psychicznym człowieka, jak również mechanizm ich działania, stanowi ogromne bogactwo poznawcze procesów w nim zachodzących. Zasadniczą sprawą jest tutaj zwrócenie uwagi na charakter osobowej natury człowieka jawiącego się jako doświadczenie własnego „ja”, a więc aktów działań będących „moimi”. Analiza tych aktów pozwala nie tylko odczytać obraz ludzkiej natury, tego kim jest i jak działa osoba, lecz również staje się podstawą rozpoznania formy tychże działań w aspekcie skomplikowanej struktury uczuciowej³⁶⁶.

Uczucia, określane potocznie jako „wzruszenia”³⁶⁷, to stany psychiczne wyrażające reakcje człowieka, jego stosunek do tego, co dzieje się w nim samym lub w jego otoczeniu. Aby zaistnieć, a pojawiają się spontanicznie i najczęściej nieoczekiwanie, uczucia muszą być najpierw dostrzeżone i uświadomione, a następnie przeżyte w sposób, w jaki zostały uświadomione. Uczucia należą do sfery zmysłowej życia człowieka, określane jako akty zmysłowej władzy pożądawczej. Jako akty inklinacji zmysłowych, powiązane są również z poznaniem zmysłowym. Strukturę uczuć zmysłowych tworzą trzy integralne elementy: a) pożądawczo-psychiczny, b) fizjologiczny oraz c) poznawczo-zmysłowy. Wszystkim tym stanom towarzyszy pożądawcze poruszenie, swoisty *ruch* „do” lub „od” konkretnej rzeczy. Charakterystyczna cecha *poruszania* jest właściwa nie tylko uczuciom zmysłowym, ale także wszystkim stanom wyższym – woliwnym, w których również występuje *ruch* „do” umiłowanego lub awersja do antypatycznego przedmiotu³⁶⁸.

Cały obszar uczuciowej sfery człowieka, jak i poszczególne uczucia składają się na jego życie osobowe. Łączą się z jego wrażeniami, wyobrażeniami, towarzyszą poznaniu. Uczucia, w zależności od punktu badania ich sposobu przejawiania się, można podzielić na uczucia cielesne i zmysłowe. Taki punkt

³⁶⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, s. 180.

³⁶⁷ Por. Tenże, *Ja – człowiek*, s. 275-276.

³⁶⁸ Por. tamże, s. 276.

rozdzielania odnosi się do dziedziny przeżyć moralnych człowieka, szczególnie przy ocenie wartościowania sfery życia uczuciowego oraz dokonywanych wyborów³⁶⁹. Akty uczuć sprzęgnięte z aktami woli, zarówno towarzyszą przeżyciom człowieka, jak też są przez niego inicjowane. Mogą więc być również tak samo określane, choć samo życie uczuciowe dotyczy emocji wyższego rzędu. Uczucia wyższe, tak zwane duchowe, wpływają na ludzkie życie uczuciowe, przyczyniając się do mobilizowania działania. Nie posiadając same w sobie mocy poznawczej, prowadzą do osiągnięcia pełni ludzkich potencjalności. Mają moc orientowania aktów poznawczych³⁷⁰.

Osoba – podmiot, który podlega uczuciom przekazywanym w tle strumienia świadomości w różnym stopniu nasilenia i zabarwienia dzięki sprawnościowej stronie świadomości, ma możliwość obiektywizowania stanów emocjonalnych w sobie, jak i wpływania na ich dynamikę. Uczucia, podobnie jak emocje, istnieją w każdym człowieku, są jego udziałem jako specyficzna dynamika emotywna³⁷¹. Będąc naturalną częścią funkcjonującej osobowości, nie mogą one istnieć w oderwaniu od świadomości i indywidualności człowieka. Nie mogą też być jego wytworem. Całe bogactwo sfery uczuciowej z natury swojej nie jest nastawione na poznawanie, lecz bardziej na doznawanie³⁷².

Przywołane doznawanie uaktywnia się w otwarciu człowieka na dobro. W tym obszarze dobrem jest reakcja emocjonalna, wzruszeniowa w upodobaniu do drugiej osoby widzianej jako dobro. Każda osoba ludzka jako byt złożony, cielesno-duchowy, będąc poniekąd bytem „niejednolitym”, jest też takim dobrem. K. Wojtyła mówi tu o jakości dobra, gdzie przyjmuje w odniesieniu do miłości dwojga ludzi wyższość uczuciowości nad zmysłowością. Jakość uczuć, ich treściowe zabarwienie wymaga pracy nad sobą, wysiłku angażowania woli, otwarcia na dobro. Świat ludzkich uczuć, ich specyfika jest bardzo bogata i zróżnicowana. Uczucia człowieka, nie są całkowicie zależne od rozumu. Jako irracjonalne, wyzwalają emotywną potencjalność, wskazując

³⁶⁹ Por. tamże, s. 279-280.

³⁷⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 72.

³⁷¹ Por. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 71.

³⁷² Por. Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 71.

na głębię wewnętrzną człowieka, na możliwości przenikania jednych w drugie, mieszania się ich oraz nakładania na siebie. Uczuciowości nie należy upraszczać w sprowadzaniu jej jedynie do stanu zmysłowości. Ma ona swoją siłę, ale też poziomy, na których wyzwała się emotywna potencjalność, potocznie nazywana „rozładowaniem” emocji³⁷³.

W związku z tymi wstępnymi uwagami należy zaznaczyć, że przeżycia mistyczne, aby były miarodajne, podlegają procesom poznawczym w celu wyjaśnienia, czy doświadczenie to jest doświadczeniem bezpośredniej obecności Boga w życiu człowieka. Na to pytanie nie dają odpowiedzi nauki szczegółowe np. przyrodnicze, czy nauki pokrewne medycynie, ponieważ nie zajmują się one i nie analizują obecności Boga w życiu człowieka. Nauki szczegółowe pomocne są natomiast w ustaleniu zjawisk towarzyszących doświadczeniu mistycznemu, jak stan fizjologiczny, asceza, ekstaza czy procesy myślowe. To właśnie filozofia śledzić może stopnie bezpośredniego stanu prowadzącego człowieka do spotkania z Bogiem, obecności z Nim, a w końcu – relacji osobowych. Człowiek jest realnym bytem, a więc i jego przeżycia są realne, jak też związane z tym całe bogactwo struktur osobowościowych. W akcie ludzkiego poznania biorą udział różne struktury poznawcze takie jak zmysły, wyobraźnia, intelekt, pamięć, które mają wpływ na zmysłowo-materialną stronę poznania, jak również na duchowo–intelektualną. W ludzkim poznaniu tego, co pochodzi „ode mnie”, zawsze uczestniczą dwie wielkie struktury poznawcze – duchowa oraz zmysłowa³⁷⁴.

Duchowe doznania osoby, realna immanencja pierwiastka duchowego w człowieku nie byłyby możliwe, gdyby ten – jak to określa kard. K. Wojtyła – w jakiś sposób nie był duchem³⁷⁵. Dlatego też, niemożliwe jest realne odewanie osoby od duchowości, ani też duchowości od osoby. Substancjalność pierwiastka duchowego w człowieku pomaga pojąć doznania duchowe i zauważyć to specyficzne źródło dynamizmu właściwego osobie. Umysł ludzki,

³⁷³ Por. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 297.

³⁷⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 273. Tradycyjnie wyróżnia się w funkcji poznawczej zmysły zewnętrzne i zmysły wewnętrzne.

³⁷⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 221.

pojmując je jako oczywisty fakt przedmiotowego oglądu, może to, co duchowe w sobie rozwijać i pogłębiać. Z racji elementu duchowego człowiek może zmierzać do moralnej doskonałości przez pracę nad sobą. To co duchowe nie podlega zmysłom, nie jest widzialne, aczkolwiek stanowi treść oglądu zmysłowego i jako takie – jest przynależne doświadczeniu człowieka³⁷⁶.

Z tego tytułu, jak się wydaje, nie należy mówić o aktach czysto duchowych, o uczuciach duchowych, bez równoczesnych uczuć zmysłowych. Reflektując w wielkim skrócie rolę uczuć w życiu człowieka, przyjrzyjmy się temu, czy wpływają one także na przeżycia mistyczne? Przeżycia emocjonalne w obrębie psychicznej potencjalności człowieka zaznaczają się jako poruszenia, podniecenia, wzruszenia. Dziejąc się w człowieku jako podmiocie, uświadamiają często fakt, że to nie człowiek działa, ale coś „dzieje się” w nim³⁷⁷. Są to oczywiście sytuacje trudne do uchwycenia. Sprawiają specyficzne czucie ciała w odczuciu podniecenia, udzielanie się ciała psychicznemu dynamizmowi. Źródłem podniecenia są bodźce psychiczne – jest to bardzo bliskie przejawowi zmysłowości, lecz nie należy ich ze sobą mylić. Bardziej duchowe uniesienia łączą ze sobą w różnym stopniu świat zmysłowy z cielesnym uniesieniem³⁷⁸. Płaszczyzna uczuciowa należąca do sfery ludzkiej emotywności, w bogactwie doświadczenia mistycznego obejmuje również przeżywanie wzruszeń człowieka. Dlatego dodajmy, że K. Wojtyła przeżywanie wzruszenia określa mianem „uczynienia” samej psychiki³⁷⁹.

W przeżywaniu większości wzruszeń mistyków, w ich treści odbiegającej od odczuć somatycznych, zauważamy ścisły związek z ich życiem duchowym. Mogą to być przeżycia w sferze różnych odmian wzruszeń, jak wzruszenia estetyczne, poznawcze, związane ze sferą dobra czy doznawanego zła moralnego. Oczywiście, zarówno treść wzruszeń, jak i ich odcień emotywny jest bardzo indywidualny dla każdego człowieka. Dużą rolę odgrywa tu ludzkie sumienie, refleksja moralna i ocena różnych stanów, jak przygnębie-

³⁷⁶ Por. tamże, s. 225-226.

³⁷⁷ Por. tamże, s. 291.

³⁷⁸ Por. tamże, s. 292.

³⁷⁹ Por. tamże, s. 294.

nie, poczucie winy, rozpacz do wewnętrznego spokoju i głębokiej, duchowej szczęśliwości³⁸⁰.

W analizowanych tutaj przejawach uczuciowości zauważamy, że ich podłożem jest zawsze jakieś emocyjne wzruszenie wypływające z wnętrza człowieka. Za każdym razem jest ono inne, spontaniczne i niepowtarzalne. W emocjach i poprzez nie, człowiek wyraża swoje uczucia, aktualizując psychiczną potencjalność. Przenikając do świadomości, uczucia kształtują specyfikę ludzkich przeżyć, niosąc ze sobą jakąś treść emocywną zachodzącą bezpośrednio w człowieku i tworząc w nim pewnego rodzaju napięcie pomiędzy podmiotowością a sprawczością. Warto w związku z tym dodać, że wyrażenie *pochodzenia* uczuć i ich form wynikających z faz życia psychicznego człowieka, napotyka na wiele trudności. Życie psychiczne bowiem nie znosi pustki. W obrębie ludzkiego „ja” ciągle coś się dokonuje. Doświadczenie osobistych przeżyć w sferze duchowo-cieleśnej charakteryzuje się zmiennością: „ja żyję”, „ja działał”, a zatem i interpretacja doświadczeń podlega ciągłej modyfikacji. Stanowiąc podmiot i element struktury psychicznej, to własne „ja” odpowiedzialne jest za stałość, jak też spójność doświadczenia. W odniesieniu zatem do życia duchowego, władze umysłowe nie czynią nic więcej, jak tylko poddają się czynnej miłości, dyspozycji działania miłującego Boga, przyswajając sobie kryteria i sposób oczyszczania w drodze do zjednoczenia w akcie miłości³⁸¹.

Z uwag tych wynika, że cały proces oczyszczenia duchowego, uczuciowo-zmysłowego jest bardzo istotny dla właściwego oglądu doświadczenia mistycznego. Zrozumienie znaczenia biernego oczyszczenia zmysłów, jak też biernego oczyszczenia ducha, pozwala przyjrzeć się formom uczuć we władzach zmysłowych człowieka. Jako proces, ukazuje mechanizmy rządzące jego psychiką, jak też pomaga w interpretacji doznań emocjonalnych i stanów świadomości. Początkowy etap oczyszczania zmysłów nazywany w teologii „biernym”, pojawia się niezależnie od woli mistyka i może przebierać rozmaite

³⁸⁰ Por. tamże, s. 295

³⁸¹ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 73.

formy³⁸². Odbываяc się w rzeczywistości życia religijnego człowieka, rysuje przed nim perspektywę autentycznego rozwoju duchowego w głębsze przeżywanie wiary. W miarę rozwoju życia religijnego, nabywając świadomości „pochwycenia przez Boga” rozpoczyna się etap wysiłku osobistego oczyszczania się z tego wszystkiego, co przeszkadza w drodze komunikowania się z Bogiem. Nowy sposób komunikowania, jakiego na tym etapie doświadcza człowiek, nie zawsze jest dla niego przyjemny, a nawet zrozumiały³⁸³.

Na płaszczyźnie tych refleksji powróćmy do poznawczo-wolitywnej, a także emocjonalnej sytuacji stanów duchowych św. Faustyny Kowalskiej. W jej życiu duchowym stosunkowo klarownie możemy uchwycić fazy oczyszczania zmysłowego w procesach trwających w niej w całym jej życiu. Początkowo, w pierwszych latach jej pobytu w Zgromadzeniu zakonnym przebiegają one jako tak zwane oczyszczenia bierne, w których zmysły oczyszczają się za pomocą doświadczanych oschłości, sprawiających zarówno cierpienie, jak i radość z udzielania się miłości Boga. Im bardziej postępuje ten proces oczyszczania zmysłów, tak w sferze zewnętrznej, jak i wewnętrznej, widzimy jak reaguje ona na problemy, czy też trudności związane z realizacją powołania zakonnego³⁸⁴. Na początku drogi duchowej widać oparcie w zmysłach, dających jej swoisty materiał poznawczy dla rozumienia wszystkiego, co się dzieje (por. Dz. 9). Doświadcza tu bólu głowy, co oznacza, iż panuje nad zmysłami, potrafi reagować tak, iż obserwujący ją nie widzą nic niepokojącego czy dziwnego. Niepokój pojawia się – jak zauważyliśmy już wcześniej – w trakcie postępu w postrzeganiu i rozeznawaniu woli Boga (por. Dz. 18, 19). Naturalną, jak się w tym czasie wydaje, ucieczką w rozumieniu tego, co się dzieje w jej wnętrzu, głosu, który słyszy, staje się modlitwa (por. Dz. 10).

Interpretacja tych wydarzeń świadczy o tym, że wszystko, co siostra Faustyna Kowalska odbierała zewnątrz, dawało jej początkowo poczucie spokoju,

³⁸² Zob. tamże, s. 90 („Teologowie wyróżniają kilka czynników powodujących bierne oczyszczenie zmysłów: nadprzyrodzone światło Boże, rozmaite pokusy, mistyczne doświadczenie Boga”).

³⁸³ Zob. tamże, s. 89.

³⁸⁴ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 22.

a nawet – jak sama to określa – „niepojętą radość” (Dz. 21). Te liczne, choć krótkie pociechy duchowe, jakie miała w postulatcie przeplatały się jednak z trudnościami, nasilającymi się w miarę rozpoznawania i konkretnego realizowania woli Bożej (zob. Dz. 10, 12). Relacjonując o lęku, który ją ogarnął, o niemocy odczytania własnej życiowej drogi, braku kogoś „znajomego”, komu może zaufać, poszukuje jeszcze oparcia w człowieku (zob. Dz. 10, 11 – siostra, rodzice, znajomi). Nie znajdując jasnej, zrozumiałej dla siebie odpowiedzi, kieruje swoje kroki do kościoła, gdzie na modlitwie podczas Mszy świętej oczekuje na odpowiedź. Wsłuchuje się w siebie, w głos wewnętrzny i nim się kieruje w postępujących po sobie okolicznościach wyboru. Początkowo ta nowa rzeczywistość przerasta ją: „ból ścisnął mi serce” – pisze (Dz. 13, 15). Zdając się na wskazówki Boga, ufnie się do nich stosuje. Widać u niej zarówno radość, jak i ból, piętrzące się trudności (por. tamże), niezrozumienie, lęk, obawę, iż zostanie z tym wszystkim sama. Zmiana, jaka się rozpoczęła w całkowitym zdawaniu się na szukanie rad u bliźnich, przechodzi w zaufanie Bogu, kapłanom oraz przełożonym. Zaczyna się w niej dokonywać proces oczyszczania zmysłowych, zewnętrznych odczuć przez wsłuchiwanie się w to wszystko, co „Bóg zarządzi dalej” (Dz. 13). Jak twierdzi, w tym stanie trudów, ale i radości, Bóg nie szczędził jej łask.

Analiza tych przeżyć pokazuje, iż w tej nowej sytuacji rozpoznać już mogła, co jest pokusą, co niepokojem, aby w tak oczyszczanych zmysłach mogła w modlitwie kierować się po pomoc do Boga. Pod koniec pierwszego roku pobytu w nowicjacie nastąpiło – jak to określa – „ściemnianie” (Dz. 23) w jej wnętrzu, brak jakichkolwiek pociech, trudność w modlitwie. Wchodząc już we własną głębię (zob. tamże), odczuwała już tylko własną słabość. Trudności, jakich doświadczała były dla niej bardzo bolesne. Nie rozumiała ani spowiednika, ani nawet prostych prawd wiary (por. Dz. 23). Jak sama mówi – „dziwnie Bóg działał”. Zmysły jej nie były jeszcze przygotowane do całkowitego przyjęcia działania Bożego. Jej życie duchowe kształtowało się jeszcze w uwalnianiu od niedoskonałości, w podporządkowaniu ich sferze ducha. Dlatego też warto podkreślić fakt, iż w tym procesie oczyszczania człowiek sam nie wywołuje uczuć, trwa w biernym przyjmowaniu działania Boga. Tu Bóg udziela osobie łaski, aby mogła przejść tę drogę,

w której przez miłość oczyszcza w człowieku wszystko, co Nim samym nie jest. Postępujący proces oczyszczania biernego powoduje uczucie trwania w mistycznej bierności. Osłonięta miłością działającego Boga, przyjmuje Go i wówczas jaśniej poznaje to, że „wszystko sprawia w niej Bóg” (Dz. 767)³⁸⁵.

Przywołana powyżej bierność, uległość, to nie rodzaj podporządkowania, ale raczej „rozsmakowania się” w miłości Boga. Św. Faustyna Kowalska tak głęboko staje się pochłonięta intuicyjnym oglądaniem Boga, iż chwilami zapomina o otaczającym ją świecie zewnętrznym. Bierność oczyszczeń, prowadząca do bierności mistycznej, nie oznacza u niej stanu zupełnie biernego trwania (braku działania), jak może nasuwać samo znaczenie „bycia biernym”. Bierność oznacza poddanie się działaniu Boga, a zatem zostaje jeszcze bardziej zaangażowana w działanie w sobie rzeczywistości transcendentnej. Siostra Faustyna wcale nie pozostaje bierna (obojętna) na działanie łaski. Nie zatrzymuje się na emocjach. Skupia się wyłącznie na tym, aby nie opuścić Boga. Nazywa ten stan „bieganiem” za Bogiem, które w istocie nie miałyby sensu, gdyby Mistyczka wcześniej Go nie poznała³⁸⁶. Charakterystyczny dla postępującego procesu oczyszczania zmysłowego zachwyty związany z oglądaniem Boga, wzmacnia w niej pragnienie nieposiadania upodobania w niczym poza Nim samym (por. Dz. 24). Takie świadectwa, o czym już była mowa wcześniej, są wspólnym doświadczeniem wszystkich mistyków.

Rzeczona tu bierność mistyczna dotyczy zatem wyłącznie władz człowieka będącego jakby w *zawieszeniu*, *wyłączonego* ze świata, a *włączonego* intuicyjnie w uległe przyjmowanie działania Boga. Oznacza to, iż gdyby człowiek w tym stanie nie był wyłączony z naturalnych władz poznawczych, nie byłby uzdolniony na przyjęcie transcendentnej aktywności Boga. Jakikolwiek naturalny akt ze strony człowieka mógłby ten szczególny stan zachwiać – stan, w którym ani intelekt nie powinien aktywnie poznawać, ani też wola odczuwać, a pamięć treści te utrzymywać i systematyzować³⁸⁷.

³⁸⁵ Zob. tamże, s. 138.

³⁸⁶ Zob. tamże, s. 144.

³⁸⁷ Zob. tamże, s. 138-139.

Analityczna lektura pism Mistyczki z Krakowa pokazuje, że bardzo dokładnie relacjonuje ona stan swej mistycznej bierności: „dusza w tym momencie tonie cała w Nim [...], jest jakby zatajona, zmysły jej nieczynne, ona [...] poznaje Boga i tonie w Nim” (Dz. 771; por. 767, 1776, 115, 882). Wła-dze poznawcze są ograniczone, są zawieszane mocą działającego w nich Boga, który „zawieszając wszystkie prawa natury, postępuje jak chce” (Dz. 1019, 432). Wiąże się to z tym, iż poznanie Boga wykracza poza naturalne możliwości poznawcze człowieka. Św. Faustyna w związku z tym pisze, że poznanie, jakiego w tym momencie doświadcza jest poznaniem „jak wybrani w niebie” i dodaje: „absolutnie jednak ich poznanie Boga nie jest równe” (Dz. 771), czyli jest głębszym poznaniem niepojętej łaski zjednoczenia – „świętego zdumienia”, jak wyjaśnia (Dz. 771).

Święta Faustyna Kowalska relacjonuje również to, co się z nią dzieje, gdy ten stan biernej uległości wobec działania Boga się kończy (por. Dz. 772). Odnotowuje tu: „kiedy dusza wychodzi z zatajenia, zmysły kosztują tego, czym dusza się rozkoszowała”. To „kosztowanie” nie jest czysto duchowe, lecz staje się pokarmem, „mocą i siłą do czynu, odwagą do cierpień”³⁸⁸. W innym miejscu podkreśla – „nie umiem tego opisać, bo pisząc używam zmysłów, a tam zmysły nie działają” (Dz. 767). Sprawia to, że owego „złania Boga i duszy nie można wyrazić żadnym językiem”. W takich chwilach osoba tylko przyjmuje od Boga, sama nic z siebie zdziałać nie potrafi. Bierne oczyszczanie zmysłów wzmacnia w niej cierpliwość w tym celu, aby w chwilach trudnych, pomimo braku jakichkolwiek pociech zmysłowych, trwać dalej w wierności Bogu i w wierności wobec swoich wcześniejszych wyborów. Doświadczenie przewartościowania siebie, własnych oczekiwań i emocji przemienia całkowicie spojrzenie na całą rzeczywistość. Świadoma obecności działającego wewnątrz jej istoty Boga, poddaje się działaniu oczyszczającemu.

Wypływa stąd ten porządkujący wniosek, że tego, co się dzieje na tym etapie w płaszczyźnie uczuciowej nie można ani jasno weryfikować, ani też

³⁸⁸ Tamże, s. 137.

oceniać. Jest to bardzo indywidualne i złożone zjawisko poznawcze kierujące wprost mistyka na wpływ niezmiernie miłości Absolutu. Potrzebna jest tu więc ogromna pokora, w której – przez dostrzeganie własnej kruchości – można zauważyć miłość działającą, przeobrażającą całego człowieka. A zatem bierność mistyczna w życiu duchowym św. Faustyny odsłaniała różne fazy trwania i dotyczyła odmiennych stanów jej duszy. Zaczęła się, jak wyżej wspomnieliśmy, stanem, etapem oczyszczania duchowego (zob. Dz. 770). Jak sama mówi, był to „okres doświadczeń i oczyszczenia”. Po nich nastąpiła faza bolesnych doświadczeń, w których doznawała stanu zupełnego opuszczenia przez Boga. Dlatego też, Faustyna precyzyjnie w *Dzienniczku* określa (zob. 770, 771), jak stopniowało się w niej działanie Boga i w jaki sposób ona je przeżywała. Pisze, że były dwa momenty w jej życiu, kiedy trwała w stanie wielkiej ciemności wywołującej w niej rozpacz – „raz pół godziny, drugi raz trzy kwadransy”. Trwało to parę lat doświadczeń, w których stwierdza m.in.: „Pan mnie pogrążył [...], tak i Pan mnie wyprowadził” (Dz. 770). W tym czasie otrzymywała wiele łask działającego w niej Boga, a po ich zakończeniu, otrzymała najważniejszą łaskę – łaskę zjednoczenia, w której trwała już do końca ziemskiej egzystencji.

Relacje te sprawiają, że w analizie życia duchowego s. Faustyny – z jej zapisków w *Dzienniczku* i w *Listach*, można odczytać to, jak przebiegały jej duchowe ciemności, doświadczenie „nocy ciemnej”. Doznanie oschłości i ciemności, zarówno we władzach zmysłowych, jak i duchowych s. Faustyny, prowadzi ją przez bierną noc oczyszczeń, czas oschłości (zob. Dz. 23, 770), do doświadczenia wspomnianej „nocy ciemnej” (Dz. 68, 77, 78)³⁸⁹. Widzimy, jak w jej wnętrzu nasila się świadomość postępowania tego niezwyklego stanu od „ściemniania w duszy” (Dz. 23), do stwierdzenia – „noc coraz czarniejsza” (Dz. 68). Opisom tej „nocy ciemnej” św. Faustyna poświęca zapiski w tytule

³⁸⁹ S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 18-21. S. Urbański przywołuje tu czas nowicjatu s. Faustyny (lata 1926-1928), w którym pojawiły się w jej życiu duchowym bierne oczyszczenia, zmiany w sposobie modlitwy, niemożność zrozumienia siebie samej. Pomoc w tym czasie otrzymuje zarówno przy spowiedzi, jak i od siostry mistrzyni, która uczy ją posłuszeństwa. Siłę w pokonaniu trudności i wskazówki czerpie z „odwiedzin” Matki Bożej (Dz. 25). Te pierwsze doświadczenia trudów na przemian z radościami obecności Bożej uczą ją cierpliwości, zaufania, przeżywania tęsknoty z „pragnienia kochania Boga” (Dz. 24-28).

Ciemności i pokusy (zob. Dz. 77, 78). Kolejno opisuje tu stan umysłu, stan duszy, przeżycia z tym związane, jak i drogi ratunku płynące z posłuszeństwa spowiednikowi. Doświadczenia duchowe i fizyczne, jakich doznaje w tym czasie, przychodzą jakby falami. Powracają – jak je określa – „jeszcze z większą zaciekłością” (Dz. 78). Cierpienia te ustają w momencie poddania się woli objawiającego się jej Jezusa Chrystusa. Wniosek, jaki wyprowadza z tego stanu „nocy ciemnej” jest taki, że następuje po niej zawsze wielka, „niepojęta radość” wypełnienia duszy miłością Boga (zob. Dz. 78).

Proces oczyszczania zmysłów z dawnego zadowolenia, powierzchownego rozumienia modlitwy, prowadzi św. Faustynę w głębię kontemplacji wlanej, udzielonej jej przez Boga (por. Dz. 27), dającej światło obecności trynitarniej. To co wcześniej mogła doświadczyć swoimi zmysłami, przyjąć rozumem, teraz staje się doświadczeniem poznania mistycznego, nie bazującego już na pojęciach, lecz odbieranego „zmysłami” wnętrza duszy, a więc mistycznych doświadczeń obecności Boga (zob. LT 22, 10). Tak przygotowana osoba „rwie się do Boga” (Dz. 702) – jak pisze s. Faustyna dalej – „i stają wobec siebie dwie miłości: Stwórca i stworzenie”³⁹⁰. Nie jest to proces łatwy w życiu duchowym, ani też krótkotrwały. Kosztuje ją to wiele długiej pracy nad sobą, wysiłków woli (por. Dz. 37), które musi wykonać, nieraz nawet w prostej czynności. „Szkoła” cierpliwości – jak ją nazywa – uczy ją unikania złudzeń, permanentnego upodabniania się do Chrystusa (por. Dz. 38, 39), pokonywania pokus, poruszeń przeciwnych cnocie czystości, tak w sercu, jak i w umyśle (por. Dz. 40).

Mistyczne świadectwo i przykład polskiej Zakonnicy pokazuje, że obiektywne spojrzenie na działanie Boga, bez zatrzymywania się na zbytnej, subiektywnej ocenie własnej osoby, wskazuje również na dojrzewanie na płaszczyźnie uświadomionej relacji do siebie samej, do świata i do Boga. Człowiek – „podmiot” przejmuje funkcję doznawania, natomiast Bóg, swoisty „przedmiot” funkcję oddziaływania. Człowiek, wydobywając w sobie nową formę

³⁹⁰ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 20. Autor ten mówi tutaj o początku doświadczeń mistyki trynitarniej, tj. o obecności we wnętrzu s. Faustyny samej Trójcy Przenajświętszej.

bytowania, świadomie transcenduje siebie, spełniając się w swoim bycie³⁹¹. Osoba św. Faustyny jest więc bardzo wyrazistym przykładem, jak obiektywne postrzeganie przeżyć przekłada się na bardzo subiektywne wyrażenie pragnienia zaufania Bogu. W chwilach swego ogromnego udręczenia mówi Jezusowi po prostu: „czyń ze mną co chcesz, nie odstąpię od Ciebie, bo Ty jesteś źródłem mojego życia” (Dz. 24). To ogromne zaufanie Bogu, mimo wewnętrznych trudności, staje się wypowiedzeniem jej własnego świadomego „ja”. Jak zauważamy w analizie całego *Dzienniczka*, aktualizacja jej osobowej potencjalności wyraża się zatraceniem tegoż „ja”, a właściwie rzecz ujmując – zawierzeniem, zjednoczeniem z „Ty” transcendentnym. Nie następuje to z chwilą samego wyrażenia powyższego zawierzenia, lecz otwiera w niej wewnętrzną wrażliwość i potrzebę ciągłej pracy nad sobą.

Odnotujmy tutaj i to, że na ostatnim etapie biernych oczyszczeń ducha na drodze mistycznego doświadczenia Boga znajduje się cnota miłości. Przewartościowanie z miłości afektywnej w efektywną, modyfikuje funkcjonowanie życia uczuciowego w głębszym rozumieniu znaczenia miłości, która też podlega oczyszczeniu. Po oczyszczeniu nadziei z tego wszystkiego co naturalne, zmysłowe, z wszystkich przyzwyczajzeń i uzależnień, mistyk może pragnąć Absolutu jako Dobra Najwyższego³⁹². Zdynamizowana nadzieja, podporządkowana Bogu, oczyszcza pamięć z wszystkich dotychczasowych uzależnień, sprawiając, że lepiej poznaje on Boga i liczy już tylko na Niego. Proces oczyszczeń – na co już zwracaliśmy uwagę – jest bardzo bolesny i często niezrozumiały dla człowieka. Jednak mistyk, pomimo cierpienia, które jest tym boleśniesz, że nie dotyka już ciała, lecz głębi duszy, ma świadomość, że doświadcza miłosnej łaski działającego Boga. Dzięki Niemu może przeciwstawić się pokusom i oschłościom, przyjąć cierpienia już nie z własnych pobudek, ale ze względu na miłość samego Boga³⁹³.

³⁹¹ Por. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 74.

³⁹² Zob. tamże, s. 97. Na tym etapie cnoty wiary i nadziei są oczyszczone. W procesie oczyszczania wiary człowiek odczuwa pokusy. Mistyk wiele cierpi – przechodzi „czyściec na ziemi” (tamże, s. 95).

³⁹³ Zob. tamże, s. 97.

W swoich zatem pismach św. Faustyna Kowalska wyraża przekonanie, że to sam Chrystus przychodzi jej z pomocą na tym etapie duchowego oczyszczania, udzielając jej specjalnej łaski „wieczystej miłości” (Dz. 40), w tym celu, aby jej (wewnętrzna) istota była uświęcona. Proces oczyszczania cnoty miłości weryfikuje również relacje z drugim człowiekiem, przez co miłość staje się bezinteresowna, oczyszczona z cierpień doznawanych od bliźnich. Przez miłość więc mistik wchodzi w najdoskonalszy kontakt międzyosobowy, w którym miarą miłości Boga staje się miłość bliźniego. Zatem tego, czego doświadcza w głębi duszy nie pozostawia dla siebie, stając się świadkiem miłości i realizując ją w życiu codziennym. Łącząc w sobie czynną miłość z samotnością i milczeniem, wchodzi w głębię życia kontemplacyjnego³⁹⁴.

W samym wnętrzu życia mistycznego, w koncentrowaniu się na Bogu i miłości do Niego, mistik już nie zadowala się życiem zmysłowym w świecie zewnętrznym, ale coraz głębiej doświadcza rzeczywistości transcendentnej i absolutnej. Nadmienmy ponownie, że w świetle wielu koncepcji, a także konkretnego doświadczenia, mistyka kojarzy się także z praktykami ascetycznymi. Wysiłek ascetyczny postrzegany jest w warunkach życia religijnego jako praktykowanie pewnych form wyrzeczeń, „ofiary” z siebie³⁹⁵. Indywidualna sytuacja mistyków w świetle podejścia do różnych form postanowień przemieniania własnego życia, staje się drogą do rozumienia życia wewnętrznego. Asceza jako jedna z form życia wewnętrznego kojarzy się również z doznawanym lub zadawanym sobie cierpieniem³⁹⁶. To ostatnie, doświadczane fizycznie jako „ból ciała”, moralnie-duchowo jako „ból duszy” odczuwane przez człowieka, wywiera wpływ na jego egzystencję. Cierpienie samo w sobie, postrzegane przez człowieka jako coś złego, może również służyć powstawaniu dobra. Św. Faustyna pisze w związku z tym, że „cierpienie jest skarbem największym na ziemi – oczyszcza duszę [...]. Prawdziwą miłość mierzy się termometrem

³⁹⁴ Por. tamże, s. 119.

³⁹⁵ Por. J.W. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej ascezy*, s. 15 (Asceza jest tu rozumiana jako „zgoda na plan Boży wobec świata, przyjęcie wszelkich uciążliwości życia, włącznie ze śmiercią”).

³⁹⁶ Por. tamże, s. 24. Zob. Por. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 187.

cierpień” (Dz. 342). Cierpienie było dla niej nieodłączną składową jej życia. Prawdę o nim zgłębiała do końca swych dni.

W tym kontekście pojawia się problem racji, jak i tłumaczenia tzw. „bólu duszy” – cierpienia psychicznego³⁹⁷. W swoim *Dzienniczku* św. Faustyna pisze, że słyszy wiele razy od przełożonej słowa, iż powinna „się zżyć z cierpieniem” (Dz. 700). W całym jej życiu duchowym widzimy, w jaki sposób dojrzewa jej wola na przyjęcie cierpienia, którego zapowiedź słyszy również od samego Boga (por. Dz. 36). Przekonuje się, że żyć cierpieniem, to najpierw poznać realnie cierpienie Tego, którego umiłowała (np. Dz. 41 – odczuwa koronę cierniową i cierpienie z tym związane). Z miłości Jezusa i z Jego siły czerpie moc, mając pewność że nigdzie poza Nim nie znajduje „ulgi, pomocy ani pociechy”. W swoistym przewartościowaniu uczuć, zwłaszcza w poznaniu pełni miłości, każde cierpienie stanowi dla niej wartość najwyższą. Ona sama nazywa je „drobnymi krzyżykami”. „Drobnymi”, ponieważ jej cierpienia są niczym w porównaniu z cierpieniem Chrystusa. Zatem przyjmuje je i dziękuje za każdy z nich: „za poniżanie przez innych [...], za słabe zdrowie [...], wyczerpanie sił, wyniszczenie swego ja [...], za cierpienia wewnętrzne [...], za ciemności, lęki, pokusy [...]” (Dz. 343). Dobrowolnie, w pełni świadomie, bez lęku, s. Faustyna przyjmuje każde cierpienie. Analizując zarówno cel jak i formę przyjętych przez nią cierpień można wyodrębnić „cierpienia natury moralno-duchowej, mistyczno-fizyczne oraz związane z jej chorobą”. Wszystkie je wykorzystywała jako zobowiązanie dla dobra bliźnich i własnej duszy, gdyż towarzyszył jej jeden cel: „wysączyć kielich przeznaczeń aż do ostatniej kropelki” (Dz. 343)³⁹⁸.

Podsumowując tę porcję analiz należy skonkludować, że wszystkie doświadczenia na płaszczyźnie uczuciowej św. Faustyny Kowalskiej były naczyniami trudnymi sytuacjami, które wpływały na kształtowanie jej zachowania i przyjmowanych postaw życiowych. Na podstawie zapisków czynionych przez nią w *Dzienniczku* i w *Listach*, widzimy jej bardzo bogate życie uczucio-

³⁹⁷ Por. J. Makselon, *Psychologiczne aspekty ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska*, s. 28.

³⁹⁸ A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 188.

we. Była świadoma potrzeby kształtowania uczuć, jak też potrzeby formowania siebie w wewnętrznej spójności rozumu i woli (zob. Dz. 1152). Relacjonując przeżywane rozterki duchowe oraz cierpienia z nimi związane, wykazywała umiejętność wnikania w życie uczuciowe, kierowania nimi, jak również ich opanowywanie. Etapy biernych oczyszczeń, cierpień i trudności, jakie pokonywała sprawiały w niej hart ducha, siłę woli, ciągłe doskonalenie aktów miłości i wewnętrznego samozaparcia³⁹⁹.

Analizując życie duchowe polskiej Mistyczki można dostrzec ciągłą, wytrwałą pracę nad sobą, skierowaną na moralną doskonałość w wytrwałym pragnieniu świętości. Dzięki tak bardzo osobistym zapiskom faktów i wydarzeń z jej życia duchowego, jakie po sobie zostawiła, możemy wnikać w jej zachowania, emocje oraz związany z tym rozwój życia religijnego. Śledząc wraz z nią tę niezwykle trudną drogę przeobrażania jej wnętrza, jak też jej życiowy dynamizm, zdolność przedstawienia własnych przeżyć duchowych, rozumiemy to, dlaczego nazywana jest na całym świecie apostołką Bożego Miłosierdzia⁴⁰⁰. W proces intensyfikacji jej życia wewnętrznego włączona jest równocześnie intensyfikacja samoświadomości, co będzie przedmiotem badań kolejnych etapów niniejszej rozprawy.

2. Samoświadomość doznań duchowych i ich osobowa неповtarzalność

Doznania duchowe, przeżycia obecności Boga dokonujące się we wnętrzu osoby świadomej niezwykłości wydarzenia, bardzo często tłumaczy się jej emocjami, sprowadzając je niejednokrotnie do czegoś nieweryfikowalnego. Z drugiej strony, bardzo często sprowadza się też przeżycia mistyczne tylko do formy percepcji czysto zmysłowej, nie doszukując się tu świadomego doświadczenia obecności Boga. Sprowadzanie tego doświadczenia tylko do przeżycia

³⁹⁹ Por. tamże, s. 256.

⁴⁰⁰ Zob. M.E. Siepak, *Wprowadzenie do „Dzienniczka”* [w:] F.M. Kowalska, *Dzienniczek*, s. 13.

jest zbyt ograniczonym, ułomnym postrzeganiem mistyki. Istotą badania mistyki nie jest zatrzymywanie się na przeżyciach zmysłowych oraz emocjonalnych, lecz analiza wyższych możliwości umysłu, fenomenu rozumienia, aktów woli czy aktów sądenia. Oczywiście, nie neguje to znaczenia odmiennych stanów świadomości, które odgrywają w mistyce ważną rolę, jak na przykład u św. Jana od Krzyża czy Mistra Eckharta. Podkreśla się jednak fakt, iż nie stanowią one o istocie spotkania z Bogiem. Odmienne stany świadomości spełniały zawsze ważną rolę w wyrażaniu istoty przeżycia religijnego, zaś ich interpretacja z punktu widzenia dynamiki poznawczej i pożądawczej zakreśla głębszy krąg rozumienia procesów samoświadomości doznań duchowych⁴⁰¹. B. McGinn, badając wnikliwie sugestie współczesnych uczonych zauważa, że większą możliwość badawczą oddaje termin „świadomość”, niż „doświadczenie”. Tłumaczy przy tym, iż ten sposób badań pozwala przyjrzeć się rozwojowi ludzkiej samoświadomości, jak i intencjonalności. Doświadczenie to nie jest samodzielnym bytem, tzn. człowiekiem czy Bogiem, ale specyficznym przeżyciem obecności Boga wewnątrz osoby ludzkiej, aktualizującym ludzką zdolność pełnej miłości. Wynika ono ze świadomego rozumienia i wartościowania doświadczonej rzeczywistości⁴⁰².

Rozumiana w ten sposób mistyka bez akcentowania nadzwyczajnych przeżyć mistycznych pozwala na zwrócenie uwagi na samą świadomość doświadczenia mistycznego w wielowymiarowej rzeczywistości ludzkiego poznania i miłości. Pozwala analizować je integralnie jako *sui generis* proces egzystencjalny, proces „mistycznej” świadomości, przekraczający wszelkie jej granice. Świadomość ujawnia się zwykle w formie świadomości przedmiotowej – „czegoś” jako przedmiotu odczuwania, poznawania, inklinacji ku osobie

⁴⁰¹ Zob. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 239. M. Kiwka przywołuje pogląd B. McGinna w kontekście *Księgi życia* św. Teresy z Avila, w interpretacji której teologia mistyczna utożsamiana bywa z samym przeżyciem. Mistycy własne przeżycia przedstawiali zawsze w ścisłym odniesieniu do głębokiej wiary. Wyjaśnia, że przeżyć, wizji, lokacji, ekstaz nie należy oddzielać od mistyki, ale też nie należy ich wyłącznie do nich sprowadzać. Por. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 19. Por. Św. Teresa od Jezusa, *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962, s. 139.

⁴⁰² Por. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 240.

lub rzeczy. Natomiast świadomość podmiotowa, będąca samoświadomością ujawnia się jako „ja” – sam podmiot działający. Samoświadomość „ja” działającego prowadzi do odkrywania przyczyny aktów określanych jako „moje”, co następnie pozwala ująć wymiar określany jako „świadomość ponad”⁴⁰³. Nie jest ona przedmiotowa, gdzie obecności Boga nie można zrozumieć ani wyrazić pojęciami. Bóg jako inicjator, „współautor” ludzkiego poznania otwiera przed człowiekiem nowe, nieskończone formy świadomości poznania istnienia podmiotu, który staje się realny w nieznannej dotąd formie. Można ją określić jako transpersonalną, co oznacza, że pochodzi ona z innego źródła, chociaż istnieje w człowieku i przez niego jest poznawana⁴⁰⁴.

Dodajmy tu, iż analizując opisy przeżyć mistycznych, można wśród nich rozróżnić te, które 1) są wyrazem podmiotowej świadomości mistyka oraz te, które 2) pokazują metaświadomość w przeżywaniu Bożej obecności. Obecność Boga w człowieku nie sprowadza się tylko do przeżywania „przedmiotu” obecności, aczkolwiek stanowi jej treść. To, co dotychczas zakreślało horyzont poznawczy, staje się przekroczone wejściem w inny, wyższy krąg poznawczy, dotąd dla aktów ludzkich nieosiągalny. Dotykając nowej formy świadomego istnienia, którą mistycy określają „szczytem”, „centrum duszy”⁴⁰⁵, staje się niepowtarzalnym doznaniem duchowym (świadomością mistyczną), pochodzącym już z innego źródła. Niezwykła bliskość subiektywnego i bezpośredniego przeżywania obecności Boga w znaczeniu mistycznej świadomości, funkcjonuje w najgłębszym poziomie osobowości, zawierając w sobie niepowtarzalne odniesienie do Osoby Boga. Kontynuowany w życiu duchowym proces pogłębiania świadomości, kierowania swym rozwojem wewnętrznym, kształtuje własny ideał osobowości oparty o aktualizację poznawczą tego ideału, do którego dąży⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Por. tamże.

⁴⁰⁴ Por. tamże, s. 241.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 241. Analizując dzieła mistyków, B. McGinn zauważa, iż świadomość przeżywania obecności Boga może być wyrazem podmiotowej świadomości piszącego lub też opisem przeżywania metaświadomości obecności miłości Boga działającego w mistyku. Por. McGinn, *Obecność Boga*, s. 20.

⁴⁰⁶ Por. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 242.

W duchowym doświadczeniu św. Faustyny Kowalskiej ogromny wpływ na rozwój jej świadomego doznawania przeżyć mistycznych miała wychowująca obecność Jezusa Chrystusa. Prowadzona, formowana przez Niego (por. Dz. 039), przygotowywana była do przyjęcia własną wolą zadań wynikających z misji oraz powołania. Wypełnienie tej misji zależne było od świadomości działań aktów woli jako jej własnych. Jej życie więc to ustawiczna walka o to, „by iść wiernie drogą swoją [...] wierności woli, [...] wewnętrznym natchnieniom” (Dz. 1173, 1642). Nie zatrzymując się na przeżyciach, które stały się dla niej codziennością, szła za głosem miłości Boga skierowanej przez jej osobę do świata (por. Dz. 1643). Doświadczała tego, że im doskonalsze jest życie wewnętrzne, tym wyższy jest stopień integracji świadomości działania w oparciu o ciągłą pomoc Boga (por. Dz. 1642). Wspomniana rola wychowawcza wynikała z pouczeń Jezusa danych s. Faustynie w konkretnie zaistniałych w jej życiu sytuacjach (zob. Dz. 59, 165). Bóg udzielał jej wskazań moralnych oraz zachęcał do praktyk ascetycznych (zob. Dz. 169, 177, 232), napominał (zob. Dz. 71), uciszał jej niepokoje, rozpraszał wątpliwości (zob. Dz. 141-144), udzielał aprobaty, chwalił, zachęcał do działań. Osobiste prowadzenie jej przez Jezusa wykraczało poza zwykłe, naturalne obszary świadomości⁴⁰⁷.

Przywołane powyżej działania wychowawcze prowadzącego ją Boga, stopniowo poszerzały swój zasięg, obejmując dobro sióstr, zgromadzenia zakonnego, innych ludzi, aż do misji objęcia troską wszystkich ludzi. Propozycje wychowawcze Jezusa były od początku nadzwyczajne, trudne, prowadzące do przemiany osobowości, gotowej do podjęcia świadomej walki duchowej⁴⁰⁸. W trwającym tu procesie formacyjnym zauważamy przemieniające się zarówno życie duchowe św. Faustyny, jak i samo postrzeganie świata, co wskazuje na ewidentnie transcendentny wymiar złożoności zjawiska doświadczenia mistycznego. Stąd też, swoiste „dotknięcia Boga”, jakich ona doznaje dają jej siłę wytrwania w procesie biernej „nocy” oczyszczeń zmysłów „przesiąkniętych tym, czego doświadczała jej dusza” (Dz. 24). Siostra Faustyna pisze: „nie

⁴⁰⁷ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 223.

⁴⁰⁸ Por. tamże, s. 225.

odstąpię od Ciebie, bo Ty jesteś źródłem mojego życia” (por. tamże). „Dotknięcia”, rozumiane tu są jako świadome, bezpośrednie odczucie obecności Jezusa Chrystusa, wyrażając także Jego cierpienia znoszone dla niej (por. Dz. 26)⁴⁰⁹. Świadomość wewnętrznych trudności, rozpoznawania siebie w zetknięciu z tym nadprzyrodzonym „dotykiem” Stwórcy, bezpośrednim widzeniem, odczuwaniem bliskości Boga (zob. Dz. 40, 24, 702, 1082; LT 1, 10), wywołuje w niej uczucie „żaru miłości”, pragnienie świętości (por. Dz. 24, 1361).

Obrazy te pokazują, że trudności życia wewnętrznego stanowią wejście w przeżywanie czegoś niezwykłego, niepowtarzalnego, wychodzącego poza ludzką świadomość. Zwiastując początek życia mistycznego stają się wyrazistością tego, co już nie „ja”, ale „moje”. Ten stan wyrażania osobowej niepowtarzalności doznań duchowych przekłada się u polskiej Mistyczki również na doświadczenie bycia w rzeczywistości pozaziemskiej (zob. Dz. 20, 30, 36, 474, 1738), widzenia istot duchowych – aniołów (zob. Dz. 314), szatana (zob. Dz. 412, 540), świętych (zob. Dz. 448, 1203), a także widzenia oraz rozmawiania z duszami zmarłych (zob. Dz. 43, 58, 418, 518, 519, 594). Św. Faustyna pisze tu: „miłość Boża przenosi mnie w zaświaty, [...] całą świadomością to przeżywam” (Dz. 1500).

Transcendentny wymiar owej „wyższej” świadomości jako daru Boga dla s. Faustyny wyraża się nie tylko nadprzyrodzonym poziomem poznania przez nią tajemnic wieczności. Uzdolniona zostaje również do odbierania nadprzyrodzonych słów, dostępnych nie tylko jej zmysłom zewnętrznym, czy wewnętrznym, lecz również bezpośrednio umysłowi. Słowa nadprzyrodzone, określane tu jako swoisty przejaw myśli Boga, utwierdzone zostają trwale i głęboko w świadomości oraz pamięci. Słowa te są słyszalne i odnoszą się najczęściej do przekazu wydarzeń szczególnego znaczenia. S. Urbański, analizując zapisy słów Jezusa w *Dzienniczku*, wymienia słowa „zewnętrzne”, słyszane zmysłom zewnętrznym, na wzór realnej mowy ludzkiej, a także słowa „wyobrażeniowe”, bez ich zewnętrznego słyszenia. Siostra Faustyna, relacjonując

⁴⁰⁹ Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 19.

sytuacje, w których odbiera słyszane słowa zmysłem zewnętrznym (np. wizyta Serafina – Dz. 1676, 1677), słyszy je bardzo wyraźnie, jasno, lepiej niż by je słyszała normalnie⁴¹⁰. Natomiast słowa „wyobrażeniowe” św. Faustyna opisuje jako wydobywające się z głębi jej wnętrza (zob. Dz. 20, 51, 53, 59, 65, 129, 332 i. in.). W miarę rozwoju życia duchowego, znaczenie treści przekazywanych w nadprzyrodzony sposób komunikowania się, będzie potwierdzeniem bogactwa życia mistycznego s. Faustyny⁴¹¹.

W kontekście tych refleksji dodajmy, że w *Dzienniczku* odnaleźć można bardzo wiele słów wypowiedzianych przez samego Boga. Właściwie trudno jest tu odnaleźć miejsce, w którym nie byłoby zapisu relacji, czy słów wypowiedzianych przez jedną z Osób Boskich. Wielość tych słów, podobnie jak liczba widzeń s. Faustyny, przeplata się wzajemnie, tworząc jedno wielkie świadectwo jej życia mistycznego. Trudność stanowi tu wyodrębnienie ich wszystkich z określeniem wagi poznania treści przekazu. Najczęściej używanym przez s. Faustynę określeniem dla odbioru słów Jezusa jest określenie: „usłyszałam te słowa wewnątrznie” (Dz. 299). W innym miejscu, kiedy analizuje wypowiedzi innych ludzi, słyszy odpowiedź Jezusa jako „wyraźny głos wewnętrzny” (Dz. 359, 879). Pisze również – „usłyszałam głos [...] Boży w duszy” (Dz. 7, 27; zob. 54, 59, 129, 164, 183, 232, 314, 369, 374, 404, 412, 429, 473, 494, 528, 541, 548, 559, 573, 574, 586, 588, 596, 609, 626, 655, 726, 961, 1023, 1061, 1163, 1180, 1452, 1657 i in.). Nasza Święta – jak możemy stąd wnioskować – nie przywiązuje zbyt wiele wagi do opisywania tego, w jaki sposób odbywało się dane słyszenie, lecz koncentruje się na jego treści, co wskazuje wyraźnie, zarówno na pełną świadomość zdarzenia, jak również na wyjątkowość tego, co dane jest jej słyszeć jako nadprzyrodzone treści.

Za pomocą tych określeń, które S. Urbański nazywa „słowami wyobrażeniowymi”, występującymi zazwyczaj niespodziewanie, Jezus przekazywał św. Faustynie polecenia i pouczenia, jak też rzeczy ważne dla jej życia duchowego (zob. np. Dz. 226, 255, 789, 800, 1560, 1685, 1760, 1701). Dlatego też Świę-

⁴¹⁰ Por. tamże, s. 184-185.

⁴¹¹ Por. tamże, s. 186.

ta pisze, iż „Jezus daje mi poznać [...], co Mu się w duszy mojej nie podoba, [...] strofował mnie, [...] przestrzegwał mnie i ćwiczył jak Mistrz” (Dz. 145, 263, 1024, 1760). Słowa te zawierają wskazówki, jak ma postępować w chwilach, gdy jej świadomość nie była pewna tego, czy to co się dzieje, pochodzi od Boga (por. Dz. 29, 34), o czym również mówiły jej siostry w zakonie i spowiednik (zob. Dz. 38, 54, 122, 152, 173, 643)⁴¹². Miała w związku z tym obawy, czy to wszystko jest autentyczne (zob. Dz. 74, 115, 211) i dokąd ją głos wewnętrzny zaprowadzi (Dz. 496). Broniąc się przed tym wewnętrznym doświadczeniem, początkowo unikała spotkań z Jezusem w swoim wnętrzu (por. Dz. 130; zob. 38, 130, 143). W miarę nasilania się zwątpienia następowały jednak chwile, w których uciekała się do Jezusa z prośbą o radę, pomoc w spojrzeniu na te sprawy Jego oczami (por. Dz. 74, 54), widząc w Nim jedyny ratunek i realną pomoc (zob. Dz. 247, 356, 1086).

Autorka *Listów i Dzienniczka*, doświadczając w ten sposób obecności Boga w swoim życiu, słysząc słowa wewnętrznie, jak też odbierając bezpośrednio przez intelekt, bez pośrednictwa wyobraźni Jego działanie (zob. Dz. 733), otrzymuje światło poznania rzeczy dotąd niezrozumiałych. Jej świadomość obecności oświecającej rozum staje się bogatsza o każde poznanie prawd, które słyszy (zob. np. Dz. 115, 210, 376, 770, 763, 1692, 1772). Wewnętrzny głos Boga, a następnie kształtowanie się w niej ufności do podjęcia działań, wprowadzało w niej rozumienie szczególnego udzielania łask wspierających jej decyzje. W miarę rozwoju świadomości uczestniczenia w zamyśle Boga, widzimy również postępujący rozwój życia duchowego. Z osoby nieufnej, zaleknionej, liczącej się ze zdaniem innych, przechodzi fazę przeobrażenia własnego myślenia, bezgranicznego zaufania w działanie sprawcze samego Boga. Rozwój jej wyższej świadomości, przeżywania poznania doznań duchowych przez aspekt propozycji nadzwyczajnego bycia w relacji z Bogiem, składa się z jednej strony z drogi wychowawczej, z drugiej – jak możemy zauważyć – prowadzącej. Z wszystkiego tego s. Faustyna zdawała sobie doskonale sprawę.

⁴¹² Tamże, s. 186.

Ten, początkowo mogłoby się wydawać, efekt zwyczajnych, bezpośrednich objawień Chrystusa wymagał od niej długiej, „zażartej” walki prowadzącej do decyzji całkowitego „unicestwienia” woli własnej (por. Dz. 372). Mechanizmy psychiczne uruchomione w niej przez oryginalną Bożą pedagogię sprawiają w jej samoświadomości przeżywanie Jego natchnień na sposób własnych pragnień, lecz już przez pryzmat Jego woli. Wyrazi to w pełnym zaufaniu mówiąc: „Oto dziś staję się męczennicą natchnień Twoich, ponieważ wykonać ich nie mogę, bo nie mam własnej woli” (Dz. 497). Samoświadomość doznania tej niezwyklej duchowej łączności w działaniu właściwym człowiekowi, już na sposób działania w niej samego Boga, stwarza w niej nową rzeczywistość, w której, nie opuszczając swego wnętrza, cały wysiłek skupia na zleconej jej misji „ratowania dusz”⁴¹³.

W związku z tym, podejmuje konkretne, świadomie określone działania. Mówi – „pragnę się wysilać, pracować, wyniszczać” (Dz. 194) w wypełnianiu misji głoszenia miłosierdzia Bożego (por. Dz. 688, 692). Świadomie podjęta decyzja, potwierdzona obietnicą nieustannej pomocy ze strony Jezusa w trudach, jakie ją spotkają (por. Dz. 1446, zob. Dz. 788), sprawia też w niej świadomość własnych braków, wręcz niemożności wykonania zamiarów Bożych (por. Dz. 429, 436). Początkowo przerażona ich wielkością, popada w krótkie stany zwątpienia, „wymawiania się” (Dz. 437; zob. Dz. 489). Z pomocą jednak – jak wierzy – przychodzi jej Bóg poprzez spowiednika, kierownika duszy (zob. Dz. 464, 646, 764)⁴¹⁴.

Coraz głębsza i dojrzała świadomość tego, jak wiele może uczynić dla ludzi przez przystąpienie do realizacji dzieła miłosierdzia (zob. m.in. Dz. 48, 378, 580, 699, 52, 723, 1659, 1224, 1228, 1486; LT 187, 189), dodaje jej motywacji do działania, pokonywania trudów, jakie ją czekają (por. Dz. 966) oraz wyzbycia się lęków i błędnych sugestii ze strony innych ludzi (por. Dz. 645).

⁴¹³ Zob. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie*, s. 225.

⁴¹⁴ Wielką pomocą, jaką dał s. Faustynie Bóg na drodze jej życia duchowego, a szczególnie w napotykanym trudnościach był jej spowiednik – bł. ks. Michał Sopoćko (zob. Dz. 270, 145). Od niego otrzymywała pociechę oraz wyjaśnienia trudnych spraw. Jest on dla niej widzialną pomocą od samego Boga. Przez kapłana – jak głęboko w to wierzy – Jezus do niej mówi (zob. Dz. 51, 232, 258, 263, 331, 456).

Stąd też pisze: „nic już mnie nie łączy z tą ziemią, tylko to dzieło miłosierdzia” (Dz. 638). Pomimo tego, poczucie własnych braków i związane z tym chwile słabości i zwątpienia wracały. Opis rozmowy z Jezusem jest tego znamionym przykładem: „dzieło to trwoży mnie, [...] jestem do spełnienia go niezdolna [...], jestem niezdrowa, nie mam wykształcenia, nie mam pieniędzy, jestem przepaścią nędzy, boję się obcować z ludźmi” (Dz. 881). Obecność w takich chwilach samego Jezusa dawała jej pociechę i moc: „widzę – wyznaje – że miłość i boleść idą w parze” (Dz. 881). Jego żądanie stawało się poleceniem spełnianym wyłącznie z miłości ku Niemu (zob. Dz. 984, 1085, 832).

Samoświadomość własnych doznań duchowych św. Faustyna wyraża bardzo wymownie przez przyjęcie woli Boga w decyzjach swojej woli – „każesz mi się brać do dzieła – zabieram się ze spokojem [...], każesz mi czekać [...], więc czekam z cierpliwością [...], napełniasz moją duszę zapałem, a nie dajesz możliwości czynu; pociągasz mnie ze sobą w niebiosy, a pozostawiasz mnie na ziemi; wlewasz w moją duszę tęsknotę za Tobą, a ukrywasz się przede mną. Umieram z pragnienia, by połączyć się na wieki z Tobą, a śmierci nie pozwalasz, by się zbliżyła do mnie” (Dz. 952). Jak stąd konsekwentnie wynika, tego rodzaju odniesienia we współdziałaniu z wolą Boga wyrażają precyzyjnie to, jak świadomość rozszerza pole uczuć, przechodząc w stan oczekiwania, już bez zbędnych emocji, uniesień, niecierpliwości do przeżywania mistycznego działania w niej Boga. To wszystko, co stanowiło relację przeżywania Bożej bliskości, staje się przeżywaniem Bożego działania na sposób przemiany myślenia, tak na płaszczyźnie osobowej – ontycznej, jak też na płaszczyźnie epistemicznej.

Można zatem opowiedzieć się za sugestią niektórych badaczy mistyki, że świadomość mistyczna wykracza poza zakres doświadczenia mistycznego⁴¹⁵. Dając większe pole badawcze, staje się kategorią bardziej precyzyjną, niż samo

⁴¹⁵ Zob. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne*, s. 239 („Zastosowanie kategorii *świadomości* pozwala zachować integralność podmiotową człowieka oraz integralność procesu, w jakim rozwija się ludzka intencjonalność i samoświadomość, bez arbitralnego wyodrębniania z niej *czystych uczuć* i innych tego typu doświadczeń, traktowanych zupełnie autonomicznie i w oderwaniu od reszty istotnych aktów poznawczych i wolitywnych”).

doświadczenie. Poznanie Bożej obecności i przemieniającej miłości, działającej w mistyku, różni się bezpośredniością i intensywnością od poznania zachodzącego w (zwykłych) aktach religijnych. Różnica ta jest bardzo płynna, ale do uchwycenia i rozróżnienia przeżywania mistycznego od zwykłego religijnego jest konieczna. Świadomość tego, co relacjonują mistycy leży pomiędzy subiektywnym, a obiektywnym przedstawianiem doświadczenia bliskości Boga. Wiąże się to z faktem, że subiektywne doświadczenie przeżywane jest w głębszych, bardziej podstawowych warstwach osobowości, niż świadome akty poznawania, kochania czy odczuwania. Świadomość mistyczna – jak podkreśla M. Kiwka – rozumiana jest w chrześcijaństwie jako dar miłości Boga, nie zaś jako wynik ludzkiego wysiłku, dany człowiekowi w kontekście jego świadomości religijnej. Wypływa stąd wniosek, że istotą przeżywania świadomości mistycznej obecności Boga jest transcendentny wymiar przemiany zwykłego funkcjonowania intelektu i woli. Dwa dynamizmy wynikające z każdego spotkania z Bogiem, przenikające i zmieniające człowieka, to poznanie i miłość. Dzięki nim Bóg staje się wszechobecny w najgłębszych strukturach ludzkiej świadomości, pobudzając człowieka do nieustannego pragnienia dążenia ku Niemu⁴¹⁶.

Antropologiczna analiza fenomenu mistyki potwierdza, że człowiek jest bytem złożonym. Jest istotą cielesno-psychiczno-duchową⁴¹⁷. Wychodząc z natury ducha i materii, wkracza w ten sposób w świat duchowy, nie opuszczając jednocześnie siebie. Świat duchowy, otwierając się przed człowiekiem stwarza w nim przestrzeń, w której zarówno nieświadomie się wypowiada, jak i działa na sposób osobowo-duchowy. Działanie duchowe, tkwiąc w tym co materialne, wznosi duszę ponad nią samą, będąc jednocześnie jakby *objętą*,

⁴¹⁶ Zob. tamże, s. 241.

⁴¹⁷ Zob. E. Stein, *Byt skończony*, s. 377-380. Dusza ludzka – przypomina E. Stein – jako duch ludzki uwarunkowany „tym, co w górze, jak i tym co w dole, tkwi w strukturze materialnej”, będąc dla siebie widoczny może rozjaśniać (metafora ciemnej głębi), coś innego, lecz nie może w pełni tego przenikać. Autorka mówi o dwojakim świecie transcendentnym – zewnętrznym i wewnętrznym, do którego przenika duch ludzki w swoim rozbudzonym, świadomym życiu. Dusza, stanowiąc przestrzeń umieszczoną w środku całości, jaką jest złożoność ciała, duszy i ducha, mieszka w ciele we wszystkich członkach i częściach. Por. tamże.

noszoną w ciele, pozwala się jej wypowiedzieć. Człowieka jako osobę – „ja” tworzy więc „jego” ciało i „jego” ludzkie „ja” mieszkające w ciele i w duszy. Złożoność bytu ludzkiego, to co sprawia, że człowiek jest osobą i jako taki ma świadomość własnego bytu, wyraża się poprzez relacje, nie tyle ze światem rzeczy, ale przede wszystkim przez relacje międzyosobowe. Angażując zarówno swoją cielesność, jak i swoją duchowość w pełnej realizacji siebie jako osoby, nabywa zdolności zachowania dystansu wobec bodźców zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Przejawem tego – jak przypomina Z.J. Zdybicka – jest samoświadomość, identyczność z sobą, posiadanie siebie. Samoświadomość, czyli świadomość siebie, zdawanie sobie sprawy ze swoich możliwości czy ograniczeń, polega również na możliwości przekraczania własnego „ja” i „powrotu do siebie”. Staje się to możliwe dzięki orientacji, nieograniczonej potencjalności bytu ludzkiego na byt w ogóle w zakresie poznania i miłości⁴¹⁸.

Analogicznie samoświadomość tłumaczy K. Wojtyła – jako zespolenie znaczenia świadomości danej dzięki samowiedzy, będącej podstawą obiektywizującą, skoncentrowaną na własne „ja” – wiedzę o sobie. Samoświadomość przeżywania własnego „ja” i wynikające z tego samorozumienie, tworzy niepowtarzalną specyfikę doświadczenia, mogącą poszerzać świadomość poza własnym „ja”, równocześnie wychodząc i wracając do „wewnątrz” własnego „ja”⁴¹⁹.

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje, należy zauważyć, że siostra Faustyna Kowalska odczuwała podobne doświadczenia związane szczególnie z przeżywaniem Męki Pańskiej. Doświadczając obecności cierpiącego Jezusa, również przejmując Jego ból i cierpienie, aż po „konanie” (zob. Dz. 1054). Wydawałoby się, iż dosłownie *jest* Jego ciałem. Nie wychodząc jednocześnie z własnego, staje się z Nim zespolona. Cierpiąc fizycznie wraz z Jezusem, ból nie tylko zalewa jej duszę (zob. Dz. 384, 808), ale cierpienia są tak wielkie, że przeżywając całą mękę Jezusa zdziwiła się, „że katusze nie pozbawiły” jej życia (por. Dz. 1663). Św. Faustyna stwierdza: „konałam z Nim, a skonać nie

⁴¹⁸ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 127-128.

⁴¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 52-66.

mogłam” (Dz. 1054). Dalej pisze: „wszystkie rodzaje mąk przeżywałam razem z Nim. [...], byłam w każdym rodzaju męki Jego” (Dz. 1196; zob. także – 1247, 1619, 349, 1399, 1425, 1055, 1468, 1536, 1627).

To absolutnie wyjątkowe udzielanie się człowieczeństwa Jezusa wraz z Jego cierpieniem miało głębszy jeszcze sens. Przyjmując dosłownie „gorycz” (Dz. 343, 389) Jego serca, znajdowała się „jakby w omdleniu” – odbieraniu i wczuwaniu⁴²⁰ dzielenia z Nim tego wszystkiego, co się działo w czasie męki i „odbijało” się w jej sercu (Dz. 1054). Uczucie empatii to również odczuwanie rzeczywistości bólu związanego z grzechem – „widząc to, serce moje popadło w rodzaj konania” (Dz. 445; por. 1016, 1724, 488, 644). Empatia ta udziela się jej później przy odczuwaniu bólu płynącego z grzechu innych, tego co się Bogu w danej duszy nie podoba – „mam poznanie stanu duszy i rodzaj grzechu” (Dz. 1247). Widząc to, czyni zadośćuczynienie Panu Jezusowi (por. Dz. 1248). Świadomość bólu Chrystusa płynącego z ludzkiego grzechu wprowadza ją w stan bólu jej duszy oraz uczucia odrazy, nawet do popełnienia najmniejszego grzechu przez nią samą (por. Dz. 1334, 1486, 1016; zob. 363, 741, 1394). Dostrzega też ogrom miłości Boga (por. Dz. 1748, 1749, 408) dla duszy żałującej za grzechy i ufnej w Jego miłosierdzie (por. Dz. 1507, 1059, 1652)⁴²¹. Określenie – „w tych tajemnicach istnienia przebywa duch mój” (Dz. 343) wskazuje na samoświadomość przebywania w rzeczywistości, zarówno ciała, jak i ducha.

W tym kontekście należy nadmienić, iż pełnię dojrzałej świadomości osiąga człowiek zwykle późno, ucząc się rozpoznawać, co jest dobre i słuszne. Przede wszystkim, wyrazem tej pełni jest świadome, wolne i osobiste podejmowanie decyzji. Św. Faustyna Kowalska w swoim stosunkowo krótkim ziemskim życiu osiągnęła tę świadomość bardzo szybko, bo w niecałe 13 lat⁴²². Osobowość, świętość Faustyny, jej pełnię dojrzałości A.M.N. Tokarska określa jako „samoświadomą

⁴²⁰ Warto tutaj zwrócić uwagę na rolę wczucia w poznaniu drugiej osoby w refleksjach E. Stein – zob. *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.

⁴²¹ Św. Faustyna opisuje rozmowę, dialog człowieka z Jezusem. Pokazuje tu kolejno pytania, lęki, obawy, drogę, jaką osoba powinna pokonać w dążeniu do doskonałości.

⁴²² Por. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 268.

jedność psychiczną”. Proces dezintegracji osobowości w naturalnym trybie zachodzi pod wpływem ludzkiej dynamiki, ciągłego doskonalenia w całej strukturze psychiki. Natomiast u osobowości wyjątkowych, Autorka ta mówi – „genialnych”, opiera się na innych zasadach. Dotykając określonej sfery psychiki, opiera się na rozwoju dynamizmu twórczego. Dynamizacja ideału osobowości, wiążąca się ściśle z faktem osiągnięcia najwyższego poziomu świadomości, prowadzi dalej do pragnienia śmierci, aby w ten sposób mógł się w pełni urzeczywistnić akt świadomości zaistnienia w świadomości wiekuistej (por. Dz. 1680)⁴²³.

Świadomość doznań duchowych i ich osobowa niepowtarzalność ujawnia dynamikę życia s. Faustyny, dając jej wewnętrzną siłę motywacji czynnego życia miłością. Pomocna stabilność emocjonalna w świadomym rozróżnianiu głębi przeżyć, jakich doświadczała w swoim życiu wewnętrznym, wiązała się również z mistycznym zjednoczeniem w akcie miłości. Obecność Boga-Człowieka w odczuwaniu Go nie na sposób wyobrazeniowy, lecz poprzez świadome uczestnictwo w Jego człowieczeństwie, zaowocowało w życiu siostry Kowalskiej pragnieniem cierpienia z miłości do Boga. Miłość zespolona z cierpieniem w jej sercu (por. Dz. 1050), to „płomień miłości”, swoisty związek mistycznej jedności z Chrystusem, „przytulenie się” do Jego serca (Dz. 1053), „którego ukochało całą mocą serce moje” (Dz. 1054).

3. Fenomen mistycznego zjednoczenia w akcie miłości

Akty osobowej miłości, obok aktów poznawczych, są podstawową aktywnością człowieka skierowaną ku drugiej osobie. Sama nazwa *miłość* w swoim polu semantycznym nie posiada jednoznacznego znaczenia, jest różnie interpretowana i łączy się zawsze z pewną *vis unitiva*, siłą jednoczącą osoby. Mistyka zawiera w sobie akt miłości i na odwrót – miłość łączy w sobie mistykę, aczkolwiek nie można ich uznać za rzeczywistości zamienne⁴²⁴.

⁴²³ Por. tamże.

⁴²⁴ Por. P. Dinzelbacher, *Leksykon*, s. 188.

Na kanwie naturalnej zdolności miłowania, człowiek-osoba wyróżnia się spośród innych stworzeń. W tym samym kontekście, ale w odniesieniu do Absolutu E. Stein mówi, iż „Bytem Boga, Istotą Boga jest Miłość”. Zrozumienie tej myśli jako swoistej drogi poznania zmienia widzenie człowieka, daje mu głębsze wniknięcie w najwyższą formę poznania, wiodącą do oddania się miłości Boga. Dalej Uczennica Husserla dodaje: „kto się Bogu oddaje, dochodzi w pełnym zespoleniu w Nim do wypełnienia bytu”⁴²⁵. Oddać się Bogu, to oddać się sobie – zapomnieć o sobie i działać z Bogiem. Oznacza to, że tylko dusza rozmiłowana w Bogu jest zdolna objąć miłością już nie siebie, lecz całe stworzenie, a zwłaszcza te wszystkie istoty duchowe, które są zjednoczone z Bogiem. Droga wiodąca do tak niezwykłej miłości bytu do Stwórcy i stworzeń wymaga dotarcia do własnej wewnętrznej głębi⁴²⁶. Głębia duszy, refleksyjowana przez św. Teresę Benedyktę od Krzyża jest takim *miejscem*, gdzie Bóg mieszka „zupełnie sam”. Jest to *miejsce* upragnione dla duszy, która w momencie osiągnięcia doskonałości, jednoczy się z Nim. Dusza zbliża się do *miejsca* owej wewnętrznej głębi w postawie bierności, całkowitego oddania Bogu własnej osoby. Dojrzewając tam w pełnej wolności, przemieniona, jednoczy się z Nim w akcie osobowej miłości⁴²⁷.

Ludzka wola dążąca do tej niezwykłej potrzeby oczyszczania cnoty miłości z egoizmu i miłości własnej, wzmaga pragnienie dążenia do doskonałości. W miarę potęgowania się tego pragnienia, dochodzi do skrajnego poniekąd stanu odczuwania braku obecności Boga, stanu wewnętrznego rozdarcia⁴²⁸. Tworzy się swego rodzaju nieokreślona, duchowa *wibracja* poruszająca wewnątrz mistyka, zdeorientowanego tym wszystkim, co się dzieje. Ma to jednak głęboki sens transcendowania własnych oczekiwań i zmierzenia się z czymś nowym w sobie samym. Wyzwała w człowieku pragnienie przekroczenia pojęciowych schematów, by w ten sposób – przez miłość właśnie, ująć poznanie tego, co Boskie. Taki stan rzeczy, rodzaj „przemiany ducha mistyka w samego

⁴²⁵ E. Stein, S. Teresa Benedykta od Krzyża, *Światłość w ciemności*, s. 250.

⁴²⁶ Por. tamże, s. 251.

⁴²⁷ Por. tamże, s. 259.

⁴²⁸ Por. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 97.

Boga”, pojawia się pod koniec etapu oczyszczenia duchowego⁴²⁹. Rozum przysposobiony do obecności Boga, otwarty na działanie woli, oczekuje na światło kontemplacji oblubieńczego zjednoczenia. Nazywany jest zjednoczeniem woli tywnym, nie istotowym, gdzie mistyk zostaje cały ogarnięty miłością ze strony Stwórcy. Odczuwa je jako „substancjalne dotknięcie” duszy w jej głębi, czując zarazem wszechogarniającą Jego obecność⁴³⁰. Do tak przygotowanej duszy zstępuje Bóg, udzielając kontemplacji wlanej, czyli światła i miłości wlanej. Tak więc, światło kontemplacji to aktywna obecność Boga we wnętrzu duszy mistyka, która sprawia rozwój modlitwy mistycznej⁴³¹.

Dojrzewająca we wnętrzu mistyka zdolność kontemplacji mistycznej pozwala mu doświadczyć skutków obecności Boga, Jego działania, lecz nie jest ona Jego pojmowaniem bezpośrednim. Udzielanie się Boga duszy sprawia w mistyku ogromne szczęście. Bez względu na sytuację, w jakiej się on znajduje, następuje tu rodzaj transformacji, przenikania się miłości i duchowej rozkoszy. Kontemplacja oznacza radość, tak w cierpieniach i smutku, jak też w przyjemnościach przeżywanego istnienia. Jest to zatem kontemplacja w wierze i w miłości duszy zjednoczonej z Bogiem, dla której „wszystko staje się źródłem i przyczyną miłości”⁴³². Odpowiedź duszy mistyka może być tylko jedna, ponieważ wypływa z głębi tęsknoty bycia już tylko z Bogiem. Bóg jest miłością i to On rozpala w człowieku miłość, gdy tylko duch ludzki jest przygotowany na przyjęcie tej jedynej miłości. Sam Stwórca ogarnia człowieka miłością nieprzemijającą, wieczną, sprawiając w jego duszy wewnętrzny, trawiący ogień pożądania, ogołocenia się ze wszystkiego, co tylko może oddalać od Jego miłości⁴³³.

W toku tych refleksji trzeba wyjaśnić, czym jest fenomen zjawiska miłości w odniesieniu do mistycznego zjednoczenia. Sama nazwa *fenomen* oznacza wszystko to, na co skierowane jest konkretne ludzkie poznanie dające się ująć

⁴²⁹ Por. tamże, s. 99.

⁴³⁰ Pot. tamże. Rodzi się tu intymna miłość, w której Bóg udziela duszy daru kontemplacji wlanej. Stan ten nie ma określonego czasu trwania, ani też nie ma cech pełnej trwałości.

⁴³¹ Zob. tamże, s. 101.

⁴³² Tamże, s. 103; por. P.P. Ogórek, *Mistyka według Tomasza Mertona*, Warszawa 1996, s. 262.

⁴³³ Por. E. Stein, *Światłość*, t. II, s. 183.

w akcie percepcji⁴³⁴. Poznanie, w tym znaczeniu odniesione do miłości jako relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, może koncentrować cały wysiłek woliwno-poznawczy jego otwarcia na działanie miłości Boga. Miłość, będąca podstawowym przejawem dążenia bytu do dobra, stanowi również siłę „jednoczącą byt z doskonałym go dobrem”, otwarciem się na Dobro Najwyższe. Przyjęcie postawy całkowitego otwarcia siebie na dobro Boga stwarza dalej potrzebę jedności, identyfikacji z Nim w akcie miłości. Najwyższym przejawem miłości, szczytem osobowej doskonałości bytu jest akt darowania siebie całkowicie i bezinteresownie drugiej osobie w postawie miłości. Zatem to nowe, udoskonalone w sobie przyjęcie darowania się Miłości Boga mistykowi, staje się następnie formą komunikowania jej tym wszystkim, którzy jej jeszcze w sobie nie odkryli⁴³⁵.

Istotną rolę w drodze człowieka do zjednoczenia mistycznego odgrywa ludzka pamięć, która nie tylko przechowuje obrazy, lecz – jak to określa św. Teresa Benedykta od Krzyża – także „czysto duchowe poznanie”. Poznanie duchowe, dotknięcie w ludzkiej duszy, pozostawia formę – obraz duchowy, który za każdym razem może być odtworczy w skutku duchowego odnowienia. Takie formy obrazów zdarzają się bardzo rzadko. Nie są one jednak wytworem fantazji, chociaż ktoś niedoświadczony może je tak odczytywać⁴³⁶. Osoba rozpoznaje te obrazy w sobie, może je oglądać jakby w zwierciadle. Aby pamięć została doprowadzona do zjednoczenia z Bogiem, musi ogołocić się z tego wszystkiego, co Nim nie jest. Zjednoczenie z Bogiem możliwe jest jedynie w akcie miłości⁴³⁷.

Wyływa stąd konkluzja, że uczucia stanowią ważny motyw miłości. Same w sobie są krótkotrwałe, podlegają różnym bodźcom, niekoniecznie

⁴³⁴ Por. B. Ogrodnik, *Fenomen*, [w:] *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 58.

⁴³⁵ A. Gudaniec, *Miłość*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 237-239.

⁴³⁶ Por. E. Stein, *Światłość*, t. II, s. 92-93.

⁴³⁷ Por. Tamże, s. 95. Dostępne dla woli radość i rozkosz nie są miłością. W dojściu do zjednoczenia z Bogiem należy – jak dodaje św. Teresa Benedykta od Krzyża – „odmówić sobie kosztowania przyjemności wszystkich rzeczy, zarówno naturalnych i nadprzyrodzonych” (tamże).

prowadzącym do poznania miłości. Nieuporządkowana uczuciowość może stanowić zagrożenie na drodze rozwoju duchowego człowieka, skupionego jeszcze na miłości własnej. Stanowiąc swego rodzaju *barierę* w rozpoznaniu miłości jako dobra prowadzącego do kontemplacji miłości Boga, emocje mogą zatrzymać w człowieku postęp na drodze do uczuć wyższych. Człowiek, wchodząc na drogę jednoczącą go z Bogiem, ma już za sobą procesy wysiłku, które polegają na opieraniu się namiętnościom i zbędnym emocjom, pobudzającym go przeciw miłości Boga. Pełny rozwój życia mistycznego jest uwarunkowany wewnętrzną postawą zachowania właściwej proporcji pomiędzy wysiłkiem czynionym przez człowieka, a wyraźnym przejęciem inicjatywy ze strony Boga. W doświadczeniu mistycznym, szczególnie w momencie mistycznego zjednoczenia, ujawnia się równocześnie działanie intelektu, woli i miłości. To przez nie daje On poznać swoją obecność oraz miłość działającą i przemieniającą mistyka, a więc wychodzącą poza sferę tego, co ludzki intelekt może pojąć, czy też zmysły we właściwy sobie sposób przyswoić⁴³⁸.

Analizując w refleksji teologicznej elementy zjednoczenia mistycznego u św. Jana od Krzyża, P.P. Ogórek stwierdza, że doświadczenia Boga nie można zredukować do samego tylko spekulatywnego procesu⁴³⁹. U św. Jana od Krzyża miłość człowieka-podmiotu, poruszona przez umysł w kierunku umiłowanego Przedmiotu, skierowana jest ku coraz głębszemu poznaniu obiektu swojej miłości. W tej sytuacji działanie człowieka jest pozorne. To sam Bóg *podnosi* duszę, jej rozum, prowadząc ją do poznania rzeczy nadprzyrodzonych. Rozum oświecony przez miłość Boga, bez pomocy zmysłowych obrazów doświadcza w głębi duszy Jego miłosnego działania prowadzącego do duchowych zaślubin. W zaślubinach tych Bóg udziela się duszy bezpośrednio. Działa w niej,

⁴³⁸ Por. P.P. Ogórek, *Mistrzowie chrześcijańskiej*, s. 143. P.P. Ogórek stosuje tutaj porównanie tajemnicy zjednoczenia mistycznego do „rodzenia” Syna Bożego polegającego na odsłonięciu i ukazaniu obrazu Boga odcisniętego w poznającej duszy, stającej się w ten sposób obrazem Syna Bożego. Tłumaczy dalej, że nikt nie może oddzielić obrazu od tego, co ten obraz stanowi.

⁴³⁹ Por. tamże. Autor ten dodaje, że wola i rozum wzajemnie się tu uzupełniają. Wola, poruszając intelekt w kierunku przedmiotu poznawanego, idzie za poznaniem umysłu. Prowadzi do poznania interpersonalnego.

pociągając ku sobie wolną ludzką wolę. W duszy człowieka przyciągniętego więzami miłości jeszcze bardziej potęguje się miłość Boga i choć człowiek jest w tej rzeczywistości bierny, to jednak odbiera „boskie poznanie”⁴⁴⁰. Dusza, w pełni świadoma obecności Boga i łaski Jego działania w sobie, udziela przyzwolenia intelektowi, który tworzy w sobie nowy *obraz* Boga⁴⁴¹.

Dodajmy, iż na tym etapie następuje szczególne doświadczenie obecności Boga we wnętrzu duszy, doświadczenie, które przekracza zdolność pojmowania tego, co faktycznie dzieje się w człowieku złączonym tym wyjątkowym poznaniem Jego działania. Sercem mistyki staje się więc swoiste przeżywanie nieskończonej transcendencji i immanencji Boga, pozwalające na doświadczenie przeżywania innego już życia – życia duchowego⁴⁴². Życie duchowe przeżywane w najgłębszych warstwach duszy sprawia przemianę osobowości człowieka, jego sposób życia, myślenia oraz działania. Następuje coś w rodzaju *ewolucji* wnętrza, przekładającej się na czynniki zewnętrznych postaw i zachowań. Proces ten prowadzi stopniowo do intymnego zjednoczenia Boga i człowieka w bliskości, zażyłości, co często nazywane jest *duchowymi zaślubinami*, bądź, jak to określa S. Urbański, najdoskonalszym zjednoczeniem, czy „unią przeobrażającą”⁴⁴³. Przywołany tutaj proces jednoczenia się człowieka z Bogiem, zawsze inicjowany Jego łaską, jest czymś najdoskonalszym, czego osoba ludzka może doświadczyć w całym swoim ziemskim życiu. Życie mistyczne zatem jako proces wewnętrznego rozwoju aktu miłości przez pełne uczestnictwo w życiu Bożym, tworzy – jak to określa S. Urbański – sam Bóg⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Tenże, s. 145. Por. Jan od Krzyża, PD 35, pkt 5-6; DGK, ks. III, r. 2, pp. 8-9. 12.

⁴⁴¹ Por. P.P. Ogórek, *Mistrzowie chrześcijańskiej*, s. 146. Św. Jan od Krzyża mówi o rzeczywistości wiary (udoskonalonej darami Ducha Świętego), przekraczającej ograniczenia ludzkiego rozumu, która prowadzi mistyka do poznania rzeczywistości Boga i Jego tajemnic. Dusza doświadcza prawdy, że Bóg w niej zamieszkał, przekształcając ją w siebie. Por. PD 12, pkt 5-6.

⁴⁴² Por. S. Urbański, *Współczesne*, s. 111.

⁴⁴³ Por. tamże. S. Urbański wyjaśnia, że mistyk na drodze kontemplacji wlanej otrzymuje od Boga łaskę objęcia rozumem prawdy przekraczającej zdolności władz ludzkich. Zjednoczenie mistyczne w stanie ekstazy sprawia w tym momencie ograniczenie działania zmysłów, a więc także zakłócenie kontaktu z otoczeniem.

⁴⁴⁴ S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 9. Zob. NC II, 21.

Analizując drogę mistycznego doświadczenia św. Faustyny Kowalskiej zauważamy jej, coraz dojrzałe postępowanie w rozwoju wewnętrznego samodoskonalenia. Droga życia mistycznego nie jest tu jakąś utartą formą postępowania, czy sposobu bycia lub całokształtu zachowań. Najczęściej jest ona pełna wewnętrznych napięć, emocjonalnych faz, zwątpień, stanów określanych „nocą ciemną” i postępujących po nich chwil duchowego spoczynku. Prowadząc do zjednoczenia z Bogiem, jako ostatni etap w rozwoju życia duchowego, ma swoje prawa, ale też stawia wymogi, które w życiu s. Faustyny pojawiają się w różnych formach przeobrażających jej duszę. Każda z nich ma swoje określone skutki, będące aktualizacją jej pragnienia kierowania władz umysłu na sprawy Boże w pełnej zgodności woli. Polska Mistyczka mówi: „oto masz, Panie, duszę i ciało moje, umysł i wolę moją, serce i wszystką miłość moją i rządz mną według odwiecznych planów swoich” (Dz. 492; zob. 652, 52, 140, 296; LT 229).

Mając zatem świadomość całkowitej przynależności do Boga, siostra Faustyna uczy się Jego miłości miłosiernej – miłości polegającej na wypełnieniu ofiary z siebie, w wymiarze ciała i duszy. Ofiarowuje się w dobrowolnym akcie oddania Jego miłosiernej miłości, dlatego podkreśla, iż czyni to „z zupełnym poddaniem się woli Bożej”. I dodaje: „wszystkie cierpienia i lęki, i trwogi, jakimi są napełnieni grzesznicy, a w zamian oddaję im wszystkie, jakie mam pociechy w duszy, które płyną z obcowania z Bogiem” (Dz. 309; por. 384, 984, 1085, 1207, 1498, 1807). Wynika stąd, że ofiarowanie to czynna wymiana miłości dla Miłości – tak można określić skutek aktów s. Faustyny, która cała już należy do Boga. Rozkoszowanie się tą miłością stanowi radość z oblubieńczej siły wzajemnego „przyłgnięcia” (por. Dz. 411, 911, 1245; LT 280,), przenikania się tej niezwyklej obecności, która daje poznanie płynące wprost od Boga (por. Dz. 911). Pewna wzajemnego udzielania się miłości, zapisuje ją w formie pieśni uwielbienia, płynącej wprost z jej serca (zob. Dz. 1321, 1479, 1427). W związku z tym stwierdza: „idę przez życie wśród tęcz i burz, ale z czołem dumnie wzniesionym” (Dz. 992; por. LT 289).

Uwidacznia to wszystko prawdę, że stopniowanie, a właściwie postęp w życiu duchowym ma swoje konieczne etapy. Pierwszy z nich, jeszcze jako

niedoskonały, wskazuje na władze wewnętrzne mistyka, który jeszcze nie jest wolny od wyobrażeń, pamięci płynącej ze świata zewnętrznych doznań władz ludzkich. To, co wydawać by się mogło stanem oczyszczenia, jest jeszcze etapem drogi przeobrażania własnej aktywności, w której działanie Boże nie jest, póki co, w pełni przyjęte. Otwieranie własnej aktywności na działanie Boga przygotowuje wewnątrz człowieka do tego osobliwego, pełnego oddania się w sposób trwały Jego działaniu. Jak zauważa S. Urbański, w życiu duchowym św. Faustyny proces ten przebiegał w różny sposób, tak pod względem czasu trwania, jak też nasilenia⁴⁴⁵.

Wśród znacznej większości mistyków, przypomnijmy, św. Faustynę Kowalską wyróżnia fakt, iż od samego początku odczuwała ona obecność Boga w swoim wnętrzu. Miała pełną świadomość tej niezwyklej, nadprzyrodzonej aktywności. Pozwoliło jej to odczuwać duchowe szczęście (por. Dz. 19; LT 281). Ten pierwszy etap jej życia mistycznego, nazywany mistyką przeżyciową, przeobraża ją wewnątrz. Zmieniając dotychczasowy tryb życia przez ciągłą pracę nad sobą, poddaje owemu wewnętrznemu działaniu przeobrażającemu. Kosztowało ją to wiele trudów, lecz kierując się miłością, postępowała w niej ku coraz mocniejszemu zespoleniu w zjednoczeniu całkowitym⁴⁴⁶.

Pełne oddanie się człowieka Bogu – jak zauważa Z.J. Zdybicka – jest możliwe przez pośrednictwo materii, ale również przez nią bywa ograniczane. Oznacza to, że miłość jako akt ostateczny darowania siebie, nie może zaistnieć w oderwaniu od materialnego czynnika bytu ludzkiego, ale również akt miłości nie może sprowadzić się tylko do materii, ponieważ jest on najdoskonalszym aktem osoby. Jest tym wszystkim, co działaniom człowieka daje właściwy sens. Będąc motywacją dla całej istoty cielesno-duchowej, prowadzi do ostatecznego oddania siebie, darowania całkowitego i wyłącznego Bogu⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Zob. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 16. S. Urbański zwraca uwagę na dostąpienie przez s. Faustynę łaski charyzmatycznej widzenia bolesnego oblicza Jezusa, Jego ran i łez, co było zapowiedzią dalszych, większych łask dla niej przygotowanych (por. tamże, s. 17).

⁴⁴⁶ Por. tamże, s. 17.

⁴⁴⁷ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 314.

W analogicznym kontekście, kierując się ustaleniami św. Tomasza z Akwinu, P.P. Ogórek wnioskuje, że tak jak poznanie skierowane jest ku prawdzie, tak akt miłości skierowany jest ku Bogu z powodu Jego dobroci. Przez akt miłości Akwinata rozumie dwa działania: 1) miłość jest *ruchem* w kierunku przedmiotu, który osoba kocha, a z drugiej strony, 2) miłość staje się upodobaniem. Miłość jest więc tym działaniem, które zbliża człowieka do ukochanej osoby, przenosząc go poza siebie samego, prowadząc ostatecznie do zjednoczenia w akcie miłości⁴⁴⁸. Natomiast św. Jan od Krzyża rozróżnia tutaj dwa typy zjednoczenia z Bogiem. Pierwsze jest początkiem udzielania się miłości w ludzkiej duszy, zapoczątkowanym oświeceniem rozumu. Jest dotknięciem wnętrza duszy przez Jego miłość, która wskazuje kierunek działania. Miłość stanowi niejako początek tego „ognia”, który zapłonie żywym płomieniem w drugim, substancjalnym już zjednoczeniu ludzkiej duszy w mistycznym akcie miłości⁴⁴⁹.

W tym miejscu należy jeszcze podjąć zadanie ustalenia tego, czym różni się zjednoczenie w akcie miłości od przeżycia mistycznego – zaistnienia Boga w duszy człowieka (podjętego już poprzednich analizach pracy) i czy w ogóle taka różnica istnieje? Szukając odpowiedzi w przeżyciach mistyków, znajdujemy pewne dystynkcje w ich relacjach na ten temat. Św. Teresa od Jezusa rozróżnia owe dwie płaszczyzny, widząc już w modlitwie zjednoczenia „pierwszy rodzaj zamieszkania” (M V, 3) Boga w duszy, który należy odróżnić od zamieszkania przez łaskę⁴⁵⁰. Św. Jan od Krzyża natomiast w swojej *Drodze na Górze Karmel* uważa, że zjednoczenie przez miłość jest wyższym stopniem zjednoczenia przez łaskę. Według niego, miłość, obok funkcji jednoczącej duszę z Bogiem, staje się siłą przeobrażającą duszę w Niego⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ Zob. P.P. Ogórek, *Mistrzowie*, s. 143. Por. STh I, q. 82, a.3.

⁴⁴⁹ Zob. E. Stein, *Światłość*, t. II, s. 189. Por. DGK II, 5, 3. Między obydwoma rodzajami zjednoczenia zachodzi głęboka relacja – jedno nie może już istnieć bez drugiego.

⁴⁵⁰ Zob. tamże, s. 168. Zob. Teresa od Jezusa, *Twierdza*, s. 309-316. Święta zna również i takie zjednoczenie z Bogiem, które jest osiągalne jedynie przez niestrudzone współdziałanie z łaską, wyrzeczenie natury, doskonałe ćwiczenie się w miłości Boga i bliźniego (M V, 3). Podkreśla jednak z naciskiem, że nie można dojść do modlitwy zjednoczenia własnym tylko wysiłkiem (M V, 1 i 2).

⁴⁵¹ Por. E. Stein, *Światłość*, s. 168. Zob. ŻPM 3, 1-8; DGK II, 5, 4.

Św. Teresa od Jezusa przeżyła i dokładnie opisała stan zamieszkania Boga w duszy. Z jej świadectwa wynika, iż przy autentycznym zjednoczeniu, Bóg w Jego wszechmocy, jest złączony z całą istotą duszy. Dusza nie dostrzega Go, więc nie widzi czasu spotkania, nie potrafi określić trwania. Potem natomiast jest absolutnie pewna doświadczenia zjednoczenia. Ta niezłomna, niewzruszona „pewność” – jak ją określa – jest wręcz konieczna dla stwierdzenia wiarygodności tej relacji⁴⁵². Dusza ludzka nie jest w stanie zapomnieć tego doznania. Prawda tego przeżycia zostaje jakby w niej wyryta na zawsze. Konkludując, stan, w którym dusza ma pewność, że była w Bogu, a Bóg w niej, nie jest czymś trwałym. Pewność niezwykłego bytowania przemija, pozostawiając trwałe ślad i stan zamieszkania przez „obecność, istotę i moc”, która nie wygasa. Zachodzi tu proces mistycznego dojrzewania, prowadzący do zjednoczenia z Bogiem w akcie miłości określanej „duchowymi zaślubinami”⁴⁵³. Zamieszkanie Boga w człowieku przez łaskę jest, według nauki Świętej z Avila, zróżnicowane stopniem życia łaską oraz sposobem dojścia do zjednoczenia woli ludzkiej z wolą Bożą. Modlitwa zjednoczenia nie jest więc tym zjednoczeniem, o którym mówi św. Jan od Krzyża w odniesieniu do celu zjednoczenia w „nocy ciemnej”⁴⁵⁴. Rozgranicza on to, co zewnętrzne, zależne od woli przez łaskę, od zjednoczenia mistycznego skutkującego mistycznymi zaślubinami⁴⁵⁵. Przez owe zaślubiny osoba poznaje Boga w sposób dotąd jeszcze nieznan, ponieważ *de facto* nie znała dotąd swojej własnej głębi. Teraz dopiero wie, komu oddaje własną wolę, jednocząc ją z wolą samego Boga. Wola zatem obejmuje całą ludzką osobę – z ciałem i duszą. To miłosne zjednoczenie w „małżeństwie mistycznym” staje się „najgłębszym wciągnięciem w Byt Boży”, przebóstwiający duszę osobowym Jego *dotknięciem*. Od tej pory istnieje jedność osób zakładająca odrębność na wzór przenikania się Osób Boskich⁴⁵⁶.

⁴⁵² Por. E. Stein, *Światłość*, s. 169. Widoczne jest to szczególnie u św. Teresy w V i VI mieszkaniu *Twierdzy*, które przedstawiają przygotowanie i wypełnienie „zaślubin duchowych”. Zob. Teresa od Jezusa, *Twierdza*, s. 293-412.

⁴⁵³ E. Stein, *Światłość*, s. 170. Zob. PD 13 i 14.

⁴⁵⁴ Por. E. Stein, *Światłość*, s. 171.

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. 172. Św. Jan od Krzyża mówi, że posiadanie Boga przez łaskę, a posiadanie przez zjednoczenie mają się do siebie tak, jak *narzeczeństwo* i *małżeństwo*. Zjednoczenie to bezgraniczne wzajemne oddanie przez miłość. Zob. ŻPM 3,25.

⁴⁵⁶ Por. E. Stein, *Światłość*, s. 179.

Zauważamy tutaj, że w obu przywołanych przypadkach, zarówno św. Teresa od Jezusa, jak i św. Jan od Krzyża zgodnie widzą cel zjednoczenia, jakim są duchowe zaślubiny. Oboje też jednogłośnie twierdzą, że dokonują się one w ekstazie, gdzie Bóg przyciąga duszę ludzką z tak wielką siłą, że jej natura niemal umiera⁴⁵⁷. Doskonale zjednoczenie w akcie miłości dokonuje się zatem w momencie, gdy dusza jest wolna od jakiegokolwiek bytu, wolna od wszystkich innych stworzeń i od samej siebie. Jest całkowicie przeniknięta bytem Bożym. Stan ten może się dokonać dopiero w momencie śmierci – „słodkiego zdarzenia”, kiedy zostanie „zerwana zasłona oddzielająca duszę od Boga”⁴⁵⁸. W zjednoczeniu mistycznym człowiek osiąga ziemski cel swojej egzystencji, która się nie kończy na samej tylko mistyce⁴⁵⁹. Kończy się nadzieją, ale nie miłością. Tę ostatnią człowiek poznaje w ostatecznej obecności widzenia Boga „twarzą w twarz”⁴⁶⁰.

Rozwój życia mistycznego prowadzący do zjednoczenia w akcie miłości obserwujemy w życiu wspomnianych już w tej pracy mistyków. Przykładem pełnego zjednoczenia w akcie miłości jest również życie samej św. Faustyny Kowalskiej. Jej życie duchowe, doświadczenie tej niezwykłości zjednoczenia w akcie miłości z samym Stwórcą przez działanie Boże w niej i przez nią dla świata, jest wynikiem kontemplacji i miłości bez granic. Dlatego S. Urbański podkreśla, iż s. Faustyna – największa polska Mistyczka, nieustannie doświadczała nadprzyrodzonego stanu mistycznego zjednoczenia. Było ono tak częste, że wydawało się jej czymś zwyczajnym, złączonym poniekąd z życiem zewnętrznym, jakie na co dzień prowadziła⁴⁶¹.

Sposób, w jaki Bóg przygotowywał s. Faustynę do zaślubin duchowych miał również swoje fazy komunikujące nadprzyrodzoną łączność z Jezusem

⁴⁵⁷ Por. tamże, s. 171.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 190. Św. Teresa Benedykta od Krzyża pisze za św. Janem od Krzyża: „zasłona bywa potrójna: *doczesna* – ta odnosi się do stworzeń; *naturalna* – obejmuje wszelkie czysto naturalne czynności skłonności; wreszcie *zmysłowa* – dotyczy złączenia duszy z ciałem, czyli życia zmysłów i niższej części człowieka”. Zob. ŻPM, (prolog) 28-33, [w:] *Dzieła*, s. 734-737.

⁴⁵⁹ Zob. M. Manikowski, *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012, s. 248.

⁴⁶⁰ Por. F.R. Salwador, *Święty Jan*, s. 517. Zob. PD 11, 3-4; ŻPM 34.

⁴⁶¹ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 10.

Chrystusem. W zapiskach *Dzienniczka* jest bardzo wiele miejsc wskazujących na udzielającą się miłość Bożą. Analizując uwagi, jakie św. Faustyna pozostawia w swoim duchowym dziele mówiące o zaślubinach, zauważamy pewne fazy dojrzewania miłości Boga. Różny stopień udzielania się Jego miłości ma tę cechę, iż może w sposób nieskończony wzrastać. Siostra Faustyna, stopniowo karmiona „płomieniem miłości” Boga, rozwija w sobie pragnienie miłowania, odwzajemniania tej wielkiej, nieograniczonej, „niepojętej hojności” Boga (Dz. 244).

Zarysowany tutaj proces zjednoczenia realizuje się bardzo powoli, proporcjonalnie – rzecz by można – do stopnia oczyszczania się zmysłów przygotowywanych do działania sfery duchowej⁴⁶². Początkiem na etapie oczyszczania zmysłowego była dla niej pomoc Jezusa uwalniającego ją od pokus nieczystych – „przeciwnych cnocie ani w sercu ani w umyśle” (Dz. 40). Jezus, udzielając jej „wieczystej miłości”, dopuszcza ją również do skutków odczuwania miłości, a więc łaski Jego cierpienia i bólu (por. Dz. 41, 46, 57; zob. LT 289). Początkowe napełnianie się jej serca miłością Boga, przeradzało się w dynamiczną siłę porywającą jej duszę w sferę duchową, sferę nieustannej miłości trwania z Oblubieńcem (zob. Dz. 26, 27, 44, 46, 57).

Ten etap oświecenia, rozplomienienia duszy miłością wiąże się też ściśle z misją, do której powołuje ją Bóg (por. Dz. 1). Tak rozpoczynający się zapis w *Dzienniczku*: „O Miłości wiekuista, każesz malować obraz swój święty”, rozpoczyna w życiu duchowym św. Faustyny etap prowadzący do mistycznego zjednoczenia z Jezusem. Zanim „obraz”, czyli miłość Jezusa zostanie utrwalona w niej samej, otrzymała zdolność poznania (por. Dz. 91), umiłowania, gdyż „miłość duszy nie jest jeszcze taka, jak Bóg tego żąda” (Dz. 96). Czeka ją więc długa droga prób wiary (zob. Dz. 97, 101; LT 297, 299). W liście do s. Ludwiny pisze, iż winna mieć w sobie w całej pełni ducha i cechy Jezusa, a więc odbicie Jego obrazu w sobie, przyjęcie wszystkiego tego, co Bóg czyni z miłości, aby w ten sposób móc wiernie wypełnić swoje powołanie (por. LT 253)⁴⁶³.

⁴⁶² Por. tamże, s. 23. Zob. DGK III, 16,1-2.

⁴⁶³ Zob. *List do s. Ludwiny Gądziny*, Wilno, 26 sierpnia 1934, [w:] *Listy*, s. 146-147.

Siostra Faustyna Kowalska przygotowana w ten sposób, umocniona – jak zaznaczono już wcześniej – czując „niechęć do wszystkiego co jest stworzone [...], świadoma tego, co Pan dokonał” (Dz. 104, por. 107, 109), pokorna i „zdolna do ścisłego obcowania” z Nim (Dz. 115), staje się zdolna, aby zjednoczyć się i całkowicie upodobnić do swego Oblubieńca (por. Dz. 92, 268; zob. 392, 534, 1418, 1589, 1701; LT 253, 291). Odczuwa coraz mocniejszą obecność Boga. Miłość unosi ją i porywa do Niego całą jej wolą (por. Dz. 142, 177). Stając się – jak to określa – „jedno [...] z Panem, niejako niknie przepaść między nami”, „tonie” w Nim, przyciągana więzami silnej Bożej miłości, „rozkwitając w Jego promieniach dla Niego samego” (Dz. 142; por. LT 289).

Wszystko to zrozumiałe jest jeszcze bardziej, gdy spojrzymy na te wydarzenia w perspektywie rozwijającej się w s. Faustynie Kowalskiej miłości, która powoduje inny już – duchowy rodzaj cierpienia, rozpalający w niej jeszcze mocniejszą miłość do Boga⁴⁶⁴. Wszelkie cierpienia przez nią doznawane sprowadzają się do pragnienia „wyniszczenia” siebie samej jako „ofiary” (por. Dz. 135, 485; zob. 136, 137, 140, 239, 351, 784) – ofiary wynagradzającej za brak miłości człowieka wobec Boga (por. Dz. 57, 80, 483). W związku z tym, święta Faustyna pisze, że prawdziwej miłości „zależy na wypełnianiu woli Bożej” i okazaniu jej w czynie, co oznacza, jak podkreśla, iż „wszystkie uczynki nasze [...] muszą płynąć z miłości” do Niego (Dz. 279). I tak, oderwanie od przywiązań do wszystkiego, co (tylko) stworzone jest w istocie oderwaniem się od samej siebie, aby jej czysta miłość niczym nie była przyćmiona (por. Dz. 279). Wszystko to w tym celu, aby jej cierpienie fizyczne i moralne należało wyłącznie do Boga. Zaparcie się siebie, swoiste *przekreślenie* własnej woli i złączenie jej z Jego wolą, to akt zrozumienia dążenia do doskonałości w drodze do ścisłego zjednoczenia (por. Dz. 457; zob. 195, 279, 343; LT 249).

⁴⁶⁴ Por. S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 26. Św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża, wskazując na pojęcie *małżeństwa mistycznego*, wprowadzają rozróżnienie etapów *zaręczyn* i *zaślubin mistycznych*, aby w ten sposób opisać zjednoczenie doskonałe. Terminologia ta, zapożyczona z życia małżeńskiego, pozwala wyrazić zjednoczenie człowieka z Bogiem. Św. Faustyna, chociaż nie posługuje się tymi pojęciami wprost, również przemierza te etapy. Zob. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, V. 4, 4; V. 2, 7. Zob. również: św. Jan od Krzyża, PD 4, 3; PD 31, 2; NC II, 13, 9.

Polska Mistyczka doświadcza ciągle tego nadprzyrodzonego daru miłującego Boga. Wie, że dusza szczerze kochająca Boga nie musi już niczego się obawiać, gdyż cała jest w Jego „władaniu”. Oddając się z ufnością wpływowi łaski, a przy tym, niczym nie ograniczając siebie w łączeniu z Bogiem (por. Dz. 292; LT 291), postępuje na drodze ku świętości. Otrzymuje wtedy poznanie tego, co się Bogu w duszy nie podoba (por. Dz. 293, 297; zob. 298, 282) i – dzięki Jego łasce – może to wszystko w sobie usunąć. Złączona z Bogiem wszystkimi władzami wewnętrznymi, nie tylko aktem woli, wszystko co czyni, staje się sposobem wyrażania miłości. Może ją czynić też z ukochania cierpienia, ofiarowania codziennych prac, składając je Chrystusowi jako „wiązanek” w dniu zaślubin (zob. Dz. 184, 276, 278, 283, 284). Dlatego też, już po czterech dniach od złożenia ślubów wieczystych, mówi: „cierpiąc nie cierpiałam, bo czułam się szczęśliwa, poznając głębię Jego miłości” (Dz. 252; zob. 254, 255, 256). Miłość będąca postawą jej życia względem Boga, posiada tę charakterystyczną cechę, która przemienia jej wnętrze w dążeniu do doskonałości i w głębszym poznaniu samej istoty miłości. Św. Faustyna stwierdza wręcz, iż jej miłością jest poznanie Boga i dodaje: „im Go więcej poznaję, tym goręcej i mocniej kocham, i czyn mój doskonalszym jest” (Dz. 231). Głębsze poznanie zatem to doskonalsza miłość, a jej skutkiem są akty miłości.

Przywołane tu doświadczenia sprawiają, że święta z Krakowa wszystko chce przyjmować bezwarunkowo, powtarzając nieustannie swój główny cel – osiągnięcie miłości doskonałej (por. Dz. 244). W związku z tym pisze: „skierowałam lot swój w sam żar słońca. [...] Miłość więzić się nie da, jest swobodna jak królowa, miłość dosięga Boga” (Dz. 450; por. 411). Raz jeszcze dodajmy, że św. Faustyna w zapiskach *Dzienniczka* używa bardzo osobistych zwrotów na określenie postawy i treści miłości w jej duszy. Uwydatnia tym samym, zarówno własne pragnienia, jak i odczuwanie istotowej odrębności miłości, jaką jest „przesiąknięta” mocą działania Boga. Pisze, że z duszą oczyszczoną Bóg postępuje „poufałe” (Dz. 120), zlewając łaski, aby ta mogła się cieszyć zjednoczona z Nim (por. Dz. 121, 136). Wytlumaczeniem tej niezwykłej łączności i „niepojętych poufałości” (Dz. 885), uzdalniających do obcowania ze sobą, jest jedynie osobowa miłość.

Analizując świadectwo św. Faustyny można zauważyć, iż fenomenem zjednoczenia w akcie miłości jest również fakt, iż miłością ogarniała ona wszystkich ludzi. Nie rezerwowała jej tylko dla siebie i na swój użytek. Miłość, według niej, to sam Jezus, którego widziała w ludziach dźwigających ciężar trudów i życiowych doświadczeń⁴⁶⁵. W każdej z sióstr dostrzegała obraz Boga, a wszystko to, co było związane z ich trudami, odczytywała jako „dopust Boży”, dobro dla nich, aby mogły oderwać się od tego, co ziemskie, oczyścić duszę i wzmocnić wiarę. Siostra Faustyna patrzyła z miłością przez pryzmat Bożego miłosierdzia na każdego człowieka, jak np. w spotkaniu przy furcie klasztornej z „wynędzniałym młodzieńcem”, proszącym o posiłek (Dz. 1312). Przychodząc mu z pomocą, zobaczyła w nim Chrystusa w nowym spojrzeniu „czystsza miłością” (Dz. 1313), tj. widząc nowe oblicze miłości jako miłosiernej, czynionej dla drugiego człowieka, ze względu na godność i miłość zawartą w ludzkiej osobie (por. Dz. 1297).

Reasumując należy stwierdzić, że *miłość* to słowo-klucz, które przewija się w zapiskach św. Faustyny, dając jej motywację dla całej postawy wobec życia wewnętrznego. To nic innego, jak całkowite poddanie się powołaniu w aktualizowaniu się go każdego dnia. Drogą do jej mistycznego zjednoczenia jest najpierw przyjęcie postawy „oblubienicy” oczekującej na „Oblubieńca”, która całkowicie oddaje się miłości płynącej z miłowania Go. Co za tym idzie, oczekiwaniem jest owo trwanie w ustawicznym postępowaniu po „drogach Bożych” (Dz. 142) na czas „złączenia” (Dz. 218) w momencie ślubów wieczystych (por. Dz. 239, 1056). Należąc całkowicie do Oblubieńca, przyjmuje wszystko to, co Go dotyczy (por. Dz. 92, 184; zob. 1418; LT 258), dążąc do ciągłego upodabniania siebie do Umiłowanego. Nawet w chwilach trudnych odczuwa to, że nie jest sama, bo sam Bóg się o nią troszczy (por. Dz. 244, 1770, 220). Św. Faustyna stwierdza, że zawsze pragnęła być świętą, a więc pragnęła kochać Boga taką miłością, jaką, bez Jego pomocy, żaden człowiek nie jest w stanie osiągnąć (por. Dz. 1371). Chciała, aby to pragnienie, dojrzewając w niej w miarę rozwoju miłości, osiągając w jej wnętrzu apogeum, stało się udziałem wszystkich ludzi.

⁴⁶⁵ Por. A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne*, s. 168.

Autorka *Dzienniczka* konsekwentnie ukazuje fakt, że miłość, będąca w swej istocie ofiarą, jest także nieustannym dziękczynieniem Bogu za wszystkie łaski, aż po kres jej życia (por. Dz. 1286) oraz w wieczności (por. Dz. 1653). Samo nazywanie Boga „Oblubieńcem” zmierzające do miłosnego zjednoczenia w akcie miłości, to ciągły, duchowy proces. Cała rzeczywistość odkrywania obecności Boga w jej życiu rozwija się w miarę tego, jak wchodzi z Nim w zażyłość bezpośredniej obecności. Konsekwencją swoistego *połączenia* dwóch serc jest złożenie jej serca „na patenę, na której jest złożone Serce Jezusa”, a więc ofiarowanie się razem z Oblubieńcem Bogu Ojcu jako ofiara miłości (por. Dz. 239; zob. 252, 348, 389, 1543).

Permanentne kontemplowanie obecności Boga w sercu prowadzi ją do weryfikacji własnych jej pragnień (por. Dz. 266). Od chwili, kiedy słyszy słowa, iż najbardziej „przypodoba” się Jezusowi Chrystusowi „przez rozważanie Jego bolesnej męki”, całą swoją istotą pragnie upodobniania się do Niego właśnie poprzez cierpienia (por. Dz. 268; zob. 66, 76, 440). Zrozumiała do głębi Jego słowa, które starała się realizować w akcie czynnej postawy miłości przeobrażającej „oblubienicę” w „Oblubieńca” (por. Dz. 268; zob. Dz. 348, 389, 1418, 92).

Mistyczne zjednoczenie z Jezusem-Oblubieńcem stanowi więc następny krok w doświadczeniu duchowym św. Faustyny. Czyniąc wszystko, aby się z Nim utożsamić, wiąże swoje życie w ścisłym związku z Jego cierpieniem. Swoiste zespolenie miłości płynące z przeżywania Męki Chrystusa rodzi w niej pragnienie uczestnictwa w Jego cierpieniach, aby w ten sposób, doświadczając je w sobie, całkowicie upodobnić się do Niego (por. Dz. 1418). Utożsamienie się z Chrystusem sprawia przeżywanie z Nim bólu, które przeszywa całą jej osobę – duszę i ciało (por. Dz. 976; zob. 1054, 1082, 1140), zespalając tym samym w cierpiącą jedność. Zjednoczenie z Chrystusem cierpiącym w Jego męce, odczuwanie Jego pięciu ran w ciele, prowadzi ją do doświadczenia duchowych stygmatów (por. Dz. 1055)⁴⁶⁶.

⁴⁶⁶ Zob. J. Machniak, *Asceza*, s. 70-72. Asceza krzyża staje się dla s. Faustyny wezwaniem do głoszenia Miłości miłosiernej całemu światu.

Ważna jest tu jeszcze jedna, istotna uwaga, jaką czyni w tym kontekście św. Faustyna, mówiąc: „ofiara serca mojego, ale przez ranę Serca Jezusowego”. Zapowiada miłość, która jest ofiarą cierpienia, a więc upodabniania się do „Oblubieńca”. Stąd też pojawia się tu wyraźna symbolika *serca* jako miejsca przeżywania spotkań z Nim (por. Dz. 642, 162, 193, zob. 135, 138, 163, 175, 220, 238, 267, 318, 357, 373, 445, 467, 504, 591, 593, 650, 832, 871, 929, 945, 960, 961, 1011, 1133, 1221, 1302, 1346, 1393, 1450, 1629, 1806 i in.). W zapiskach *Dzienniczka* symbolika ta ma ogromne znaczenie w pokazaniu „fali miłości” (Dz. 268; zob. 1807) ogarniającej całą jej istotę coraz większym ogniem („żarem”) miłości (por. Dz. 459, 587; zob. 1776, 178, 751, 1392, 439, 1050). Ogołocoła z czysto ludzkich aktów, siostra Faustyna pragnie tylko tego, najpełniejszego zjednoczenia, od którego oddziela ją już tylko zasłona doczesności (por. Dz. 807, 995, 1230; zob. 1298, 1479) i śmiertelność ciała. „Już pragnę być rozwiązana z ciała tego” – mówi (Dz. 1729; por. 1393, 1239; LT 171, 229, 297).

S. Urbański podkreśla w związku z tym, że św. Faustyna Kowalska „prawie stale i intensywnie” zjednoczona była z Bogiem. Nie oznacza to jednak, iż zjednoczenie to obejmowało wszystkie jej władze⁴⁶⁷. W życiu doczesnym człowieka niemożliwe jest bowiem odczuwanie zjednoczenia z Bogiem we wszystkich wymiarach jednocześnie, w sposób ciągły. Taki stan możliwy jest dopiero poza rzeczywistością ziemską. Istotą zjednoczenia jest miłość warunkująca zrównanie osoby miłującej z osobą miłowaną na sposób tworzenia między nimi jedności. Jest to zatem intensywne przeżywanie jedności, angażujące całą istotę s. Faustyny i wręcz utrudniające powrót do stanu normalnego. Jest to uczucie ciągłego wracania „z prawdziwego życia do śmierci” (Dz. 970; por. 767, 1582), powrotu z zaświatów (por. Dz. 104).

Zjednoczenie jawiące się jako *zrównanie* miłujących osób, „to spotkanie i złączenie się tych dwóch duchów, to jest Bóg-Duch i dusza-stworzenie” (Dz. 729; zob. 454, 911, 1141), które zrozumie tylko Miłość (por. Dz. 885).

⁴⁶⁷ S. Urbański, *Życie mistyczne*, s. 153.

Złączenie w akcie miłości wytwarza pomiędzy nimi silną więź pozwalającą wręcz wzajemnie się przenikać (zob. Dz. 244, 411, 454, 480, 883, 339, 629; LT 279, 115). Siostra Faustyna w tym kontekście wyznaje: „staram się dla Jezusa być zawsze Betanią, aby mógł wypocząć po wielu trudach” (Dz. 735). Lub na innym miejscu: „napełnił mnie Pan swoim ogniem miłości” (Dz. 490; por. 577, 947, 1488); „duch mój zatonał w Panu” (Dz. 802; por. 870, 1056).

W toku podjętych badań dotyczących fenomenu mistycznego zjednoczenia w akcie miłości można odnieść wrażenie, iż to Bóg oczekuje na wysiłki ze strony św. Faustyny. Taki stan rzeczy wynika z faktu, iż mamy tu przedstawioną przez nią dość realistyczną relację z jej życia duchowego. Widzimy cały dynamizm jej działań podejmowanych ciągle na drodze coraz głębszego zjednoczenia z Bogiem. Naturalnie, św. Faustyna jest tylko człowiekiem, a więc patrząc z perspektywy bytu skończonego, jest to zjednoczenie Boga z osobą ludzką. Człowiek żadną miarą nie ma takiej siły, ani sposobności, aby dokonać sam z siebie i własnym tylko wysiłkiem osobowego spotkania z Nim, nie mówiąc już o doświadczeniu zjednoczenia. To właśnie Bóg powołuje, odnawia, przemienia i jednoczy ze Sobą, a człowiek dostosowuje się do Jego działania, wyrażając przez to własną wolną wolę.

Dlatego też, św. Faustyna określa wewnątrz własnej duszy jako wspaniały świat, „w którym mieszka Bóg, [...]” i dodaje – „Bóg pracował w duszy mojej [...], doprowadził wolę moją do najściślejszego zjednoczenia” (Dz. 582; por. 1767). W związku z tym poczuciem, na rok przed śmiercią, w liście do ks. M. Sopoćki pisze: „zaczynam wstępować na ten trzeci stopień pełnienia woli Bożej” (LT 131)⁴⁶⁸. Można zatem skonstatować, iż ma pełne rozumienie własnych stanów wewnętrznych, będących skutkiem przeobrażania się w coraz wyższy stopień życia miłością. Zauważamy również, iż to właśnie Bóg wychodzi z inicjatywą duchowego „poślubienia” s. Faustyny (por. Dz. 912). Widzimy tutaj jej reakcję na słowa: „Chcę cię poślubić sobie”. Jej duszę ogarnia

⁴⁶⁸ Zob. *List do ks. Michała Sopoćko*, Łagiewniki-Kraków, 11 kwietnia 1937, [w:] *Listy*, s. 79-81. W liście tym św. Faustyna wspomina również przeżywane przez nią święto Miłosierdzia – nie tylko wewnętrznie, ale i zewnętrznie (por. tamże, s. 81).

lęk: „przecież śluby wieczyste mam i przecież złożyłam ze szczerą i całkowitą wolą” – wyznaje (Dz. 912). Wtedy właśnie zauważa wyjątkową łaskę, jaką ją spotyka. Może już tylko dziękować za zdolność obcowania z Bogiem, za łaskę Jego miłości. Swoisty dialog miłości św. Faustyny z Jezusem Chrystusem przebiegający od pierwszego do ostatniego zapisu w *Dzienniczku*, wskazuje na obustronne działanie, lecz inicjatorem, powtórzmy, jest zawsze sam Bóg.

Jedyny w swoim rodzaju typ obecności poprzez uczucie wzajemnej miłości Boga do św. Faustyny jest następstwem jej odpowiedzi na Jego miłość. Bóg zatem jest szczególnym sprawcą doskonałości uzdalniającej Autorkę *Dzienniczka* do ciągłego odczuwania Jego obecności i zażyłości z Nim w zupełnie innym, duchowym już wymiarze. Mając sposobność, już w czasie ziemskiego życia, widzieć majestat Boży, ogrom chwały, jakiej nie sposób opisać, wyznaje: „Święty Pawle, rozumiem cię teraz żeś nie chciał opisywać nieba” (Dz. 1604). Dostrzega w tym również to, jak nędzne i kruche jest uwielbienie ludzkie na ziemi, „jaką jest kroplą w porównaniu do tej niebieskiej chwały”⁴⁶⁹.

Akt osobowej miłości prowadzi naszą Mistyczkę do poznania największego przymiotu Boga – miłosierdzia, aby poznając je, mogła wytrwać do końca w postawie czynnej miłości (por. Dz. 1631), przekraczającej granice życia. „W wiekuistym szczęściu – deklaruje – nie zapomnę o ludziach na ziemi” (Dz. 1653). Obrazuje to, jak etapy prowadzące ją do zjednoczenia z Bogiem streszczają w sobie zawartość różnych form pobudzania aktywności życia kontemplatywnego do coraz głębszej miłości całkowitego przekształcenia w Oblubieńca. Mistyczka świadoma jest tajemnicy, która ją łączy z Bogiem, jak również tego, że została wybrana: „ta tajemnica wyróżnia mnie od innych dusz tu na ziemi i w wieczności” (Dz. 824; por. 887, 1119, 1756). Kilkakrotnie zwraca się do Jezusa z prośbą, aby On sam przebóstwił całą jej istotę (por. Dz. 1523). Ma świadomość, iż tylko w ten sposób jej czyny będą miłe Bogu (por. Dz. 1289; zob. 771) i będą miały wartość wieczną, nadprzyrodzoną, a więc nieprzemijającą w czasie (por. Dz. 1242, 1371; zob. 508).

⁴⁶⁹ Zob. 2 Kor 12,1-6.

Osobowe, a więc rozumne i wolne oddanie się w akcie miłości, „zatończenie” w niej – jak to już wcześniej zaznaczyliśmy – dokonuje się poprzez udzielanie się natury boskiej naturze ludzkiej s. Faustyny, czyli całej jej istocie. Oczywiście, nie mówimy tu o zachwianiu jedności bytów – Bóg i św. Faustyna stanowią „jedno” nie na zasadzie tożsamości bytu, ale na zasadzie jednej, odwzajemnianej, zespolonej miłości. Zjednoczenie w akcie miłości dokonuje się w Bogu i wskutek Jego działania, w wolnej woli udzielania się miłości zespalającej „oblubienicę” z „Oblubieńcem” (por. Dz. 1552; zob. 1826, 1828)⁴⁷⁰.

Zauważymy tutaj również jeszcze jeden istotny szczegół z doświadczenia mistycznego zespolenia św. Faustyny w akcie miłosnego trwania w Bogu. Przeżywając tę niezwykłą obecność, kosztując ją w miłosnym uniesieniu, z trudem potrafi opisać to, co przeżywa, ponieważ język ludzki jest zbyt ubogi, aby opisać to, co daje jej rozkosz przeżywania miłości kochającego ją Boga na etapie, kiedy „utwierdzi się miłość Boska” (Dz. 825). Dlatego też, to sam Bóg staje się *przedmiotem* pożądania jej woli (zob. Dz. 1427, 1411). Wypływa stąd wniosek, że zjednoczenie jako skutek czynnej miłości staje się swoistym *przystosowaniem* św. Faustyny na zasadzie jedności wzajemnego przenikania się myśli, uczuć, pragnień z Bogiem. Uzdolniona do nadnaturalnej aktywności, przyjmuje postawę czynienia miłości miłosiernej. Zatem miłość jako forma miłosierdzia, staje się dla niej konkretnym zadaniem wnikania w tajemnice głębszego poznawania miłosierdzia Bożego, aby dalej mogła je głosić światu jako „pośredniczka” między ziemią a niebem (por. Dz. 438, 825).

* * *

Droga zbliżania się do Boga wymaga od człowieka uporządkowania zarówno sfery zmysłowej, jak i uczuciowej. Zachowanie właściwych proporcji, potrzeba kształtowania wnętrza, staje się dynamiką działań człowieka, ciągłą formacją siebie. Życie duchowe domaga się wewnętrznej spójności rozumu i woli, a zatem uwalniania się od tego, co tylko zmysłowe i zewnętrzne. Proces

⁴⁷⁰ Na temat rozumienia bycia oblubienicą Boga u E. Stein zob. M. Rosik, *Na granicy Światła. Biblijne wątki „Wiedzy Krzyża” Edyty Stein*, Wrocław 2006, s. 152nn.

„oczyszczania zmysłów”, droga, przez którą przechodziła św. Faustyna Kowalska, to czas rozeznawania woli Bożej w jej życiu. Świadomość dokonującego się w jej wnętrzu działania Boga, to również wzrost wewnętrznego rozumienia wiary jako aktu kontemplacyjnego usposobienia umysłu dla przeżywania rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Widoczne jest to szczególnie w języku zapisywanych relacji, w wyrażaniu wiary jako miłostnego poszukiwania Boga. Istotną kwestią jest forma językowa zapisów siostry Faustyny, określana często jako zbyt *prosta*, a nawet *nieudolna*, niezbyt składnie formułowana. W jaki właściwy sposób przekazać rzeczywistość doświadczenia obecności Boga, skoro żaden język ludzki nie potrafi tego wyrazić? Można zaryzykować tezę, że właśnie język prosty jest w stanie zakomunikować poznanie, o którym siostra Faustyna mówi: „nikt ani nic nie potrafi wyrazić” (DZ. 691). Bardzo wyraźnie ma tę świadomość, zatem wyraża siebie, tę wewnętrzną rzeczywistość językiem zachwyty w formie wiersza i pieśni uwielbienia, która jest obecna w *Dzienniczku* aż do końca jego treści.

Duchowe doznania w przeżywaniu wiary jako wyraz stanu jej duszy, prowadzą ją do działań *na sposób* Boga, wpisując się w zjawiska nadprzyrodzone (wizje, przeżywanie męki z Jezusem). Wypowiedziany zachwyty wynikający z miłostnej kontemplacji, prowadzi ją przez miłość czynną wprost do doskonałego zjednoczenia w akcie miłości. Fenomen mistycznego zjednoczenia jest najdoskonalszą formą doświadczenia relacji s. Faustyny z Bogiem, danej w życiu ziemskim. Stanowiąc dar Boga, staje się jednym wielkim osobistym przeżyciem oraz mocą uzdalniającą do doświadczenia mistycznego przeżywania coraz to głębszego uczestnictwa w życiu Boga.

Rozdział piąty

MIŁOSIERDZIE JAKO ISTOTNA ODSŁONA PERSONALIZMU

Jednoznaczne zdefiniowanie fenomenu *miłosierdzia* następuje z wieloma trudnościami z uwagi na głębię treści, jakie w sobie niesie. Różnie bywa interpretowane i rozumiane: jako *laskawość, litość*, okazywane drugiej osobie *współczucie*, ale też jako *filantropia, działalność charytatywna*, coś doraźnego i zastępczego w rozumieniu oddania sprawiedliwości ludziom znajdującym się w potrzebie⁴⁷¹. Utożsamianie miłosierdzia jedynie z filantropią, czy sprawiedliwością dotyka tylko marginesu tego, czym miłosierdzie w istocie jest. Uruchomione w człowieku głębsze rozumienie i poznanie pełnego znaczenia miłosierdzia, ukierunkowuje w nim potencjalność i daje motywację działania w sferze relacji miłości do odnalezienia w sobie i w bliźnim dobra. Uwierzyć w „miłość potężniejszą od zła” – stwierdza Jan Paweł II – oznacza uwierzyć w moc miłosierdzia. Miłosierdzie zatem objawia się poprzez miłość w sercach i czynach ludzi, będąc sprawdzianem miłości aktywizującej całą osobowość do czynienia różnorodnych dzieł⁴⁷².

Pytanie o to, czym jest miłosierdzie w kontekście analizy *Dzienniczka*, staje się zatem pytaniem zarówno o Boga, jak i o człowieka. Św. Faustyna Kowalska, stawiając sobie to pytanie już na początku drogi życia zakonnego

⁴⁷¹ Por. J. Krucina, *Komentarz do Encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, Wrocław 1996, s. 90-92. Jan Paweł II wyjaśnia chrześcijański sens rozumienia miłosierdzia określonego w teologii jako jedna z cnót.

⁴⁷² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Wrocław 1996, nr 6 („W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”).

(„kto jest ten Bóg?” – Dz. 30), zna już odpowiedź. Przechodząc z nią etapy poznawcze, obrazujące drogę doświadczenia mistycznego, widzimy, że każdy z tych etapów zawiera w sobie dopełnienie odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź otrzymuje od samego Boga: „Jestem miłością i miłosierdziem samym” (Dz. 1074). W tym rozdziale podejmujemy zatem próbę analizy fenomenu miłosierdzia, tak od strony analizy samego pojęcia, jak i – szczególnie – miłosierdzia jako odsłony fundamentalnego celu i sensu istnienia człowieka jako osoby – istoty rozumnej oraz wolnej.

1. Doświadczenie kruchości bytu ludzkiego

Sama ludzka osoba, jak i wszystkie inne byty dostępne człowiekowi w bezpośrednim poznaniu, jest bytem złożonym z różnych, konstytuujących ją ontycznych składowych. Dla ludzkiego ciała, istnieć oznacza być formowanym i organizowanym przez duszę jako niematerialną formę substancjalną. Podstawą jedności złożonego bytu ludzkiego, jego istnienia jest jeden akt życia. Akt istnienia (życia) wyróżnia człowieka od wszystkich innych substancji materialnych (bytów) tym, że otrzymuje istnienie nie z racji złożenia z materii i formy, ale poprzez duszę jako formę niematerialną. Dusza, będąc samoistną, jest także formą ciała. Na mocy swego istnienia, udziela istnienia całemu ciału, organizuje je i ożywia⁴⁷³.

Z działania ludzkiej duszy wynikają zarówno akty psychiczne, intelektualne, jak i cielesne człowieka. Gdyby tak nie było – jak zauważa M.A. Krąpiec – człowiek nie mógłby wytłumaczyć swoich własnych, wsobnych aktów. Poprzez całą ludzką, świadomą działalność, odczuwany jest związek duszy z ciałem. To nie tylko jakaś „ludzka część”, ale cały człowiek jest jednym, działającym podmiotem. Akty poznawcze człowieka dokonują się na przestrzeni życia, w świadomości odczuwania związku duszy z ciałem, chociażby poprzez fakt możliwości odtworzenia w pamięci przeżywania odległego poznania, jak i refleksji nad nim⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 137.

⁴⁷⁴ Por. tamże.

Bytowość człowieka konstryuuje istnienie, które nie utożsamia się z jego istotą (treścią), z cechami ludzkiego bytu, z jego naturą. Osoba ludzka nie daje sobie sama istnienia, ponieważ jest istnieniem niekoniecznym, przygodnym – istnieniem pochodnym. Jako byt przygodny, ma swój określony, nieznan dla siebie czas trwania oraz działania. Żyjąc w czasie, podlega nieustannym zmianom: rodzi się, trwa, umiera. Aktywność poznawcza człowieka, bytu przygodnego, wyraża się zawsze tylko pod jakimś kątem widzenia, tj. w miarę zdobywania wiedzy. Człowiek nie ma zdolności poznawania wielu rzeczy od razu, podlega stopniowemu procesowi rozwoju intelektualnego. Poznanie jako podstawowa czynność osoby ma charakter dynamiczny, wyzwała w niej potrzebę ciągłego działania wyrażającą się w aktach decyzyjnych. W poznaniu ujawnia się sposób jego bycia i działania, a więc nieustannego kształtowania obrazu człowieczeństwa w relacjach do samego człowieka, jak i do otaczającej go rzeczywistości⁴⁷⁵.

Zauważmy tu, że aktualnej sytuacji kulturowej oraz duchowej człowieka, gdzie horyzontalizm stał się pewnego rodzaju stylem życia⁴⁷⁶ może skutkować poważnymi konsekwencjami w zatraceniu nadziei na sprawiedliwość, racji godności bytu człowieka w otwarciu na transcendencję. U podstaw zjawiska horyzontalizmu, nie uwzględniającego transcendentnego wymiaru natury ludzkiej, leży też antropologiczny redukcjonizm, który sprowadza ludzką egzystencję do wymiaru jedynie doczesnego. Skutkiem takiego spojrzenia na życie jest to, że ludzie przyjmują niekiedy postawę wycofywania się z życia religijnego, wchodząc w szerzący się tzw. „praktyczny agnostycyzm i obojętność religijną”⁴⁷⁷. Przywołana wyżej postawa nasuwa wniosek, że człowiek żyje tylko cieleśnie, zapomina o duszy, brak mu tego – bardzo ważnego dla integralnego rozwoju psychofizycznego – zaplecza duchowego. Dochodzi na tym tle do paradoksalnych sytuacji, gdy deklarowanie agnostycyzmu stanowi wyraz postępu, czy wręcz jest znakiem wyższej świadomości⁴⁷⁸. Człowiek w ten sposób

⁴⁷⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 283.

⁴⁷⁶ Por. M. Chmielewski, *Ufność w Boże*, s. 3

⁴⁷⁷ Tamże.

⁴⁷⁸ Por. EiE, 7.

zatraca wartości moralne. Zaczyna ulegać modzie ma własne ujęcie *bóstwa*. W tym kontekście Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt egzystencjalnej pustki, utraty sensu istnienia, lęk przed przyszłością, podsycany ciągłymi wizjami mesjanistyczno-apokaliptycznymi końca świata, gdy człowiek, zamiast oczekiwać na lepsze jutro, zaczyna przyjmować lęk o swój byt⁴⁷⁹.

Tak zatem, w ukazanym tutaj skrótowo zjawisku odsłania się głęboki kryzys antropologiczny, który polega na tym, iż w miejsce personalizmu na polu filozofii zaczyna dominować nihilizm i relatywizm. Człowiek, przyjmując niejednokrotnie fałszywą wizję relacji międzyludzkich, zaczyna żyć tak, jakby Boga nie było. Zamyka się na transcendencję, a otwiera na złudną wizję własnego ziemskiego *raju* utworzonego przez technikę i naukę. Trawiony lękiem i niepokojem, nie potrafi odnaleźć pewnego dla siebie miejsca. Jednakże, pomimo tych niepokojących zjawisk laicyzacji społeczeństwa, można również dostrzec ludzi poszukujących nadziei w wierze religijnej. Dostrzegalna jest „powszechna potrzeba duchowości” i rozumienie kruchości ludzkiego bytu jako sensu i celowości działania, a nie jako beznadziejnego kresu istnienia⁴⁸⁰.

Wypływa stąd wniosek, że człowiek został w sobie samym swoicie podzielony. Z jednej strony pojawia się zalewający go konsumpcjonizm i hedonizm, ostatnio określany terminem *apateizm* (z połączenia słów *apatia* i *ateizm*)⁴⁸¹, a z drugiej strony – człowiek szukający sensu i nadziei w życiu w osobowej przyjaźni z Bogiem. W związku z tym należy podkreślić, że u podstaw nadziei człowieka wewnętrznie rozdartego jest prawda o miłosierdziu Boga. Dlatego też, papież Benedykt XVI, wskazując na potrzebę dialogu stwierdza, że żadne społeczeństwo, nawet najbardziej rozwinięte, nie może poprawnie funkcjonować bez braterskiej służby ożywianej miłością. Bez mi-

⁴⁷⁹ Zob. M. Chmielewski, *Ufność w Boże*, s. 3-4. Zob. również EiE 8.

⁴⁸⁰ Por. M. Chmielewski, *Ufność w Boże*, s. 5. Zob. także: A. Siemieniowski, *Poszukiwanie ezoterycznych duchowości*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, Lublin 2004, t. II, s. 175-183.

⁴⁸¹ Por. M. Chmielewski, *Ufność w Boże*, s. 4-5; zob. Z.J. Zdybicka, *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 23nn.

łości człowiek oddala się od innych ludzi oraz od odpowiedzialności za los ludzkości. To właśnie miłość rodzi pokój w sercach zranionych, opuszczonych, pozbawionych nadziei. Miłość przywraca wiarę w miłosierdzie Boże. Ważne jest, aby właśnie przez pryzmat miłości do bliźniego nieść przekonanie, że kruchość bytu to nie czas życia człowieka i zatracenie jego godności, ale czas jako zadanie odnawiania tej godności w imię szczęścia wiecznego z Bogiem⁴⁸².

Człowiek zatem może na nowo zaistnieć w swoim osobowym, podmiotowym charakterze, ufając miłosierdziu Bożemu, w którym Bóg obdarował go personalnie pojmowaną naturą, tj. zdolnością poznawania, decydowania oraz miłowania (por. DM 4-6). W związku z tym poczuciem św. Augustyn pisze: „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁴⁸³, a zatem ostatecznym, prawdziwym i trwałym szczęściem człowieka może być tylko Bóg. Cóż to może oznaczać dla człowieka? Szczęście, do którego zmierza byt ludzki, nie oznacza osiągnięcia jakiegoś stanu emocjonalnego zadowolenia. Szczęście będące pełną aktualizacją osobowej potencjalności dokonuje się poprzez zjednoczenie intelektu i woli człowieka z Osobą Transcendentną – pełnią miłości, dobrem zaspokajającym wszelkie ludzkie dążenia⁴⁸⁴.

Obiektywnie patrząc, człowiek może poznać cel ostateczny, może rozpoznać to, że ma jakiś określony czas swojej egzystencji. Znając cel ostateczny, subiektywnie ma wrażenie, że to on sam wybiera cel, nadając sens swojemu bytowi. Biorąc pod uwagę kondycję bytu ludzkiego jako zmierzającego „ku śmierci”⁴⁸⁵, należy stwierdzić, że żyjąc, aktualizuje siebie, przy czym sama śmierć jako wydarzenie osobowe dopełnia ostatecznie ziemskie bytowanie. Życie na ziemi nie jest więc absolutnym kresem ludzkiego istnienia. Pełni aktualizacji bytu ludzkiego nie stanowi też społeczność ludzka, ani świat rzeczy. Człowiek jako świadomy podmiot swojego istnienia skierowany jest ku pod-

⁴⁸² Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Africae munus*, Rzym 2011; por. H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997, s. 100-105.

⁴⁸³ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2003, s. 25.

⁴⁸⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 394-395.

⁴⁸⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 6. 8-9.

miotowości absolutnej, z której wypływa jego istnienie i do której w aspekcie całego osobowego dynamizmu, zmierza⁴⁸⁶.

Św. Faustyna Kowalska kres bytowania ziemskiego nazywa upragnioną łaską, wyczekiwaną jako „zatonięcie w Bogu na wieki” (LT 218). Spokój wyczekiwania jest skutkiem tego faktu, iż była przygotowana, tj. „zaopatrzona świętymi sakramentami”. W innym miejscu napisze o umierającej współsióstrze: „ślicznie umierała” (LT 230), wsparta modlitwą wszystkich sióstr i kapłana, aż „zasnęła na wieki [...], wcale nie było wrażenia śmierci”. Ogarnięta miłością bliskich, wyczekuje miłości miłosiernego Boga. Przygotowanie siebie na to niezwykle spotkanie, w którym już zaistnieje w wieczności jest – w jej przekonaniu – głównym zadaniem całego życia. W takim duchowym podejściu, św. Faustyna w liście do ks. Michała Sopoćki opisuje spotkanie z jej zmarłą, zaprzyjaźnioną z siostrą z chóru⁴⁸⁷, która odwiedziła ją po śmierci dwa razy. Przychodząc do niej po śmierci (zob. LT 165), nie tylko dała znać o sobie, ale też o tym, czego potrzebuje. Wiara w życie wieczne jest nie tylko nadzieją dla człowieka, którego granice życia są ograniczone czasem. Przyjaźń ludzka ma swoje przełożenie w wieczności – „przyjaźń w Bogu zawarta, nie kończy się ze śmiercią, ale trwa” (LT 165). Siostra Faustyna w dalszej części *Listów* pisze do s. Ludwiny⁴⁸⁸, że każdą chwilę życia należy wykorzystać, póki się żyje (por. LT 273, 274). Jest to bowiem czas darowany przez Boga, czas, który należy przeżyć w sposób duchowo dojrzały. Nawet te chwile ciężkie i trudne, niezrozumiałe dla człowieka, stają się, jak niezachwianie wierzy, bogactwem na życie wieczne (por. LT 278).

Dojście do owego bogactwa staje się możliwe poprzez odpowiednio rozumiane cierpienia doczesne. Cierpienie rozumie jako „monetę”, o którą ubiega

⁴⁸⁶ Zob. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz 1984, s. 151 („Znajdujemy się tu dokładnie w tym punkcie – pisze Marcel – w którym lojalna myśl przekształca się w *De profundis*, a tym samym otwiera się na transcendencję. [...] Tak, właśnie tu wyłania się inwokacja, tu potwierdza się odwołanie do absolutnego Ty”).

⁴⁸⁷ *List do ks. Michała Sopoćko*, Kraków, 24 grudnia 1937, [w:] *Listy*, s. 94-98. Św. Faustyna wiele razy, również w *Dzienniczku*, wspomina o kontaktach z duszami zmarłych (zob. Dz. 21), współczuje też tym, którzy nie wierzą w życie wieczne (zob. Dz. 780, 781).

⁴⁸⁸ *List do s. Ludwiny Gadziny* (bez daty) z roku 1938, [w:] *Listy*, s. 158-159. Pisząc to s. Faustyna sama była poważnie chora. Przebywała w szpitalu w Prądniku.

się człowiek. Tą monetą – jak wyjaśnia jednej z sióstr (LT 240) – jest właśnie cierpienie. Drobne codzienne cierpienia – jak dodaje – złączone z cierpieniem Jezusa, stają się najcenniejszą „monetą” o nieskończonej wartości. Za nią – jak powtarza – można kupić „dusze nieśmiertelne, dusze biednych grzeszników” (LT 240). Cierpienie staje się zatem nadzieją, „jasnym promieniem”, którego „słodycz” poznać można w godzinie śmierci (zob. LT 258, 259).

Osobowa otwartość na transcendencję, gotowość przyjęcia nadziei w miejsce lęków i niepokoju, staje się odpowiedzią na ufność w Boże miłosierdzie. Kruchość bytu ludzkiego nabiera głębszego sensu w perspektywie przekonania o istnieniu wieczności. To od człowieka zależy, aby właściwie wykorzystać dany mu czas, „którego Bóg użycza” (LT 226). Siostra Faustyna pisze: „wieczność – kto pojmie i zrozumie chociaż to jedno słowo, które od Ciebie pochodzi, o niepojęty Boże, to jest wieczność” (Dz. 578). Tym więc, czym będzie żyła w wieczności, zaczyna żyć w doczesności (por. Dz. 887). Czas życia, czas bytowania człowieka ma więc sens, gdy patrzy nań oczyma wiary i zaufania względem Boga, wierząc, że jest czymś więcej, niż pozostałe istoty. Ma życie wieczne, pomimo swej ograniczoności i grzeszności, ale też ufność we wszechmoc miłosierdzia Boga, która pozwala mu przewycięzać trudy życia (zob. Dz. 423, 1654).

Z mistycznego świadectwa św. Faustyny Kowalskiej wypływa wniosek, że zaproszenie człowieka do zaufania już nie własnym siłom, lecz w oparciu o moc zawierzenia wezwaniu „ufam”, ma być tym, czego ludzkość najbardziej potrzebuje. Zwrot „ufam”, który nakazał jej umieścić Jezus jako napis będący częścią polecenia malowania obrazu – wizerunku Jezusa Miłosiernego (por. Dz. 4), pojawia się w zapiskach polskiej Mistyczki bardzo często (zob. np. Dz. 23, 24, 73, 84, 101, 133, 182, 187). Odmiana tego terminu w formie rzeczownikowej „ufność” (zob. np. Dz. 4, 23, 54, 69, 98, 244, 275) pojawia się aż 127 razy, z czego 37 razy mówi sam Jezus, natomiast jako czasownik „ufać” (zob. np. Dz. 23, 150, 908, 1730, 1748), użyty jest 102 razy (w tym 10 razy przez samego Chrystusa). M. Chmielewski w swoich badaniach zauważa, iż trudno jest doszukać się definicji tego pojęcia, dlatego też

warto przyrzeć się temu, jak je charakteryzuje sama s. Faustyna. Ufać więc, to utożsamiać się całkowicie z wolą Bożą (por. Dz. 1574). W jej określeniu termin *ufać* występuje zasadniczo w dwóch funkcjach. Pierwsza z nich, w znaczeniu powierzenia siebie, wynika z wezwania i zachęty Boga, druga, najliczniej występująca w *Dzienniczku*, to jej osobiste zapewnienia i wyznania, iż „ufa” Bogu, działaniu łaski i mocy Jego miłosierdzia⁴⁸⁹.

W podejmowanych tutaj analizach istotne jest również przyjrzenie się heroicznosci św. Faustyny w jej postawie ufności (zob. Dz. 7, 758, 1310). Dlaczego? Właśnie z uwagi na kruchość bytu ludzkiego, czasową ograniczoność istnienia, a więc szanowania czasu, jaki jest jej dany, zdążenia w powierzonym jej ratowaniu dusz. Jak sama stwierdza, śmierć jest straszna, ale daje życie wieczne (por. Dz. 32, 423), dlatego też człowiek winien się przygotować, aby stanąć przed Bogiem z osobistą ufnością w miłosierdzie (por. Dz. 72, 1241, 291). Ufność, której brakuje człowiekowi pogrążonemu w grzechu (por. Dz. 72), nie wyłącza go jednak z udziału w miłosierdziu Boga, dostępnym dla każdego – „choćby grzechy dusz czarne były jak noc” (Dz. 378, 1059).

Św. Faustyna jest świadoma faktu, że otrzymuje od Jezusa „narzędzie” ufności, jakim jest modlitwa „koronki”, którą przekazał jej sam Jezus Chrystus” (Dz. 1541). Z odmawianiem tej modlitwy związana jest obietnica otrzymania miłosierdzia w godzinę śmierci, a więc uzyskania ratunku jeszcze przed faktem śmierci. Skuteczna moc tej modlitwy ma się stać dla człowieka przedmiotem zaufania, by móc przejść w spokoju ducha ten czas, w którym jeszcze może być „uratowana”. Ufność jednak, jak uczy nasza Święta, to również zaparcie się siebie, własnych oczekiwań, a zdanie się wyłącznie na wolę Boga. Czas życia ludzkiego, właśnie z uwagi na kruchość i ograniczoność czasową, ma się stać postawą zaufania miłosierdziu Bożemu, zrozumienia prawdy, którą Bóg przekazuje światu. Żeby w pełni zrozumieć, czym jest miłosierdzie – poucza ona – człowiek najpierw sam musi się w nim „zanurzyć”, a więc stać się „odbiciem” Boga przez miłosierdzie, odzwierciedlając Jego miłosierdzie w sobie (zob. Dz. 1745, 1747, 1749).

⁴⁸⁹ Zob. M. Chmielewski, *Ufność w Boże*, s. 6.

Dla autorki *Dzienniczka*, ufność oznacza całkowite zawierzenie Bogu, Jego mocy, aby z Nim i w Nim przezwyciężać wszystkie trudności, cierpienia, dla zbawienia zarówno siebie, jak i bliźnich (por. Dz. 72, 1318). Czyniąc z siebie „ofiarę za grzeszników” (zob. Dz. 135, 309, 384, 908), św. Faustyna tę ufność rozciąga w konsekwencji na cały świat i wszystkich ludzi (por. Dz. 206, 346, 355). Obdarzona dodatkowo łaską udziału w cierpieniu Jezusa, pokazuje światu, iż ma ono głęboki sens. „Cierpienie jest wielką łaską” – pisze (Dz. 57). Przez nie człowiek upodabnia się do Zbawiciela. Pragnie więc współczuć w cierpieniach bliźnich (por. Dz. 57), idąc za głosem: „z cierpień twoich – zapewnia ją Jezus Chrystus – będą korzystać inne dusze. Przeciągle cierpienie twoje da im światło i siłę do zgadzania się z wolą moją” (Dz. 67).

Jak wynika z lektury pism św. Faustyny Kowalskiej, cierpienia nie można rozumieć jako kary, zła fizycznego, ale jako specyficzną drogę do Boga (por. Dz. 46, 109) oraz upodobnienie się do Niego (por. Dz. 268, 324). Zrozumieć je więc można tylko z perspektywy tajemnicy Krzyża, męki Jezusa Chrystusa (por. Dz. 446). On sam tylko może nauczyć człowieka pokochać cierpienie, zrozumieć jego cel i sens (por. Dz. 1626; LT 211, 223). Cierpieć z miłości dla człowieka (por. Dz. 1643), to widzieć osobowe dobro w wieczności (por. Dz. 1184), rozumieć, że to co z pozoru jest przemijające i kruche, w istocie swej jest wieczne. Czas ziemskiego bytowania – przekonuje dalej – jest darem, bo dokąd człowiek żyje, ma możliwość uczenia się miłowania Boga oraz uwierzenia w miłosierną miłość (por. Dz. 1191). Dla człowieka wierzącego w Boże miłosierdzie, mówi Święta Faustyna, niczym są cierpienia tu, na ziemi, w porównaniu z radością, jaka czeka w niebie (por. Dz. 596). Cierpienie, tak jak i sama śmierć, może stać się radosnym wydarzeniem zakończenia etapu ziemskiej egzystencji. Ufność, do jakiej zaprasza św. Faustyna, to wiara, że Boskie życie jest już zawarte w ludzkiej duszy (por. Dz. 1393).

Świadomość konieczności faktu śmierci w znaczeniu końca życia w cie-

⁴⁹⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 443-444. Faktem jest to, że śmierć dotyka całego człowieka, a sam akt śmierci może być pojęty biernie lub czynnie. Dusza, tracąc ciało, nie traci

proceeds to the discovery of the sense of existence and the desire to reach the Absolute. It is worth pointing out here that the act of existence constituting a person as a person, together with the fact of death, is not interrupted, but transformed. Obviously, in this state of affairs we cannot continue to speak of a human person – there is no person as a nature, which allows him to exist and act as a person in his entire dynamic activity. Going further, if we take such a concept of death as „completion”, and not „interruption” of personal life, M.A. Krąpiec formulates the thesis that only the moment of death constitutes the final act of fulfillment of the human personality as to the sense of existing in the choice of the final decision to be with God. Fulfillment of the human personality in the sense of dynamic and psychological, connected with the event (fact) of death is therefore the final completion of all variable life processes⁴⁹¹.

2. Miłosierdzie – osobowe doświadczenie (*ad intra*) i wyzwanie społeczne (*ad extra*)

The term *miłosierdzie*, as we have already signaled, interpreted and explained in dependence on the approach to the meaning on various fields of reflection – cultural or scientific, is not a way to specify unambiguously (similarly, as with the word *miłość*). *Miłosierdzie* in the sense of moral virtue – purely human, disposes a person to understand suffering, to bring relief, to seek solutions to help, also through the prism of emotional connection in the recognition of the needs of those who suffer. Experiencing the suffering of others, a person sees in them somehow himself and realizes that what concerns his neighbors, it does not have to be foreign to him. It arises from the fear that suffering, or some other difficult situation will not touch him directly

of his inner being, and he does not lose contact with matter, being able in appropriate conditions to organize his body with matter.

⁴⁹¹ Por. Tenże, *Odzyskać świat realny*, s. 577-578. Krąpiec rozróżnia tu śmierć w sensie biernym – rozkładu organizmu ludzkiego dokonującego się poza świadomością i w sensie czynnym – pojętej jako realne przeżycie ludzkiego ducha, pozaczasowe, dokonane już autonomicznie w sferze ducha.

jego samego, wywołuje niejednokrotnie potrzebę wyjścia z pomocą. Z postawy biernej człowiek przechodzi do działania i tak rodzi się konkretny cel – niesienie pomocy. Tak rozumiane miłosierdzie, będące wynikiem silnej miłości, nazywane jest również *dobroczynnością* – pragnieniem dobra bliźniego, lub też uczynkami, zarówno co do ducha, jak i co do ciała. Ludzkie miłosierdzie ograniczone jest jednak czynnikami oraz motywami działań właściwymi naturze ludzkiej⁴⁹².

Miłosierdzie, jak zauważa A. Andrzejuk, analizując myśl św. Tomasza z Akwinu, jest formą miłości wyrażającą się w „zaradzaniu” złu bliźnich. Dostrzeżenie samego problemu istniejącego zła w drugim człowieku nie jest miłosierdziem – *caritas*, ani też odmianą przyjaźni, czyli wzajemnego okazywania sobie dobroci, lecz wyższą formą *dilectio* jako przyczyną miłości⁴⁹³. Tak rozumiane miłosierdzie wyraża się specyficzną służbą świadczenia miłości nie przez pryzmat samospelnienia lub innej formy szczęścia własnego, lecz z powodu dostrzeganego zła. Uporządkowanie znaczenia różnych jego postaci – jak dalej zauważa ten Autor – może służyć jako zasada etycznego chronienia relacji osobowych, z których „największa jest miłość”. Miłosierdzie, specyficzna odmiana miłości, której człowiek w pełni udźwignąć nie może, gdyż nie jest absolutem, jest służbą drugiemu człowiekowi (osobną gatunkowo miłością *dilectio*). Wynika ono z nadprzyrodzonej mocy Boga danej jako dar Jego miłości, stawiając przed człowiekiem określone zadanie otwartości na czyny miłości⁴⁹⁴.

W świetle tych uwag, wracając ponownie do mistycznego przesłania św. Faustyny Kowalskiej, podkreślmy jej świadectwo, według którego to Bóg jest „Miłością wiekiście i Miłosierdziem” (Dz. 278, 281). Dlatego też Bóg udziela jej światła poznania swoich przymiotów (por. Dz. 180), takich jak: świętość, sprawiedliwość, miłość i – właśnie miłosierdzie. Przymioty Boga wynikające z Jego świętości „rozlane” na każdą żyjącą duszę, łączą stworzenie

⁴⁹² Zob. L. Temperini, *Miłosierdzie*, [w:] *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. M. Michalczyk, Kraków–Warszawa 2006, s. 859.

⁴⁹³ Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, s. 241-242. „Akwinata rozpatruje miłość w porządku bardziej etycznym niż antropologicznym. *Dilectio* nazywa aktem miłości, zaś przyjaźń sprawnością lub cnotą nabytą” (tamże, s. 242). Por. STh II-II, q. 223, a. 1.

⁴⁹⁴ Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, s. 243.

ze Stwórcą. Bóg dał poznać św. Faustynie, że największym z nich jest miłość i miłosierdzie. Miłosierdzie jest więc czymś wyjątkowym, innym niż jakiegokolwiek ludzkie relacje. Jest motywem miłości Boga do każdego człowieka. Można zatem za siostrą Faustyną powiedzieć, że samo w sobie, miłosierdzie jest sposobem okazywania miłości Boga swojemu stworzeniu.

Nawiązując do przesłania polskiej Mistyczki zauważmy, że w tradycji chrześcijańskiej znajdujemy wiele modeli miłosierdzia. W czasach współczesnych określane jest ono w modelu personalistycznym, zwróconym szczególnie ku godności człowieka, a nie jak wcześniej, do potrzeb czysto egzystencjalnych. Wszystkie one łączą się z miłością we wzajemnych związkach międzyludzkich, których osią jest osobowa godność⁴⁹⁵. Jan Paweł II zwraca uwagę na „precyzyjny stosunek sprawiedliwości do tej miłości, która objawia się jako miłosierdzie”⁴⁹⁶, wskazując na rolę miłości, która, przekraczając miarę sprawiedliwości, staje się miłosierdziem. Człowiek bardzo często ocenia miłosierdzie zbyt zewnętrznym, uważając je za poniżenie uwłaczające godności ludzkiej pomiędzy tym, który je okazuje, a tym, który je odbiera. Miłosierdzie pojęte właściwie, opiera się na przeżyciu szczególnego dobra – wspólnej radości dawcy i biorcy. Doświadczenie miłosierdzia sprawia, iż człowiek zauważa siebie oraz własne czyny w całej prawdzie i pokorze. Miłosierdzie ma wewnętrzny kształt miłości, stając się drugim jej imieniem, sposobem walki ze złem, w które uwikłany jest człowiek⁴⁹⁷.

Rosnące wciąż egzystencjalne zagrożenia człowieka – rozdźwięki społeczne, ekonomiczne i militarne, sprawiają poczucie lęku o losy całej ludzkości. Rosnący stan nierówności między ludźmi wchodzi w niepojętą skrajność, gdzie przy tak szybkim rozwoju myśli technicznej, ekonomii, cywilizacji, przy jednoczesnym ogromnym bogactwie, są również ludzie pozbawieni środków do życia, żyjący w nędzy moralnej i egzystencjalnej. Taka radykalna niesprawiedliwość wskazuje na ogromne wady w systemach politycznych i ekonomicznych, skierowanych przeciw wolności człowieka⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Por. DM 7.

⁴⁹⁶ Tamże, 5.

⁴⁹⁷ Por. tamże, 7.

⁴⁹⁸ Por. tamże, 11; zob. Tenże, *List Apostolski Tertio Millenio Adveniente*, nr 12.

W związku z tym należy podkreślić, że miłosierdzie, będąc przejawem miłości Boga, w szerszym znaczeniu oznacza każde Boże działanie *ad extra*. Skierowane jest do całej ludzkiej społeczności znajdującej się w różnej kondycji społecznej i religijnej. Skierowane jest zarówno do wierzących, jak i niewierzących w Jego istnienie⁴⁹⁹, będąc dostępnym dla każdego, kto chce zaistnieć w Jego miłości miłosiernej. Oznacza to, że miłosierdzie prawdziwie chrześcijańskie nie przeradza się w odwet, ani nie zastępuje sprawiedliwości. Wręcz przeciwnie, domaga się i zobowiązuje do przestrzegania właściwie pojętej sprawiedliwości w imię miłości człowieka. Miłosierdzie domaga się zatem prawdy o nim, właściwego odczytania jego wewnętrznej głębi. Tylko właściwe jego rozumienie pomaga w odnalezieniu sensu życia w godności, pokoju i sprawiedliwości oraz w zwrocie do miłości Boga, od której człowiek we współczesnej kulturze się oddala⁵⁰⁰.

Przedmiotem miłosierdzia Bożego jest – jak zauważa Jan Paweł II – gotowość i moc przebaczenia człowiekowi w jego ludzkiej, grzesznej nędzy. Żaden grzech człowieka, żadna zdrada, ani nędza ludzka – jak podkreśla także sama św. Faustyna Kowalska – nie jest w stanie przewyższyć mocy miłosierdzia Bożego, które, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone i niewyczerpane (por. Dz. 1448)⁵⁰¹. Ograniczyć to miłosierdzie może sam człowiek przez trwanie w oporze, braku dobrej woli, braku gotowości otwarcia na nawrócenie, a zatem ponownego zwrócenia się ku Bogu. Bóg, który jest pełnią miłości, szczęściem samym w sobie, nie potrzebuje – jak podkreśla tę rzeczywistość siostra Faustyna (Dz. 1741) – szczęścia innych stworzeń, lecz właśnie z wielkiego, niezgłębionego miłosierdzia powołał do bytu cały rodzaj ludzki (por. Dz. 1743), obdarzając go naturą i łaską. Powołując do istnienia rodzaj ludzki, dał mu udział w swoim wiekuistym szczęściu i w swym życiu wewnętrznym, czyniąc to wszystko jedynie ze swego miłosierdzia (zob. Dz. 1741, 1743, 949, 85).

⁴⁹⁹ Por. DM 7.

⁵⁰⁰ Por. tamże, 15.

⁵⁰¹ Por. tamże.

Polska Święta zauważa przy tym, że tajemnica miłosierdzia Bożego ma odniesienie do każdego człowieka i do całego świata, w którym człowiek niejednokrotnie się gubi i nie umie, lub też nie jest w stanie Boga przeprosić (por. Dz. 1744). Tajemnica ta skierowana jest także *ad intra* – do wnętrza człowieka, aby ten jako przeobrażony duchowo, mógł zaistnieć *ad extra*, ogarniając wszystkich ludzi. Tak zatem, osoba siostry Faustyny Kowalskiej nierozzerwalnie łączy się z miłosierdziem Bożym, które – przypomnijmy – uważała zawsze za największy przymiot natury Boga (zob. Dz. 301, 163, 180, 301, 522, 835).

W zapiskach *Dzienniczka św. Faustyna* w sposób opisowy, prostym językiem mistyki, zostawiła odpowiedź na pytanie, jak należy rozumieć miłosierdzie i jakiego miłosierdzia oczekuje od człowieka Bóg. Wczytując się w wezwania „litanii” do miłosierdzia Bożego, którą napisała, możemy dostrzec, jak sama miłosierdzie rozumiała. Pisze, że w męce Jezusa, widząc całe morze miłosierdzia (por. Dz. 948), ogarnia ją lęk na myśl, „co będzie z grzesznikami, jeżeli nie skorzystają z męki Jezusa”. Pisze zatem tę modlitwę jako ratunek dla człowieka, wskazując na wielką wagę szczerzej ufności, z jaką ten ma się zwracać do Boga (por. Dz. 949).

Treść przywołanej tu litanii jest wyrazem bogactwa wnętrza św. Faustyny. Tym, co odkrywa jej wnętrze, jest doświadczenie i coraz głębsze rozumienie istoty miłosierdzia *ad intra*, które wynika z troski o człowieka nierozumiejącego wagi skutków własnych (niewłaściwych) wyborów. Aby więc wyjść z tą modlitwą do ludzi, jak też z wcześniej zaproponowaną światu „koronką”, kult miłosierdzia staje się jej życiową, fundamentalną postawą. Ma być – jak to sama określa – „prześiąknięta miłosierdziem” (Dz. 167, 767). Odczytuje tutaj oraz rozumie to, że jej serce ma się stać swoistym „kanałem”, przez który będzie płynąć miłosierdzie do innych ludzi (por. Dz. 163). Mając je „wyciśnięte na sercu i duszy jako pieczęć” (Dz. 1242), miłosierdzie staje się jej tożsamością. Ona sama jest nim cała na wzór Jezusa Chrystusa i tego też pragnie dla swoich bliźnich (por. Dz. 528).

Źródło pochodzenia miłosierdzia św. Faustyna wiąże ściśle z wnętrzem („głębokością”) Boga. Dlatego w swoich duchowych opisach często uży-

wa określenia „wyjście”, „wychodzenie” miłosierdzia z Jego „wnętrzości” (zob. np. Dz. 299, 420, 699, 1007, 1517). Żeby lepiej zrozumieć znaczenie stosowanego przez nią takiego określenia *miejsca* w Bogu, należy dodać, iż s. Faustyna sprowadza je do źródła wszystko, co istnieje (por. Dz. 699, 1553), pochodzi i jest zawarte we „wnętrzościach” Boga, a więc w Jego niezgłębionej Istocie (por. Dz. 1076). Słowem tym określa również własną głębię odczuwania i przekazywania Bożego miłosierdzia (por. Dz. 491) oraz wskazuje na uprzywilejowane *miejsce* spotkania z Bogiem (zob. Dz. 411, 478, 883). Doświadczając bardzo osobiście miłosierdzia, cała nim przepelniona, może już prosić o nie Boga z własnego wnętrza *ad extra* – dla ludzi. Dlatego, z właściwą sobie pokorą, pisze: „Jezu mój, naucz mnie otwierać wnętrzości miłosierdzia i miłości każdemu” człowiekowi (Dz. 755; por. 1007, 1486).

W tym obszarze refleksji podkreślić należy fakt, że osobiste doświadczenie miłosierdzia s. Faustyny przekłada się również na troskę o jej ojczyznę – Polskę. Św. Faustyna pisze: „gdy się modliłam za Polskę”, usłyszałam od Jezusa zapewnienie, że wywyższy On Polskę „w potędze i świętości. Z niej wyjdzie iskra, która przygotowuje świat na ostateczne Jego przyjście” (Dz. 1732). Sama ma zatem świadomość misji warunkującej wykonanie tej obietnicy, a jej ojczyzna ma być posłuszna Bożej woli w przyjęciu i szerzeniu miłosierdzia. W tym celu, wsłuchuje się w każde słowo Boga, aby przybliżyć człowiekowi ratunek płynący z Jego miłosierdzia. W tym dziele siebie samą nazywa „iskierką” (Dz. 507), pochłoniętą i żyjącą całkowicie w miłości Boga. Czerpie to doświadczenie z samego Jego źródła. Poprzez modlitwę uczy się nieść ulgę i pomoc innym ludziom. W modlitwie dojrzewa jej wnętrze – jak pisze – „z głębokości” (Dz. 835), by móc ostatecznie świadomie powiedzieć, że znalazła doskonały sposób uwielbiania miłosierdzia Bożego (por. Dz. 835). Tym doskonałym sposobem, jak już wielokrotnie była o tym mowa, jest jej ofiara cierpienia (por. Dz. 1645), która, stając się nieustającą modlitwą, przybiera w jej życiu różne formy ekspiacyjne. Zauważamy je już na początku zapisków (zob. np. Dz. 25, 252), chociaż wtedy nie rozumiała jeszcze w pełni tej formy swojej posługi i posłannictwa.

Stosowana przez św. Faustynę terminologia – „głębokość”, „wnętrza”, „iskierka”, pomimo prostoty, posiada głęboki sens antropologiczny. Wskazuje bowiem na rozwój w niej przymiotów poznania własnego wnętrza (aktów woli i intelektu) już w miłosierdziu samego Boga (zob. Dz. 836). On sam potwierdził tę prawdę, prosząc, aby przekazała ją całemu światu, mówiąc – „nie znajdzie ludzkość uspokojenia”, jeśli nie zwróci się z ufnością do miłosierdzia Bożego. Oznacza to, że Bóg dostrzega kondycję człowieka pogrążonego w lęku, w braku poczucia bezpieczeństwa własnego istnienia, nieszanowania godności osoby ludzkiej. Wie również, że człowiek sam nie radzi sobie z tym wszystkim, w co sam w słabości swej natury się zanurza. Ofiaruje więc światu ratunek – dar osoby siostry Faustyny, aby przez nią dać światu orędzie miłosierdzia. Posyłając ją do całej ludzkości (*ad extra*) z darem swego miłosierdzia jako pomoc, podkreśla, że Jego zamiarem nie jest kara, lecz ratunek dla „zbołałej ludzkości”, przytulenie – jak mówi św. Faustyna – do miłosiernego „Serca Boga”. Zatem, odpowiadając na polecenie Jezusa, aby mówić światu o miłosierdziu, bierze, jak pisze: „w ręce te dwa promienie, które wytrysły z miłosiernego Serca [...] – to jest krew i woda – i rozsiewa na całą kulę ziemską” (Dz. 836).

W tym kontekście należy tutaj ponownie – za s. F. Kowalską – zapytać o to, jak ta skromna, niewykształcona zakonnica, przy braku wszelkich środków, mając tylko wiarę i wolną wolę, ma tego dokonać i sprostać prośbie samego Boga, który, podkreślmy, porównuje ją do proroków Starego Testamentu? (zob. Dz. 836, 1588). Co odczuwa, gdy wiele razy słyszy wezwania do wypełnienia zadań danych jej przez Boga, zadań przerastających jej zdolności i ludzkie tylko możliwości?

Pierwszym z tych zadań było namalowanie obrazu Jezusa miłosiernego (por. Dz. 47) z podpisem „Jezu ufam Tobie”. Drugie wezwanie dotyczyło walki o zbawienie dusz przez zachęcanie do ufności w moc miłosierdzia Bożego w tym – jak zaznacza w *Dzienniczku* – i przyszłym życiu (por. Dz. 1452, 699). Trzecim zadaniem było natomiast to, aby się stała „sekretarką” i „apostołką” Jego miłosierdzia (Dz. 1160). Jezus, czyniąc z siostry Faustyny „sekretarkę” swego miłosierdzia, powiedział do niej wprost, iż nie tylko obowiązuje ją pisa-

nie i głoszenie miłosierdzia, ale przede wszystkim ma wypraszać łaski ludziom, aby to oni wielbili ten Jego przymiot (por. Dz. 1160). Wszystkie te wezwania *ad extra* wypraszające miłosierdzie dla siebie i świata (por. Dz. 435; LT 261), już na wstępie uświadamiają, że ich wykonanie znajduje się poza jej zasięgiem. Dlatego swoją własną postawą ma uzdalniać innych do podjęcia pracy nad swoim uświęcaniem, tak jak czyni to ona.

Istotne przy tym jest to, że mając świadomość swojej niedoskonałości, sama stwierdza, że nie jest zdolna do spełnienia Bożych poleceń (zob. Dz. 435, 437), ponieważ nie tylko nie potrafi malować i nie zna się na tym, ale również nie potrafi poprawnie pisać. Trudności te wynikają z braku nie tylko wiedzy na temat podstawowej składni i pisowni (zob. Dz. 839), ale także z braku podstawowego narzędzia do zapisywania tego wszystkiego, co Jezus jej nakazuje – „pióra dobrego nie mam” – wyznaje (Dz. 839). Przeszkodę też stanowi fakt, iż pisze w ukryciu, w tajemnicy przed ludźmi. Dlatego często musi przerywać pisanie i wracać do niego dopiero po jakimś czasie. Przy tym wszystkim jednak pokusa, aby odsunąć się od tych wszystkich zadań i natchnień, wzmaga w niej wewnętrzną walkę (por. Dz. 52, 53, 54). Przynaglająca odpowiedź przychodzi od samego Boga, który mówi do niej, że rozliczy ją w dzień sądu (por. Dz. 52) oraz od jej spowiednika, o. Andrasza, który udziela jej stosownych rad (por. Dz. 55, 444).

Św. Faustyna zaczyna rozumieć, że na próżno się broni, wymawiając się swoją nieudolnością, trudnościami i brakiem zdolności (zob. Dz. 435, 436, 444). Zadziwia ją, że Bóg, nie zwracając uwagi na jej argumenty, udzielił jej światła poznania tego, jak ważne są te wezwania dla Niego i dla ludzkości (por. Dz. 437, 443). Znamienne są tutaj Jego słowa: „maluj obraz w duszy swojej” (Dz. 49), ponieważ On sam tam przebywa. A zatem, owo pierwsze zadanie musi się dokonać w pokonaniu trudności *ad intra*, w niej samej, w wierze i ufności co do tego, iż to sam Bóg działa, a ona ma być posłuszna Jemu oraz spowiednikowi, który pomoże jej spełnić Boską wolę (por. Dz. 54).

Wiara i ufność pomaga jej zatem w pokornym zauważeniu tego duchowego faktu, że to sam Bóg przemawia do ludzkich wnętrz, a jej słowa są tu w istocie bez znaczenia. Właśnie przez wiarę, pokorę i miłość zrodziło się

w niej osobowe doświadczenie *ad intra* miłości do Boga, która w niej wszystko pokona i pomoże wytrwać w każdej ciężkiej próbie. Zadanie, jakie dla niej przeznaczył Bóg, to zdobywanie dla Niego dusz, które swoją własną modlitwą i ofiarą ma zachęcać do ufności w Boże miłosierdzie. Zadanie to łączy się ściśle z poleceniem namalowania obrazu Jezusa Miłosiernego, który ma być czczony na całym świecie (por. Dz. 47-48; zob. 1690). Droga, jaką przeszła s. Faustyna do tej niezwykłej misji *ad extra*, dla świata, rozpoczęła się właśnie od wypełniania polecenia Jezusa spisania tego wszystkiego, co dane jej było poznać o Bożym miłosierdziu i jego duchowym znaczeniu (por. Dz. 1693).

Z analizy pism św. Faustyny Kowalskiej wynika, że Bóg mówi o swoim własnym miłosierdziu oraz o tym, że wszystkie Jego dzieła są „ukoronowane miłosierdziem” (Dz. 300, 301). Jej osobowe *ad intra*, właściwe odczytanie miłosierdzia, można dostrzec w jej czynach. W jednym z nich, np. kiedy podaje szklanekę wody osobie, od której doznała wiele przykrości (zob. Dz. 1695), nie czyni jej wymówek, jak zrobiłaby dawniej, lecz już głębiej rozumie samą istotę czynu miłosierdzia (por. Dz. 66). Bóg nazywa ją w tym momencie prawdziwą Jego „córka” (por. Dz. 1695; zob. 167, 699, 1145, 1597). Tak więc czyni miłosierdzia w życiu s. Faustyny to po prostu ludzkie spojrzenie na drugiego człowieka będącego w potrzebie przez pryzmat godności danej mu od Boga. W istocie przekonuje się, że nie chodzi tu o samą tylko jałmużnę, lecz usłużenie swoją osobą tak, jakby to czyniła samemu Bogu (por. Dz. 1377).

Jej dojrzała, wewnętrzna głębia widzenia potrzeb drugiego człowieka i godnego traktowania (zob. Dz. 1587, 1528) sprawia, że cała – jak wyznaje – pragnęła przemienić się w miłosierdzie (por. Dz. 163), by w ten sposób Boże miłosierdzie przeszło przez jej serce i duszę do bliźnich. Pomóc miały jej w tym „ćwiczenia ogólne” (Dz. 163), w których, aby uwielbić niezgłębione miłosierdzie Boże, stanowiące „największy przymiot Boga” (Dz. 163), prosi, aby jej oczy, słuch, język, ręce, nogi i serce były miłosierne, aby tak przemieniona, cała będąc miłosierdziem, odczuwała bliźnich we wszystkich ich cierpieniach i mogła usłużyć nawet tym, o których wie, że będą nadużywać jej dobroci. Zostawiając te wskazówki, w jaki sposób rozumie miłosierdzie, daje ponadczasową

odpowiedź, że jest to wartość wspólna, dostępna wszystkim ludziom, a przez to nieodzowna, zarówno dla osoby czyniącej dobro, jak i bliźniemu będącemu w konkretnej, egzystencjalnej potrzebie (por. 302).

Wspomniane ćwiczenia, które można rozumieć jako praktyki miłosierdzia, mogą zaistnieć w człowieku w „trzech stopniach miłosierdzia” – jak je określa sama s. Faustyna – dodając, że sam Jezus nakazał jej się w nich ćwiczyć. Są nimi: 1) czyn miłosierny, 2) słowo miłosierne, kiedy niemożliwy jest czyn oraz 3) modlitwa (por. Dz. 163, 742). W tych „trzech stopniach” wypływających z miłości człowieka ku Bogu zawiera się pełnia miłosierdzia (por. Dz. 742). W praktyce oznaczało to dla s. Kowalskiej przemianę całej siebie w miłość (por. Dz. 726), aby mogła nieść czyny miłosierdzia, z jakimi pospieszy ku bliźnim, bez względu na czas i osobę (por. Dz. 89, 632).

Otrzymane wskazówki stanowią nie tylko styl jej życia, sposób praktykowania miłosierdzia, lecz również jej odpowiedź *ad extra*, dla świata w powinności odpowiedzi na potrzeby innych ludzi. Potrzeby to również wymóg, styl życia w bardzo szeroko rozumianym zakresie – doczesnym i wiecznym, dla siebie i świata (zob. Dz. 435, 178, 1182). Siostra Faustyna świadoma, że jeżeli ma wypełnić dar miłosierdzia Bożego powierzonego jej dla świata, to ona pierwsza ma być wzorem i przykładem czynienia miłosierdzia bliźnim (por. Dz. 742). Swoim przykładem całkowitego zaufania miłosierdziu Bożemu, niesie tę ufność tym, którym jej brak. Wskazując na czyny miłosierdzia uczy także przekonania oraz zaufania w ich skuteczność. Swoją czyn miłości miłosiernej posuwa tak daleko, iż ofiaruje się cała w uniezeniu jako „ofiara” za grzeszników dla wypraszania łaski miłosierdzia i ratowania dusz od „unicestwienia” (zob. Dz. 504, 505, 507).

Św. Faustyna zatem sama żyje miłosierdziem, promieniuje nim, wypełnia je oraz głosi światu⁵⁰². Ujmuje je zatem bardzo personalistycznie⁵⁰³. Wiąże się ono ściśle z miłosierdziem Osoby Boga, aby przez Jego moc i wskazówki, przez dobre słowo, czyn oraz modlitwę okazywać bliźnim pomoc w ich trudach,

⁵⁰² Sam Jezus nakazał s. Faustynie, aby zawsze patrzyła w miłosierne serce Jego i odbijała Jego litość we własnym swoim sercu oraz czynie: „abyś ty, która głosisz światu miłosierdzie moje sama nim płonęła” (Dz. 1688).

⁵⁰³ Por. M.E. Siepak, *Postawa miłosierdzia* [w:] www.faustyna.pl, strona ZBMP, (2012.07.14).

a konającym przyjść z pomocą ratowania ich dusz (zob. Dz. 745, 1211, 1682, 1684, 1690). Zdaje sobie przy tym w pełni sprawę z faktu, iż to nie ona, lecz sam Bóg czyni miłosierdzie: „miłosierdzie jest Jego czynem” (Dz. 651). Stając się sama „narzędziem” miłosiernego Boga, wypełnia wnikliwie zadania jej powierzone. Jej czyny zatem były dla niej miarą miłości ku Bogu i ku bliźnim, niosąc im miłosierdzie – jak je nazywa – „kwiatem miłości” (Dz. 651; por. 949), lub „czynem miłości” (Dz. 651). Świadoma własnej słabości, prosi Boga, aby uczynił jej serce tak wielkim, aby mogło pomieścić „potrzeby wszystkich dusz żyjących na całej kuli ziemskiej” (Dz. 692).

Konkretne czyny miłosierdzia, które są odpowiedzią dawaną Bogu za okazane przez Niego miłosierdzie, stanowią dla siostry Faustyny dobrowolny dar światu z siebie samej. Jest to dla niej zawsze osobowe spotkanie dawcy niosącego dobro miłosierdzia z jego biorcą. Dawcą pierwszym jest zawsze sam Bóg. Stanowi On niewyczerpane i niezgłębione źródło miłosierdzia. Jest ono nigdy niezgłębione, jak niezgłębiony jest sam Dawca (por. Dz. 692). To właśnie powód, dla którego żadnym słowem ani czynem, żadną rzeczywistością człowiek nie jest w stanie wyrazić tego, czym jest miłosierdzie Boże (por. tamże). Nie można go ani zgłębić ani zdefiniować. Można go doświadczyć ze źródła samego Boga. Wynika stąd, że miłosierdzie, którego źródło, motyw i wzór tkwi w Nim, zakłada ścisłą, osobową relację dawcy do biorcy oraz biorcy do dawcy. Św. Faustyna określa ten fakt bardzo czytelnie, jasno mówiąc, iż Bóg postępuje z człowiekiem tak, jak człowiek postępuje z bliźnimi (por. Dz. 692).

Rzeczony powyżej praktyki miłosierdzia nie mają ograniczać się do ekspiacji za wyrządzone niewierności i niegodziwości życia, czy też obwinianie siebie i innych. Istotą apostołstwa miłosierdzia jest – poucza św. Faustyna – zbawienie człowieka, który z faktem stworzenia został wprowadzony w krąg Bożej miłości. Doświadczając miłosierdzia, czerpiąc siłę ze zbawczego działania odkupienia, winien on niejako przez osobiste doświadczenia miłosierdzia od Boga i ludzi, przekazywać to doświadczenie innym⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴ Zob. M. Krocak, *W promieniach miłosierdzia*, [w:] www.faustyna.pl, strona ZBMP (2012.07.14). W tradycji Kościoła istnieją katalogi podstawowych uczynków miłosierdzia

Polska Mistyczka dodaje także to, że fakt miłości Boga do człowieka odsłania swoistą *niemoc* Bożego miłosierdzia, tzn. niemożliwość zaistnienia w życiu człowieka w przypadku, gdy ten ostatni nim gardzi, świadomie i dobrowolnie je odrzucając (por. Dz. 1447, 1486, 1032). Miłość Boża jest „kwiatem” – jak mówi s. Faustyna – a miłosierdzie jej owocem (por. Dz. 949). Człowiek, przez akt stwórczy, zaistniał w miłości Boga i do tej miłości jest uzdolniony. Świadczy o tym jej osobowe doświadczenie miłosierdzia *ad intra* i *ad extra*, które można odczytać już w samych tytułach, jakimi opatrzyła I i II zeszyt *Dzienniczka*. Pierwszy zeszyt zatytułowała – *Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Skoncentrowała się w nim na przemianie własnego wnętrza, wyrzeczenia woli i zaufania Bogu. W drugim zeszycie – *Miłosierdzie Pańskie wyśpiewywać na wieki będą* otworzyła się na bliźniego i na cały świat. Tak więc „kwiat” miłości *ad intra* z części pierwszej wydaje „owoc” w części drugiej, *ad extra* – dla świata. Ogarniając sercem cały świat w łączności z Chrystusem miłosiernym (por. Dz. 743, 745) przez modlitwę i ofiarę, bronią, jaką jest miłosierdzie, spełnia siebie samą w woli Boga (por. Dz. 476), nawet wtedy, gdy za jej szczerą miłość ludzie odpłacają niewdzięcznością (por. Dz. 746). Zaczynając, z przyzwolenia Jezusa, jako „sekretarka” miłosierdzia (por. Dz. 965; zob. 1275, 1605, 1683), rzetelne spisywanie oraz wyjaśnianie, czym ono dla człowieka jest, staje się jego „szafarką” i „apostołką” w tym celu, aby o nim mówić i głosić je (zob. Dz. 570, 965, 1275, 1605, 1693), gdyż – jak sama dodaje – nic ją z tego zadania zwolnić nie może (por. Dz. 998).

Znamienne w tym kontekście jest wyznanie polskiej Świętej, za pomocą którego można też sprecyzować jej osobowe doświadczenie miłosierdzia: „trzeba wprawdzie Tobą żyć, aby Cię w innych poznać” (Dz. 503), „wszystko się zaczyna z miłosierdzia Twego i na miłosierdziu Twoim się kończy” (Dz. 1505). Oznacza to, że miłosierdzie jest – według niej – cudem przygotowanym dla człowieka, który z wiarą i ufnością przystępuje do sakramentu pokuty, a mó-

wobec potrzeb ciała i duszy. Zgodnie ze wskazaniem św. Faustyny, nauczycielem tych postaw jest sam Jezus Chrystus, którego można kontemplować w obrazie „Jezu ufam Tobie” i czerpać z ufnością Jego miłosierdzie (zob. Dz. 1074).

wiąc słowami Jezusa zapisanymi w *Dzienniczku* – przystępuje do „trybunału miłosierdzia” (Dz. 1448).

3. Personalny charakter eschatologii doznań mistycznych

Tajemnica mistycznego zjednoczenia ludzkiej duszy z Bogiem dokonująca się w głębi istoty człowieka (traktował o tym rozdział czwarty niniejszej pracy) sprawia, że dusza znajduje się w najintymniejszym *miejscu* relacji ze Stwórcą. Dzięki swym naturalnym władzom, dusza w swej istocie *wchłania się* poniekąd w byt Boga, wychodząc z własnej głębi na spotkanie świata dotąd nieznanego⁵⁰⁵. Relacyjny wymiar rzeczywistości, w jakiej się znajduje, stwarza w niej – w integralnie pojmowanej osobie człowieka – również relację wolności wyboru w perspektywie śmierci. Przyjmując zatem rzeczywistość dopełnienia ziemskiego bytowania, pragnie przyjąć, a więc przygotować się na wydarzenie ostatecznego spotkania z Bogiem.

Eschatologia (z gr. *ta eschata* – „rzeczy ostatnie”), której przedmiotem są osobowe wydarzenia czekające zarówno żyjących, jak i zmarłych, nie dające się zamknąć w ramach czasu ani w żadnych obrazach jest tutaj terminem kluczowym. Rozróżnia się eschatologię indywidualną, wskazującą na ostateczny los człowieka oraz powszechną, obejmującą los ludzkości i całego kosmosu. Pierwsze skojarzenie, jakie nasuwa się wraz z wydarzeniami eschatologicznymi prowadzi do prawdy ścisłego powiązania z przeszłością, w świadomości zmierzania ku temu, co ostateczne⁵⁰⁶. Jak zatem można odczytać to nowe rozumienie bytowania człowieka na progu ogarniającego dwa wydarzenia – życia oraz przejścia do życia? W aspekcie doznań mistycznych, a więc przygotowania się na to doniosłe wydarzenie, nie jest ono jakimś tajemniczym, mrocznym *fatum*, lecz zwieńczeniem pragnienia osobowo-osobowego spotkania z Bogiem.

⁵⁰⁵ Por. E. Stein, *Światłość*, t. II, s. 151-153.

⁵⁰⁶ J. Lanckowski, *Eschatologia*, [w:] P. Dinzelbacher, *Leksykon mistyki*, s. 74.

Rozwojowi życia duchowego człowieka towarzyszą dwa ideały. Jednym z nich jest osiągnięcie miłosnego zjednoczenia z Bogiem jeszcze w czasie ziemskiego życia, drugim zaś – osiągnięcie szczęścia wiecznego w perspektywie wieczności. W miarę upływu czasu ziemskiej egzystencji, powiększa się bogactwo duchowe, w którym pojawia się moment rozbudzonej tęsknoty dopełnienia końca bytu ziemskiego, aby już bez ograniczeń ontycznej struktury ziemskiej zaistnieć w wymiarze duchowym. Taka ewentualność staje się wręcz bardzo realna – mistyk *trawiony* ogniem miłości, już w bycie ziemskim kosztuje przedsmaku życia wiecznego. Człowiek jako istota powołana do życia w przestrzeni duchowej jest przygotowany do opanowania siebie tak głęboko, jak to tylko możliwe. Z tej perspektywy dopiero odnajduje swoje właściwe miejsce w świecie oraz cel istnienia, lecz w ziemskim życiu nie ma możliwości pełnego przeniknięcia swego wnętrza⁵⁰⁷. Jak już wcześniej zostało wspomniane, w procesie zbliżania się do Boga osoba ludzka, pociągnięta przez Niego, jednoczy się w głębi swojego wnętrza i dotarłszy tam, już niczego bardziej nie pragnie, jak tylko zerwania tej ostatniej *zastony*, która oddziela świat życia ziemskiego od wiecznego trwania w niewyobrażalnej rzeczywistości nieba. Św. Jan od Krzyża określa to nowe życie zrodzone ze „śmierci” własnego „ja”, mianem „żywego płomienia miłości”⁵⁰⁸, który jest nagrodą za wytrwanie w długiej drodze nocy i krzyża.

W opisach swojego *Dzienniczka* św. Faustyna Kowalska przekazuje obrazy wydarzeń eschatologicznych, takich jak: „śmierć”, „sąd Boży”, „niebo”, „czyściec”, „piekło”. Przekazuje też bogactwo wypowiedzi świadczących o tym, że całe swoje życie przeżywała *de facto* w wymiarze eschatologicznym. Myśli, pragnienia i tęsknoty odnosiła do wartości nieprzemijających, które mogą się wypełnić jedynie w Bogu. Przez poznanie miłości płynącej wprost od Niego, tak do niej, jak i do każdego człowieka, pragnęła tą miłością płonąć

⁵⁰⁷ Por. E. Stein, *Światłość w ciemności*, t. II, s. 158-159.

⁵⁰⁸ Por. tamże, s. 186-187. Tym żywym płomieniem miłości jest Osoba Ducha Świętego, w którym dusza czuje, „jak strumienie wody żywej płyną z jej wnętrza”. Dusza staje się Jego mocą przemieniona w Boga (ŻPM 1, 2-6). Przemiana jest stała, habitualna – dusza płonie nieustannym ogniem miłości. Por. ŻPM (prolog) 1nn.

do końca. Dlatego bardzo często w mówi o pragnieniu zapalenia w niej ognia miłości, który wypełniając jej serce, pozwoli jej całe „zapłonąć” dla Boga (por. Dz. 371).

Odczucie, a tym bardziej zakomunikowanie tego niepojętego ognia miłości oraz szczęścia z nim związanego, czyli dojścia do apogeum ludzkich możliwości, nie byłoby możliwe do przeżycia w warunkach ziemskiej egzystencji bez pomocy łaski Boga (por. Dz. 439). Mistyczka Faustyna określa ten stan jako uczucie oderwania duszy od ciała (zob. Dz. 439, 1056), czując się „porwaną przez Wszechmocnego jak pyłek w przestworza nieznane”. W tym świetle dzień śmierci staje się dniem upragnionym (Dz. 696). Święta pragnie cierpieć i konać w tęsknocie za Nim (Dz. 856). Ogień ten, który sprawia w niej pragnienie oglądania już na wieki Boga, nazywa zarem wieczystej miłości (por. Dz. 1230, 1304, 1776). Dalej mówi: „życie jest śmiercią ustawiczną, bolesną i straszną, a zarazem jest głębią prawdziwego życia i szczęścia niepojętego” (Dz. 856, 860) Tym, czym będzie żyć w wieczności, pragnie żyć już teraz (por. Dz. 887). Pomimo młodego wieku, pragnęła wydarzenia przejścia do życia w wieczności. Oczekiwała zatem na tę chwilę z tęsknotą spotkania z Bogiem. Pisała: „o śmierci, posłańcu Boży, kiedy mi zwiastujesz tę upragnioną chwilę, przez którą się zjednoczę na wieki z Bogiem moim?” (Dz. 1573).

A zatem, rzeczony powyżej „ogień miłości” jest tym ostatecznym momentem, w którym dusza, niczym „żywa pochodnia”, z ogromną tęsknotą upatruje uwolnienia jej ze śmiertelnej, ontycznej struktury. Znajdując się jakby na progu szczęścia, czuje siłę życia wiecznego w Bogu. Dostrzega też nędzę życia doczesnego i prosi o dopełnienie zjednoczenia i zamieszkania w królestwie Boga⁵⁰⁹. Ogromna tęsknota przenika ten stan człowieka tak mocno, że – jak zapewnia św. Faustyna – zdziwienie bierze, że w tym momencie sama dusza nie odłączy się od ciała, spiesząc na spotkanie z Bogiem (por. Dz. 807). Tęsknota ta jest tak wielka, że wręcz cała moc duszy „rwie się” do Boga. Jest to ostateczny

⁵⁰⁹ Por. tamże, s. 191. 199. Por. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 711. W życiu wiecznym poznanie duszy „będzie najgłębsze, a jej miłość niezmierna. Tam bowiem da jej Bóg zdolność i siłę do jednego i do drugiego, doskonaląc jej rozum swoją mądrością, a jej wolę swoją miłością” (PD 39,14).

akt zjednoczenia w miłości, usunięcia zasłony oddzielającej duszę od widzenia Boga „twarzą w twarz” (por. Dz. 807, 841, 1479).

Dodajmy, że w przywołanym tutaj kontekście Jan Paweł II w encyklice *o Bożym Miłosierdziu*, w odniesieniu do Stwórcy, który sam jest Miłością miłosierną, odsłania sens miłosierdzia jako znaku eschatologicznego zwycięstwa miłości nad grzechem i śmiercią człowieka w jego ziemskiej egzystencji⁵¹⁰. Takim ratunkiem, uwierzeniem na nowo w sens miłości, jest ufność w Boże miłosierdzie, które stanowi skuteczne remedium na bolączki współczesnego, zagubionego człowieka. Światłem są tu słowa Chrystusa, które wskazują na miłość i czyny człowieka, które świadczyć będą o nim w godzinie prawdy przejścia z ziemskiego życia. Cała wiara i nadzieja człowieka winna być skoncentrowana na miłości miłosiernej Boga, miłości potężniejszej od śmierci (por. Dz. 379). Zatem – w kontekście myśli św. Faustyny Kowalskiej – należałoby spojrzeć na eschatologię nie z perspektywy końca istnienia, ale w horyzoncie nowego spojrzenia na egzystencję człowieka przez sens nowego doświadczenia drogi, w którą wyrusza⁵¹¹. Chwila, w której człowiek kończy ziemskie bytowanie, to czas, jak pisze Mistyczka, „przejścia do życia prawdziwego” (Dz. 321).

Siostra Faustyna Kowalska przy tej porcji refleksji stwierdza, że miłość znosi wszystko, przetrwa nawet śmierć (por. Dz. 46), „a nic tej miłości położyć tamy nie może, ani śmierć ani miecz” (Dz. 340). Czując się już „całkowicie przeistoczona przez miłość Bożą” pragnie, aby nie tylko ona (jako podmiot doznań), ale również jej czynności (osobowe akty) były przebóstwione (por. Dz. 1371). Pragnie więc, aby to, co czyni teraz, a zatem wszystkie jej wysiłki w dziele miłosierdzia, miały wymiar wieczny (por. Dz. 1371; zob. 1486, 1466), a więc przekroczyły temporalne ramy, znane człowiekowi z perspektywy postrzegania jego doczesności. Ludzka dusza zatem, znajdując się w tak niezwyklej rzeczywistości „serca przepełnionego żarem miłości” (Dz. 1304) jest w takim stanie, iż nic już nie może jej dać szczęścia na ziemi i „mimo

⁵¹⁰ Zob. DM 8.

⁵¹¹ Analizę „śmierci jako osobowego spełniania egzystencji” – na przykładzie ustaleń J.B. Lotza – przeprowadza K. Wolsza w swej pracy: *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości. Historyczno-systematyczne studium filozofii Johannesa B. Lotza*, Opole 2007, s. 254-260.

wszystkich łask ustawicznie tęskni za wieczystym połączeniem się ze swoim Bogiem” (Dz. 1303). A zatem, pragnie już tylko jednego: „wyzwolić się z cielesnych więzów” (Dz. 1304).

Personalny charakter eschatologii doznań mistycznych u siostry Faustyny wiąże się ściśle z jej przeżywaniem relacji życia doczesnego w drodze do wieczności, właśnie w perspektywie miłosierdzia Bożego. Wydaje się zatem, że punktem kulminacyjnym tej zależności przenikającej się mimo skończoności bytowania ziemskiego, jest jej pierwszy zapis w *Dzienniczku* dotyczący łask płynących z obrazu Jezusa Miłosiernego (por. Dz. 1). W ostatnich zaś zapiskach św. Faustyna również nawiązuje do mocy miłosierdzia płynącej z Serca Jezusa (por. Dz. 1803). Moc pierwszego spotkania, dająca jej ufność, jasne widzenie i poznanie Boga, w którym jest wszystko „małe” w porównaniu do wielkości Jego miłosierdzia, kończy w ostatnim, szóstym zeszycie stwierdzeniem – „widzę to jasno” (tamże).

Siostra Faustyna Kowalska miała tę świadomość przyszłego posłannictwa, które – podjęte na ziemi, będzie kontynuowała w wieczności. Misja powierzona jej przez Boga za życia, na dobre zacznie się po śmierci (por. Dz. 281). Jej pewność, iż Osoba Boga jest Miłością i Miłosierdziem, prowadzi ją do prawdy, że każdy człowiek-osoba, dopóki żyje, o ile tylko nie będzie „stawiać oporu działaniu Bożemu” (Dz. 283), może stać się świętym. Nazwana przez Jezusa „wybranką” (Dz. 400, por. 824, 969) na całą wieczność, widząc jeszcze za życia miejsce przeznaczone dla niej w niebie (por. Dz. 683), jak też uczestnicząc już w wewnętrznym poznaniu Boga w Jego świętości (zob. Dz. 1048, 1049), wie, że to wszystko, co dane jej było doświadczyć, będzie trwać wiecznie (zob. Dz. 697, 1427, 1489, 1743).

Życie św. Faustyny nie kończy się zatem – sama wyraża takie przekonanie – z momentem biologicznej śmierci. Rozpocznie się bowiem nowy etap, w nowym wymiarze i w innym sposobie działania. Dlatego w liście do bł. ks. M. Sopocki⁵¹² pisze, że właśnie „miłość przetnie pasmo jej doczesne-

⁵¹² *List do ks. Michała Sopoćko*, Kraków, 20 września 1936 r. [w:] *Listy*, s. 52-54. Św. Faustyna prosi ks. M. Sopoćko, aby zmienił intencję modlitwy i nie modlił się o jej wyzdrowienie,

go życia” (LT 68), bo miłość nie kończy się ze śmiercią, lecz z tym momentem przejdzie do „pałaców Oblubieńca swego” (LT 70). Przejście do nowego życia zacznie jej nowe życie rozpoczęte na ziemi, więc teraz – jak pisze – jest „spokojna i swobodna jak królowa” (LT 72), zupełnie zdana na wolę Bożą.

Bóg zatem, udzielając się na nowy sposób człowiekowi w perspektywie powrotu do swojego źródła istnienia, wskazuje też drogę i sens. Dwóch rzeczy człowiek nie może ani przeżyć na nowo, ani też odtworzyć w swojej świadomości – narodzin i śmierci. Nie mając zatem możliwości poznawczych przeżycia własnej śmierci⁵¹³, może stale przeżywać procesy życiowe, zarówno w wymiarze ciała, jak i ducha. Może również przeżyć proces umierania, który opisuje św. Faustyna jako własne przeżycie „cierpienia przedśmiertelnego”, „skosztowanie” cierpień śmierci (Dz. 321). Jest to, jak widać, specyficzna mistyka doznawania cierpienia oraz misja eschatologicznego przesłania miłości człowieka.

W chwilach cierpienia („duszenia” – jak opisuje dalej), pomimo ufności, przychodzi również lęk i nawet spowiedź staje się bardzo trudna. W takich właśnie momentach, zauważa jak ważny jest ten sakrament, którego – jak poucza Święta – nie należy odkładać na „ostatnią godzinę” (Dz. 321). W procesie umierania s. Faustyna widzi ciężką walkę dokonującą się w człowieku: lęk konania, boleść, całą gorycz (por. Dz. 835). Jest świadoma, jak ważna staje się wtedy modlitwa, która stanowi dla umierającego pomoc. Dusza, przygotowana na spotkanie z Bogiem, wręcz oczekuje na śmierć. Ostatni dzień życia ziemskiego,

lecz o „godzinę śmierci szczęśliwej [...]”. Por. tamże, *List* z dn. 12 października 1936 r. Czyż Ojciec nie wie – pyta tu – jak gorąco pragnę się z Bogiem połączyć i czemuż mnie wstrzymuje modlitwą swoją” (LT 80). W liście tym pisze także o odczuwanych w każdy piątek gwałtownych cierpieniach pięciu ran Jezusa w swoim ciele, przeżywając w ten sposób Jego Mekę (por. tamże, s. 57).

⁵¹³ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 434. M.A. Krąpiec przytacza również hipotezę K. Rahnera ukazującą szersze wchodzenie ducha w świat materii, tłumacząc tym „specjalny status człowieka jako bytu psychosomatycznego”. Zatem, duch ludzki kształtując sobie ciało w łonie matki we współdziałaniu rodziców, dochodzi do „obiektywnego poznania materii w stanie załączkowym i tenże sam duch ostatecznie dochodząc do pełni samoświadomości w momencie śmierci, zwiąże się z samym sednem racjonalnie układającej się materii”, nadając tym ostateczne osobowe oblicze (zob. tamże, s. 456). Zob. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958, s. 17-23.

to dla niej dzień upragniony – w nim dokona się pełnia miłości (por. Dz. 825, zob. Dz. 343, 835, 1795). Przeżywanie styku progu życia z wiecznością, daje jej jeszcze jedną perspektywę przekazania ludziom tego, jak ważne jest rozumienie kresu życia. Pyta przy tej okazji, czy możliwe jest doznawanie pokoju ducha, aby móc „śmierci śmiało spojrzeć w oczy” (Dz. 697). Siostra Faustyna odpowiada twierdząco – nawet wtedy, gdy w naturalnym odruchu ludzkiej niepewności ogarnia człowieka lęk, winien zwrócić się z ufnością do miłosierdzia Bożego, ponieważ – jak przekonuje – nic stać się nie może bez zezwolenia Boga (por. Dz. 697, 1036). Siłą jest również miłość, jaką człowiek za życia miał wobec Boga. To właśnie miłość odnajduje drogę powrotu i pokonuje lęk (por. Dz. 1022; zob. 1023, 1029). Wskazana tu postawa zaufania wiąże się z mocą modlitwy (por. Dz. 880, 1035) oraz wiarą w moc sakramentów. Dlatego też św. Faustyna podkreśla szczególne znaczenie przyjmowania przez chorych i cierpiących Komunii Świętej (zob. Dz. 876, 878, 1037).

Relacjonowane przez polską Mistyczkę przedśmiertne cierpienia, choć ciężkie i, zdawałoby się, nie do przeżycia (por. Dz. 696), mogą być zapowiedzią jeszcze cięższych cierpień śmiertelnych. Św. Faustyna przekazuje zatem dosłownie wymiar eschatologiczny mistycznego doświadczenia wizji cierpień, jakie dusze, które odrzuciły Boga i Jego miłosierdzie, doznają po śmierci. Pierwszym przekazem, a zarazem wydarzeniem złączonym nierozłącznie z chwilą zaistnienia śmierci, a więc przejścia do wieczności, jest spotkanie z Bogiem, czyli stawienie się duszy na sądzie Bożym (por. Dz. 36). Dusza zobaczy siebie „oczami” Boga, czyli „tak jak Bóg na nią patrzy” i ujrzy jasno wszystko to, co się Bogu w niej nie podoba (por. Dz. 36). Każdy czyn, każde słowo wypowiedziane za życia, będzie miało znaczenie w wieczności (por. Dz. 274; zob. 273, 279). Wyjaśnia tu, że sąd nad duszą ludzką dotyczy osądu sumienia i poznania dokonanego przez samego Boga tej właśnie konkretnej duszy, a nie tego, jak tę osobę osądzali inni ludzie w doczesności (zob. Dz. 1456, 1470).

Mistyczne poznanie, w którym s. Faustyna mogła rozpoznać stan swej własnej duszy, sprawia w niej pragnienie służby tym, którzy są jeszcze w drodze ziemskiego życia. Świadomość ważności podzielenia się tym doświadczeniem

pomaga jej „powrócić” na ziemię, aby przez dzieło głoszenia miłosierdzia pomóc ludziom uniknąć cierpienia po śmierci. Mając zatem dalsze poznanie ogromu cierpienia dusz czyścowych (por. Dz. 20) oraz wiecznego cierpienia dusz potępionych (por. Dz. 741), wie jak ważna jest misja głoszenia prawdy o miłosiernym Bogu (por. Dz. 425)⁵¹⁴.

W tym kontekście pojawia się również specjalne polecenie przekazania informacji na temat realnego istnienia piekła, które to polecenie, jak mówi, spisuje z „rozkazu Boga” (Dz. 741) oraz siedem mąk piekielnych nigdy niekończących się, a więc ogrom, bezmiar cierpienia dusz, dla których już nie ma żadnego ratunku⁵¹⁵. Siostra Faustyna ma nie tylko o nich mówić, ale Bóg nakazuje jej zapisać, dodając: „to com napisała, jest słabym cieniem rzeczy, które widziałam” (Dz. 741). Nie pisze tego wszystkiego, aby wystraszyć człowieka, lecz aby przestrzec i uczulić na krótki czas życia ziemskiego, a więc na świadomość dokonywanych przez człowieka wyborów i ich skutki w wymiarze wiecznym. Pokazując te wizje pisze, że właśnie w piekle jest najwięcej dusz, które nie wierzyły w jego istnienie, dlatego też – jak zapewnia – „ustawicznie wzywam miłosierdzia dla nich” (Dz. 741), aby poważnie

⁵¹⁴ Św. Faustyna Kowalska ma też poznanie różnicy pomiędzy duszami wybranymi przez Boga, które w jakiś sposób stawiały opór działaniom Ducha Świętego i stwierdza, że kary dla nich będą dotkliwsze: „dusza szczególnie wybrana przez Boga (Dz. 134) [...] odznaczać się będzie wszędzie: jak w niebie, tak w czyśćcu czy w piekle. W niebie odznaczy się od innych dusz większą chwałą, jasnością i głębszym poznaniem Boga; w czyśćcu – głębszą boleścią, bo głębiej zna, gwałtowniej pożąda Boga; w piekle – będzie cierpieć więcej niż inne dusze, bo głębiej zna, kogo utraciła; ten stygmat wyłącznej miłości Bożej w niej się nie zaciera” (Dz. 1556). Cierpienia czyścowe to pokuta za grzech człowieka, wypłacenie się sprawiedliwości Bożej (zob. Dz. 412), „więzienie cierpiącego” (Dz. 20); największym ich cierpieniem jest tęsknota za Bogiem. Cierpienie czyścowe się kiedyś skończy, natomiast męki piekielne, którymi dręczone są dusze potępione – jak podkreśla – nie mają końca (zob. Dz. 24, 99, 101, 540, 741).

⁵¹⁵ S. Faustyna opisuje tu siedem mąk piekielnych: pierwszą męką jest samo miejsce piekła jako „wielkiej kaźni”, miejsca utraty Boga; „drugie – ustawiczny wyrzut sumienia; trzecie – poczucie, że nigdy się już ten los nie zmieni; czwarta męka – jest to ogień, który będzie przenikał duszę, ale nie zniszczy jej, jest to straszna męka, jest to ogień czysto duchowy, zapalony gniewem Bożym; piąta męka – ustawiczna ciemność, straszny, duszący zapach, a chociaż jest ciemność, widzą się wzajemnie szatani i potępione dusze, i widzą wszystko zło innych i swoje; szósta męka – ustawiczne towarzystwo szatana; siódma męka – straszna rozpacz, nienawiść Boga, złorzeczenia, przekleństwa, bluźnierstwa. Są to męki, które wszyscy potępieni cierpią razem, ale to nie jest koniec mąk. Są męki dla dusz poszczególne, które są mękami zmysłów: każda dusza czym grzeszyła, tym jest dręczona w straszny i nie do opisanego sposób”.

potraktowali taką ewentualność, czyli ignorancji piekła jako realnej, duchowej rzeczywistości.

W przywoływanym wielokrotnie doświadczeniu eschatologicznej rzeczywistości istnienia „ojczyzny”, „domu w niebie” (Dz. 897) św. Faustyna Kowalska precyzuje raz jeszcze wymiar istnienia ziemskiego w perspektywie wieczności: „życie na ziemi to jedno konanie, [...] ojczyzna moja to niebo. Wierzę w to niezbitcie” (Dz. 1589)⁵¹⁶. Poznanie to dało jej też świadomość istnienia etapów życia dusz ludzkich: „zrozumiałam, jak ścisła jest łączność tych trzech etapów życia dusz, to jest ziemia, czyściec, niebo” (Dz. 594). Zatem, jak poucza, nie należy bać się śmierci, ale przygotować się na nią jako wydarzenie osobowego szczęścia „w objęciach Stwórcy” (Dz. 439).

W związku z licznymi doznaniem eschatologicznej relacji z Bogiem, w których dane było św. Faustynie poznanie mistycznego obcowania w świecie ziemskim oraz w wieczności, wyznaje: „przeszłam wewnątrz wszystko to, co będę przechodzić w wieczności”. Doznała więc uczestniczenia w „zaproszeniu” Boga do obcowania z Nim (por. Dz. 440). Widzi tu szczęście nieba (por. Dz. 777) przygotowane dla dusz, dlatego pisze: „o dusze wątpiące, uchylę wam zasłony nieba, aby was przekonać o dobroci Boga, abyście już więcej nie raniły niedowierzaniem najśłodszego Serca Jezusa. Bóg jest Miłością i Miłosierdziem” (Dz. 281).

Poznanie eschatologiczne, jakie dane było św. Faustynie w doświadczeniu doznań mistycznych, obecnych w całym jej *Dzienniczku* oraz w *Listach*, przeplata się z realiami jej życia duchowego. Nie można ich od siebie oddzielić, ponieważ łączą się w pewną całość, obrazując pełnię jej rzeczywistości duchowej. Święta egzystuje niejako w dwóch rzeczywistościach, które precyzuje następująco: „pomiędzy niebem a ziemią – milczę, bo choćbym mówiła, kto zrozumie mowę moją? Wieczność odsłoni wiele rzeczy, o których teraz milczę” (Dz. 1119). Do-

⁵¹⁶ Św. Faustyna opisuje także niebo określając je jako stan: „Widzę anielskie chóry, które nieustannie oddają Ci cześć, i wszystkie Moce niebieskie, które Cię nieustannie wielbią i nieustannie mówią: Święty, Święty, Święty” (Dz. 80). Siostra Faustyna już w życiu ziemskim czuje się mieszkanką nieba: „poznałam, że nie jestem z tej ziemi [...]. Obcowanie moje jest więcej w niebie niżeli na ziemi” (Dz. 107).

strzeżenie więc łączności prawdy skończonej i ludzkiej wolności z momentem końca ziemskiej egzystencji jest myśleniem o własnym istnieniu, którego forma, przestając być relacją do świata, staje się relacją wobec Boga. Z momentem biologicznej śmierci – podkreśla M.A. Krąpiec – ludzka jaźń uzyskuje możliwość pełnego wypowiedzenia, ukonstytuowania siebie ku transcendentnemu „Ty”, ujawniając miłość własnego „ja”. Śmierć, będąc nieuchronnym wydarzeniem końca bytowania ciała jest wolnym spotkaniem człowieka z Bogiem, dając siebie jako włączenie w oddziaływanie tajemnicy wieczności⁵¹⁷.

Odpowiadając raz jeszcze na pytanie zawarte na początku *Dzienniczka*: „kto jest ten Bóg?”, św. Faustyna udziela tej odpowiedzi samą sobą, tj. własną postawą otwartości na miłość miłosierną, która stanowi cel ukierunkowania całej życiowej potencjalności na to wszystko, co wieczne i niezniszczalne. Nie zawłaszczając dla siebie niczego z tego, czego doświadczyła, zostawia otwartą dla każdego człowieka odpowiedź na to pytanie, aby każdy mógł sam na nie odpowiedzieć, obierając drogę ku Bogu. Swoista pieśń miłosierdzia, jaką św. Faustyna Kowalska *wyśpiewuje* „przed niebem i ziemią” (Dz. 825), nadaje jej „odrębną piękność duszy”, która odróżnia ją od „piękności dusz innych”. Pod koniec życia – jak wspomniano wyżej – *wyśpiewuje* hymn miłosierdzia wieńczący jej pieśń uwielbienia życiem Boga (por. Dz. 1750), w którym wzywa cały wszechświat do włączenia się w to uwielbienie (zob. Dz. 1749). Ta pieśń trwa (por. Dz. 283), a wezwanie pozostawione przez s. Faustynę pozostaje ciągle otwartym zaproszeniem do „*wyśpiewywania miłosierdzia Bożego na wieki*” (Dz. 522; por. 1231).

* * *

Mistyczna droga św. Faustyny Kowalskiej odsłania głębię jej posłannictwa. Stając się cała jednym wielkim *dziełem* Miłości, powołana zostaje do poznania pełni miłosierdzia, aby dalej przekazywać je światu. Powierzone jej *narzędzia* miłosierdzia: koronka, litania i inne formy (czyn, słowo, modlitwa),

⁵¹⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 453.

mają dać nowe życie człowiekowi, nadając sens jego działaniom oraz ostatecznie definiując cel istnienia. Siostra Faustyna widząc zadanie, do jakiego została powołana oraz czując wewnętrzną odpowiedzialność za drugiego człowieka, pragnie tylko tego, aby dzielić się, jak mówi, cudem miłosierdzia. Swoim życiem pokazuje drogę, która prowadzi do prawd transcendentnych. Kruchość życia widzi nie przez pryzmat jego skończoności, ale jako proces ciągłego dążenia ku Bogu. Jej życie zaczyna się z chwilą powrotu do Boga, z którym zjednoczona na ziemi, będzie trwać w szczęściu wiecznym. Rozpoczęte apostołskie dzieło miłosierdzia – jak sama jest o tym przekonana – dopiero się rozpoczyna. Perspektywa eschatologicznego szczęścia jest otwarta dla każdego, kto zechce zbliżyć się do Miłosierdzia Bożego.

ZAKOŃCZENIE

Zadanie podjęte w dysertacji w temacie *Antropologia doświadczenia mistycznego. Studium na podstawie pism św. Faustyny Kowalskiej*, nie było proste do zrealizowania. Przyczyny tego stanu rzeczy należy upatrywać zarówno w znikomej ilości opracowań traktujących, w ujęciu filozoficznym, o przedmiocie badań, jak również w fakcie bardzo rozległego zakresu podjętego zagadnienia, balansującego na pograniczu zainteresowań teologii, filozofii oraz psychologii. Zagadnienie mistyki, znajdujące się w kręgu zainteresowań myśli filozoficznej, stwarza w próbach analizy poważne problemy. Zauważamy, iż ta problematyka, ciągle przecież aktualna, sama w sobie jest wciąż poznawana, a samo bogactwo doświadczenia mistycznego odkrywane jest ciągle na nowo.

Problem pracy sprowadzał się – w aspekcie antropologii filozoficznej oraz teologii – do wskazania sposobu odsłaniania się poznawczego źródła szeroko rozumianego doświadczenia mistycznego. Celem dysertacji była analiza doświadczenia mistycznego oraz próba odpowiedzi na pytanie, jaką rolę pełni mistyka w życiu poznawczym, wolitywnym oraz emocjonalnym osoby ludzkiej. Głównym źródłem odniesienia badań naszej pracy były pisma św. siostry Faustyny Kowalskiej.

Treść pracy pozwoliła ukazać – na przykładzie s. Faustyny Kowalskiej – przynajmniej w jakimś zakresie, nieopracowanym dotychczas w aspekcie filozofii mistyki, dynamizm duchowego działania człowieka, który prowadzi go do niezwyklej, osobowo-osobowej relacji mistycznej przemiany. Wybór zastosowanej w badaniach metody okazał się trafny, pozwalając na uzyskanie odpowiedzi na przedłożone we wstępie pracy cele. Szukanie rozwiązań w punktach stycznych dziedzin teologii i filozofii okazało się nieodzowne.

Analizując teksty źródłowe św. Faustyny zawarte w jej *Dzienniczku* oraz w *Listach*, zauważyliśmy pewne prawidłowości jej wewnętrznego rozwoju. Są one bardzo istotne dla antropologii doświadczenia mistycznego oraz samego – filozoficznego i teologicznego – poznania Boga. To właśnie pogłębiane osobowe relacje stwarzały w niej coraz to nowy potencjał w przemianie siebie, w pracy nad sobą, aż do całkowitej zależności od działania Boga. Zawarta w rozprawie analiza ukazuje ponadto działania s. Faustyny na sposób jakby samego Boga, co oznacza wyjście z niedoskonałości własnej aktywności – w udzielającą się miłość osobowego Absolutu.

Badania zawarte w pięciu rozdziałach niniejszej pracy, można skrótowo określić jako swoisty antropologiczny ciąg myślowy, zmierzający do ukazania specyfiki mistycznego poznania Boga. Następujące po sobie rozdziały wyznaczały takie oto główne pola analiz: mistyka – zarys ogólny, realizm poznania, wolność i akty decyzyjne, miłość jednocząca kluczem wyrażania podmiotowego „ja” oraz miłosierdzie jako szczególne doświadczenie eschatologii – rozumnych i wolnych – przeżyć mistycznych. W tak ujętej strukturze, poruszanie się w obrębie antropologii doświadczenia mistycznego polskiej Mistyczki było możliwe i – jak się wydaje – adekwatne w ujęciu treściowego przesłania jej pism. Był to zabieg wręcz konieczny, również ze względu na zasadnicze zawężenie analiz tylko do pism św. Faustyny Kowalskiej. Świadectwa innych mistyków (św. Jana od Krzyża, św. Teresy z Avila, św. Teresy Benedykty od Krzyża) były istotne, ale stanowiły tylko poznawcze tło dla uchwycenia jakości i specyfiki jej duchowego doświadczenia.

W rozdziale pierwszym, przedstawiając ogólny zarys mistyki, próbowaliśmy przedstawić jej powszechność oraz ciągłą, badawczą atrakcyjność. Zauważając problemy, jakie pojawiają się w interpretowaniu tego zjawiska, wskazaliśmy na filozoficzną i teologiczną myśl chrześcijańską, sygnalizując także jej nośność w tle treści pochodzących z Objawienia. Konieczna i nieodzowna stała się tutaj analiza myśli teologii chrześcijańskiej jako podstawy metodologicznej do dalszych badań w aspekcie filozofii mistyki. Wniosek z badań w tym rozdziale pracy dał nam dwie wskazówki, które rzutują na dalsze poszukiwania

w zarysie antropologii doświadczenia mistycznego. Pierwsza, lansowana przez mistykę Wschodu, wskazuje na rozumienie mistyki jako bezpośredniego doznania Boga, wyprowadzając ją poza ludzką świadomość, a więc i poza intelekt. Jest to błędne rozumienie doświadczenia mistycznego. Druga postrzega mistykę jako formę ludzkiej egzystencji, a to domaga się rzetelności badań dziejów teorii doświadczenia mistycznego poprzez świadectwa zapisane przez wiodących w tym aspekcie mistyków: św. Jana od Krzyża, św. Teresę od Jezusa oraz św. Teresę Benedykta od Krzyża. Wnioskiem tego rozdziału jest zatem wskazanie na konieczność ujęcia antropologii doświadczenia mistycznego jako formy poznania poprzez relacje osobowe (intelektualne i wolitywne) zachodzące między Osobą Boga a osobą człowieka.

W rozdziale drugim omówiliśmy wpływ relacji osobowych na nabywanie przez s. Faustynę szczególnego rodzaju poznania mistycznego, kształtującego się w wartościowaniu wyborów i działań życiowych. Widzimy, jak w perspektywie otwartości na prawdę, urealniamy się w niej akty poznawcze Boga jako „przedmiotu” odniesienia w pełni do tej relacji. Relacje nawiązane w aspekcie przeżyć mistycznych nabierają specyfiki relacji osobowych, stając się fundamentem nabywania indywidualnej doskonałości. Zapoczątkowana przez Boga relacja dialogu otwiera św. Faustynę na dalszą, głębszą interpretację tego wszystkiego, co znajduje się w jej percepcji zmysłowej. Z pomocą przychodzi tu wejście w kontemplację miłości Boga do niej samej. Zauważamy, w jak wielkim stopniu polecenia i wskazówki samego Boga stały się dla św. Faustyny principium wszelkich dalszych jej działań w pracy nad sobą. Doświadczenie prawdy o Bogu poprowadziło ją do odczytania wezwania jako przyjęcia zobowiązania, które winna wykonać.

Rozdział trzeci pokazuje kształtowanie się osobowej wolności w podejmowanych przez św. Faustynę działaniach. Jezus Chrystus, wnosząc w jej doświadczenie poznawcze samego siebie jako realne istnienie, pobudzał jej wolę do wypełnienia posłannictwa, które dla niej przeznaczył. Widzimy tu, że całą swoją postawą pełną ufności, modlitwy, kontemplacji, uruchamia swoją osobę na świadome przeżywanie relacji i wynikających z nich aktów decyzyj-

nych. Zauważamy również fakt, że to Bóg daje jej możliwość poznania siebie jako Istnienia, wprost działając w jej wnętrzu. Wolną decyzją przyjęcia tej wyjątkowej obecności i działania Boga w jej życiu, przyjmuje wszystko z wiarą pełną miłości. Jej akty wolitywno-poznawcze przejawiają się także w formie dojrzałego wyrażania własnych uczuć.

W analizach rozdziału czwartego niniejszej rozprawy dostrzegamy to, w jaki sposób osobowo-osobowe relacje pogłębiane w świadomości aktów decyzyjnych, otworzyły w św. Faustynie Kowalskiej przestrzeń miłości rozumianej jako realne istnienie samej Istoty miłości. Świadoma znaczenia specyficznego wybrania, w osobistej wolności wszystkie działania skupiła wokół celu zmierzającego do bezpośredniej miłości w akcie zjednoczenia mistycznego. Udzielające się jej poznanie „oblicza Boga” jako pełnego miłości i miłosierdzia, stawia przed nią rodzaj zobowiązania, aby je prezentować drugiemu człowiekowi. Pragnie zatem, aby każdy człowiek bez lęku zapragnął odnowienia „oblicza” Boga w sobie – w akcie zwrócenia się do Jego miłosiernej miłości. Takie ujęcie miłości, jako realnej, osobowej rzeczywistości, pozwoliło jej wypracować swoistą hierarchię postaw miłości miłosiernej. Odczuwała empatię Boga do człowieka, a odbierając tę empatię, działała „na sposób” samego Boga.

Rozdział piąty traktuje o swoistym *wyśpiewaniu* przez s. Faustynę Kowalską miłosierdzia, które stanowi wskazanie na zwieńczenie wypełniania zadania powierzonego jej przez Boga. Kształtowana w osobistym prowadzeniu jej przez Jezusa, spokojna i ufna, ogarnia wraz z Nim wszystko to, co On, jako Bóg, kocha i czego pragnie. Powierzone jej zadanie polska Mistyczka przedstawia w perspektywie eschatologicznej wizji szczęścia wiecznego. W tym aspekcie, wchodząc już w wymiar doświadczanego czynnego miłosierdzia, pragnie całą sobą służyć Bogu przez służbę człowiekowi: tak w doczesności, jak i w wieczności. Wskazanie na zwrócenie się człowieka do mocy Bożego miłosierdzia, jako jedynej drogi, celu ziemskiego bytowania, staje się dla niej centrum poznawczym, które umożliwia każdemu człowiekowi bezpośrednio oglądanie Boga.

W doświadczeniu mistycznym, przekazanym przez s. Faustynę w jej zapiskach przeżyć duchowych, jak również w przytaczanych w tej pracy innych przykładach życia mistycznego, można dopatrzeć się pewnych cech wspólnych odczuwanych przez mistyków doznań, a także wyodrębnić pewne elementy specyficzne, obrazujące strukturę jej wewnętrznego doświadczenia. Na przykładzie świadectw św. Faustyny widzimy, iż inicjatorem przywołanej tutaj relacji i dalszego działania mistyka, jest sam Bóg. To On wybiera, a wybór podyktowany jest wypełnieniem konkretnego zadania. Wybranie łączy się również z bezpośrednią opieką Boga oraz z pomocą w dynamicznej formie przeobrażającego działania. Zróżnicowane przeżycia oraz sposób ich wyrażania są odrębne dla danej osobowości mistycznej, poziomu intelektualnego, jak też czynnika kulturowego. Nie są one jakąś mechaniczną, jedną formą dla wszystkich osób. Różnią się stopniem intensywności, głębią przeżyć, formą wyrazu, świadcząc dobitnie o trudności wyrażenia wprost, jaka jest ich istota.

Na przykładzie antropologicznego aspektu natury poznania św. Faustyny Kowalskiej widzimy, iż najprostszym wyrazem jej wewnętrznej głębi staje się forma pieśni, wierszowanych zwrotów, wreszcie hymnu na cześć przymiotów Boga. Ważne i istotne dla całego jej postępu na drodze poznania mistycznego jest życie religijne, wytrwała modlitwa, ufność w moc i obecność Bożego działania, a także proces oczyszczania zmysłowego. To one dają siłę woli do przejścia wszelkich trudów i przeciwności w tej niezwyklej drodze, zmierzającej przez zjednoczenie mistyczne, do duchowych „zaślubin”. Staje się to możliwe przez miłość i w miłości, przez którą upodobniła się do Umiłowanego.

Akty miłości, stanowiące czynnik scalający w jej zjednoczeniu z Bogiem, dały naszej Świętej nowy sposób widzenia i odczuwania rzeczywistości. Poznawcza i wolitywna droga św. Faustyny odkrywa pełne, prawdziwe oblicze człowieka – jego godności, w którą wyposażył go sam Bóg i którą może realizować w ziemskiej egzystencji. Doznanie przez intelekt Boga jako samoistnego istnienia, stwarza w siostrze Faustynie ciągły proces poznawczy doświadczenia mistycznego, w którym dostępuje całkowitego przeobrażenia duchowego. Proces poznawczy nie kończy się wraz z kresem życia ziemskiego, rozpoczy-

na bowiem etap ostatecznego poznania Boga już w wieczności. Relacje, które zapoczątkował Bóg i je utwierdził, trwają już bez jakichkolwiek ludzkich, zewnętrznych zapośredniczeń. Dzięki nim człowiek uświadamia sobie możliwość przekraczania granic swoich możliwości w oparciu o wiarę w moc i miłość działającego w nim Boga.

Antropologia doświadczenia mistycznego zawsze dotyka wewnętrznej tajemnicy działającego Boga w głębi człowieka, dlatego też, jako taka – z filozoficznego punktu widzenia – jest obiektywnie trudna do uchwycenia oraz jednoznacznego zinterpretowania. Pokazuje to jednak, że mistyka, stanowiąc ciągle aktualny badawczo temat, poszukuje odpowiedzi na odwieczny problem duchowego głodu człowieka, który jest istotą przygodną.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

Pisma św. s. Faustyny Kowalskiej

A. Dzienniczek

KOWALSKA M.F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2011.

B. Korespondencja świętej Siostry Faustyny Kowalskiej z księdzem Michałem Sopoćko

[w:] *Listy świętej Siostry Faustyny* (Opracowanie krytyczne), B. Piekut, Kraków 2005:

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Warszawa, 23 marca 1936, s. 25-27.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Walendów, [kwiecień 1936], s. 28-30.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Walendów, 10 maja 1936, s. 31-34.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 2 czerwca 1936, s. 37-40.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 5 lipca 1936, s. 41-43.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 9 sierpnia 1936, s. 47-51.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 20 września 1936, s. 52-54.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 12 października 1936, s. 57-59.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 19 listopada 1936, s. 62-64.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 20 grudnia 1936, s. 68-70.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków-Prądnik, 31 stycznia 1937, s. 72-74.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Prądnik, 24 marca 1937, s. 76-77.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 11-15 kwietnia 1937, s. 79-83.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 6 maja 1937, s. 86-89.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 10 listopada 1937, s. 90-91.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 24 grudnia 1937, s. 94-98.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 21 luty 1938, s. 99-102.

List s. Faustyny do ks. M. Sopoćko, Kraków, 29 czerwca 1938, s. 105-107.

C. Korespondencja z siostrami Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia

[w:] *Listy świętej Siostry Faustyny* (Opracowanie krytyczne), B. Piekut, Kraków 2005:

List s. Faustyny do siostry Justyny Gołofit, Płock, 17 grudnia 1930, s. 125-126.

- List s. Faustyny do siostry Justyny Gołofit*, Kraków, 19 grudnia 1936, s.133.
- List s. Faustyny do siostry Justyny Gołofit*, Kraków, 21 marca 1937, s. 134-135.
- List s. Faustyny do siostry Justyny Gołofit*, Kraków, 20 grudnia 1937, s.136-137.
- List s. Faustyny do siostry Justyny Gołofit*, Prądnik, 1938, s.138-139.
- List s. Faustyny do siostry Ludwiny Gadziny*, Biała, 2 sierpnia 1932, s.141-143.
- List s. Faustyny do siostry Ludwiny Gadziny*, Wilno, 24 kwietnia 1934, s. 144-145.
- List s. Faustyny do siostry Ludwiny Gadziny*, Wilno, 26 sierpnia 1934, s. 146-147.
- List s. Faustyny do siostry Ludwiny Gadziny*, Wilno, 15 grudnia 1934, s. 148-149.
- List s. Faustyny do siostry Ludwiny Gadziny*, Wilno, 1 lipca 1935, s. 150-151.
- List s. Faustyny do siostry Eugenii Kowalskiej*, Kraków, 12 kwietnia 1938, s. 183-184.

II. Literatura przedmiotowa

- AUGUSTYN Św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2003.
- BARAN A., PIASECKI P., *Polskie szkoły duchowości w tysiącletniej historii narodu*, [w:] *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 57-101.
- CHLEWIŃSKI Z., *Introspekcja – ekstraspekcja*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, t. 4. s. 894-897.
- CHMIELEWSKI M., *Ufność w Boże miłosierdzie odpowiedzią na chorobę horyzontalizmu*, [w:] www.milosierdzie.pl/akademia/ftp/ (12.07.2012).
- CZACZKOWSKA E.K., *Siostra Faustyna Biografia Świętej*, Kraków 2012.
- DINZELBACHER P., *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, tłum., B. Widła, Warszawa 2002.
- DĄBEK T.M., *Biblijne podstawy ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska*, Materiały z sympozjum, red. J. Machniak, Kraków 1996, s. 34-47.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. S. Teresa, t. II, Poznań 1962.
- GOGACZ M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- GOGACZ M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987.
- GOGOLA J.W., *Aktualność drogi duchowej św. Jana od Krzyża*, [w:] *Mistyczne doświadczenie Boga*, red. J. Machniak, Kraków 1003, s. 9-20.
- GOGOLA J.W., *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, [w:] *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 8-21.
- GOGOLA J.W., *Pojęcie chrześcijańskiej ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska*, Kraków 1996, s. 7-25.
- GUDANIEC A., *Miłość*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, t. 7, s. 237-251.

- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, Wrocław 1996.
- JAN OD KRZYŻA Św., *Droga na Górę Karmel*, [w:] *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 123-397.
- JAN OD KRZYŻA Św., *Noc ciemna*, [w:] *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 401-519.
- JAN OD KRZYŻA Św., *Pieśń Duchowa*, [w:] *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 520-714.
- JAN OD KRZYŻA Św., *Żywy płomień miłości*, [w:] *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 715-841.
- JUDYCKI S., *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), z. 1, s. 263-301.
- KACZMAREK L., *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970.
- KIWKA M., *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” LV(2007), nr 1, s. 159-188.
- KIWKA M., *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2010) nr 1, s. 219-247.
- KŁOCZOWSKI A.J., *Zwrot do mistyki?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, red. J. Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1999, s. 85-103.
- KROCZAK M., *W promieniach miłosierdzia*, [w:] www.faustyna.pl, (12.07.2012).
- MACHNACZ J., *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.
- MACHNACZ J., *Człowiek – Wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Wrocław 2012.
- MACHNACZ J., *Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Wrocław 2011.
- MACHNACZ J., *Fenomenologia w ujęciu H. Conrad-Martius i Edyty Stein*, [w:] red. Tenże, M. Małek, K. Serafin, *Wokół myśli Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, Kraków 2012, s. 15-32.
- MACHNIAK J., *Asceza u mistyków*, [w:] *Asceza chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1996, s. 62-73.
- MACHNIAK J., *Chcę żyć miłością*, Kraków 2002.
- MACHNIAK J., *Doświadczenie Boga* [w:] *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 22-35.
- MACHNIAK J., *Modłę się ciszą*, Kraków 2000.
- MACHNIAK J., *Mistyka św. s. Faustyny Kowalskiej na tle tradycji chrześcijańskiej zachodu*, „Peregrinus Cracoviensis” 2000, z. 9, s. 81-97.
- McGINN B., *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.

- McGINN B., *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York 2006
- MAKSELON J., *Psychologiczne aspekty ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, Kraków 1966, s. 25-33.
- MALIŃSKI M., *Faustyna znaczy szczęśliwa*, Kraków 2010.
- MERTON T., *Wspinaczka ku prawdzie*, Kraków 1983.
- NAGY S., *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, [w:] Jan Paweł II, „*Dives in misericordia*”. *Tekst i komentarze*, red. Tenże, Lublin 1983, s. 155-169.
- NOWAK S., *Duchowość Siostry Faustyny Kowalskiej w świetle jej pism*, [w:] *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 89-99.
- OGÓREK P.P., *Mistrzowie chrześcijańskiej mistyki. Mistrz Jan Eckhart i św. Jan od Krzyża*, [w:] *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 128-147.
- OGÓREK P.P., *Mistyka według Tomasza Mertona*, Warszawa 1996.
- SALVADOR F.R., *Święty Jan od Krzyża*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998.
- SIEPAK M.E., *Wprowadzenie do „Dzienniczka”*, [w:] M.F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2011, s. 13-24.
- STEIN E., S. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1977.
- STEIN E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995.
- STEIN E., TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA, *Z własnej głębi. Wybór pism duchownych*, t. II, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1978.
- SUDBRACK J., *Mistyka. Doświadczenie własnego „ja” – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996.
- SUDBRACK J., *Mistyka*, [w:] *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzeltbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 190-192.
- TARNOWSKA M., *Siostra Faustyna Kowalska. Życie i posłannictwo*, Kraków 1986.
- TERESA OD JEZUSA., *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962
- TERESA OD JEZUSA Św., *Księga życia*, [w:] *Dzieła*, t. I, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 109-524.
- TERESA OD JEZUSA Św., *Droga doskonałości*, [w:] *Dzieła*, t. II, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 8-217.
- TERESA OD JEZUSA Św., *Twierdza wewnętrzna*, [w:] *Dzieła*, t. II, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 221-446.
- TOKARSKA A.M.N., *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie Świętej Siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 2007.
- TOMASZ Z AKWINU., *Suma teologiczna*, tłum. zbiorowe, t. 1-34, Londyn 1962-1986.

TOMASZ Z AKWINU., *Suma Teologii*, tłum. Pius Belch OP, www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm

TOMASZ Z AKWINU., *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzjącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1-2, Poznań 2003-2007.

URBAŃSKI S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.

URBAŃSKI S., *Współczesne ujęcie mistyki*, [w:] *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 105-127.

URBAŃSKI S., *Współczesne ujęcie mistyki*, w: *Mistyka Polska*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Warszawa 2010, s. 97-118.

URBAŃSKI S., *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997.

WEJMAN H., *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997.

WITKO A., *Święta Faustyna*, Kraków 2011.

III. Literatura pomocnicza

ANDRZEJUK A., *Prawda o dobru – problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000.

ARYSTOTELES., *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik (oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk), Lublin 1996.

BANDURA A., *Ascetyka św. Ambrożego*, [w:] *Asceza chrześcijańska, Materiały z sympozjum*, Kraków 1996, s. 48-61.

BENEDYKT XVI., *Posynodalna Adhortacja Apostolska Africae Munus*, Kraków 2012.

BOUYER L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1982.

COURTH F., *Bóg trójjedynym miłości*, Poznań 1997.

CYCIURA P., *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „Filo-Sofija”, nr 1(2001), s. 109-126.

DEC I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.

DEC I., *Mieczysława A. Krąpca koncepcja antropologii filozoficznej. Zarys problematyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 52(2009), nr 2(206), s. 49-60.

FROMM E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.

GILSON E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1963.

- GOGACZ M., *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.
- GRANAT W., *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 121-125.
- HEIDEGGER M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- HORNEY K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1976.
- JAN PAWEŁ II., *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- JAN PAWEŁ II., Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- JAN PAWEŁ II., *List Apostolski Tertio Millennio Adveniente*, Watykan 1994.
- JÓŹWIAK K., *Metafizyczny „fenomen” istnienia*, [w:] *Prawda istnienia. ku rozumieniu metafizyki M.A. Krapca OP*, J. Tupikowski (red.), Warszawa 2009, s. 119-132.
- KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO*, II wydanie poprawione, Poznań 2002.
- KAMIŃSKI S., *Antropologia filozoficzna* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 251-263.
- KAMYKOWSKI Ł., *Ekumeniczne otwarcie na inne duchowości. Uwagi na temat Tertio Millenio Adveniente*, [w:] *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, red. J. Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1999, s. 139-164.
- KELLER J., *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968.
- KIEREŚ H., *Postmodernizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, t. 8, s. 387-391.
- KISIEL R., *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, Legnica 1998.
- KOŁAKOWSKI L., *Jeśli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- KÖNIG F., *Chrystus i świat*, tłum. H. Kocwa, H.M. Urbanowa, Kraków 1975.
- KOWALCZYK S., *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983.
- KRĄPIEC M.A., *Akt ludzki*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, t. 1, s. 133-145.
- KRĄPIEC M.A., *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 47-55.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. XIX: *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. XXIII: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.
- KRĄPIEC M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 2005.
- KRĄPIEC M.A., *Filozofia i Bóg*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, t. I, s. 347-379.
- KRĄPIEC M.A., *Realizm poznawczy*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, t. 8, s. 666-669.
- KRĄPIEC M.A., *Religia ogniskową kultury*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19: *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 195-226.

- KRĄPIEC M.A., ZDYBICKA Z.J., *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983), z. 2, s. 9-17.
- KRĄPIEC M.A., KAMIŃSKI S., ZDYBICKA Z.J., MARYNIARCZYK A., JAROSZYŃSKI P., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003.
- KRUCINA J., *Komentarz do Encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, Wrocław 1996, s. 85-106.
- LANCZKOWSKI J., *Eschatologia*, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, przeł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 74-75.
- MAKSELON J., *Psychologiczne aspekty ascezy*, w: *Asceza chrześcijańska, Materiały z sympozjum*, Kraków 1996, s. 25-33.
- MANENTIA A., *Powołanie. Psychologia i łaska*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków – Niepokalanów 1995.
- MANIKOWSKI M., *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012.
- MANIKOWSKI M., *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002.
- MANIKOWSKI M., *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006.
- MARCEL G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz 1984.
- MARCEL G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- MARITAIN J., *Sept leçons sur l'être: et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1932.
- MARITAIN J., *Expérience mystique et philosophie*, Paris 1926.
- MARYNIARCZYK A., *Prawda*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Tenże, Lublin 2007, t. 8, s. 458-460.
- MARYNIARCZYK A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości. Zeszyty z metafizyki 3*, Lublin 1999.
- MASLOW A.H., *Motywacja i osobowość*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1990.
- MILCAREK P., *Od istoty do istnienia, tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.
- MRZYGLÓD P., „Problem Boga”. *Podstawowe strategie światopoglądowe*, „Quaestiones Selectae” XXI(2012), 30, s. 29-53.
- NOWAK A.J., *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000.
- OGRODNIK B., *Fenomen*, [w:] *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 58.
- PLUŻAŃSKI T., *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989.
- PODSIAD A., WIĘCKOWSKI Z., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.

- ROSIK M., *Na granicy Świata. Biblijne wątki „Wiedzy Krzyża” Edyty Stein*, Wrocław 2006.
- SCHAEFFLER R., *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989.
- SCHELER M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995
- SIEMIENIEWSKI A., *Poszukiwanie ezoterycznych duchowości*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, red. K. Gózdź, K. Klauza i in., Lublin 2004, t. 2, s. 175-183.
- SIEMIENIEWSKI A., *Stwórca i ewolucja stworzenia*, Warszawa 2011.
- SIEMIANOWSKI A., *Teocentryczna antropologia Edyty Stein*, [w:] „Znak-Idee”, nr 1: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, s. 49-59.
- SŁOWNIK ŁACIŃSKO-POLSKI, red. M. Plezia, Warszawa 1962, t. II.
- STEIN E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.
- STĘPIEŃ A.B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.
- SZOSTEK A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995.
- TARNOWSKI K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- TARNOWSKI K., *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- TEMPERINI L., *Miłosierdzie*, [w:] *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. M. Michalczyk, Kraków – Warszawa 2006, s. 859-866.
- TUPIKOWSKI J., *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentalistów relacyjnych*, Wrocław 2011.
- TUPIKOWSKI J., *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009.
- WIECZOREK P., *Co to jest New Age?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, red. Jan Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1999, s. 121-137.
- WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- WOLSZA K., *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości. Historyczno-systematyczne studium filozofii Johanna B. Lotza*, Opole 2007.
- ZDYBICKA Z.J., *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998
- ZDYBICKA Z.J., *Człowiek i religia*, Lublin 1984.
- ZDYBICKA Z.J., *Jan Paweł II – filozof i mistyk*, Lublin 2009.
- ZDYBICKA Z.J., *Nauka. Światopogląd. Religia*, red. Tenże, Warszawa 1989, s. 79-93.
- ZABOROWSKI Z., *Psychologiczne problemy samoświadomości*, Warszawa 1987.
- ŻYCIŃSKI J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.