

MATEUSZ PIOTR KŁOSOWSKI OFMConv

Piękno i ekstaza

Estetyka poznania teologicznego na podstawie „Podróży umysłu do Boga” św. Bonawentury

praca magisterska
napisana na seminarium naukowym z teologii dogmatycznej
pod kierunkiem ks. dra hab. Roberta J. Woźniaka
Kraków 2017

ABSTRAKT

Temat piękna obecny jest w myśli ludzkiej od samego początku. Święty Bonawentura, zbierając doświadczenia przodków oraz trwając na modlitwie, opisuje *Itinerarium mentis in Deum* - duchową wędrówkę człowieka, prowadzącą do odkrycia pięknego nade wszystko Boga. Pierwszym krokiem jest dostrzeżenie Go poza sobą, w całym świecie stworzonym. Kolejnym - spojrzenie do swego wnętrza i dostrzeżenie obrazu Trójcy Świętej w sobie dzięki władzom duszy oraz duchowym zmysłom, by w końcu zostać uniesionym ponad siebie. W ten sposób powstaje schemat estetycznej teorii poznania, której fundament stanowi piękno ponad człowiekiem, wyrażające się w mistycznym doświadczeniu, w bezpośredniej relacji z poznawanym Bogiem. Ten trójstopniowy schemat zostaje doskonale zrealizowany przez św. Franciszka z Asyżu w kolejnych etapach jego życia – w nawróceniu, harmonii życia i stygmatyzacji. Dlatego św. Franciszek jest dla św. Bonawentury inspiracją do napisania *Drogi duszy do Boga*, a jednocześnie poszerza bonawenturiański schematu o element powrotu od relacji ze Stwórcą do relacji ze stworzeniem. Na tej podstawie *Itinerarium* nie jest tylko teoretycznym wywodem, ale praktyczną wskazówką dla ludzi wszystkich czasów jak odkryć sens życia oraz znaleźć z Bogiem wspólny język.

Wstęp

Ojciec Święty Benedykt XVI w swym przemówieniu, wygłoszonym 18 kwietnia 2009 roku w Castel Gandolfo z okazji 800-lecia charyzmatu franciszkańskiego, powiedział do wszystkich współczesnych braci św. Franciszka: „Bądźcie świadkami „piękna” Boga, które św. Franciszek potrafił wyśpiewać, kontemplując cuda stworzenia i które popchnęło go do wykrzyczenia w stronę Najwyższego słów: Ty jesteś pięknnością!”¹.

1 Benedykt XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai membri famiglia francescana partecipanti al “capitolo delle stuoi”*: Cortile del Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo, sabato, 18

Niniejsza praca, na temat *Piękno i ekstaza: Estetyka poznania teologicznego na podstawie „Podróży umysłu do Boga”* św. Bonawentury powstała nie tylko z inspiracji przywołanych wyżej słów Papieża, ale przede wszystkim w duchu posłuszeństwa Kościołowi, który poprzez swego Zwierzchnika postawił przed wspólnotą zakonną, do której należy autor, konkretne zadanie. Kolejnym motywem jest fakt potocznego rozumienia osoby św. Franciszka, jako człowieka żyjącego blisko przyrody, lekkoducha, zachwycającego się jej pięknem. Podejście takie, w odniesieniu do jednego z najpotężniejszych świętych Kościoła, wielkiego ascety i mistyka, wydaje się nazbyt uproszczone i powierzchowne – stąd próba głębszego przebadania problemu. Decyzja, by skupić się na traktacie św. Bonawentury *Itinerarium mentis in Deum* podyktowana jest świadomością rangi tegoż autora w całym dorobku intelektualnym i duchowym wspólnoty Braci Mniejszych oraz przekonaniem o duchowym związku tych dwu postaci, czego wyrazem niech będzie symboliczny fakt powstania omawianego dzieła na górze Alwerni – w miejscu stygmatyzacji św. Franciszka, który w *Itinerarium* właśnie ukazany jest na najwyższym stopniu kontemplacji³. Franciszkanin z Bagnoregio uznawał swego Założyciela za Świętego Serafickiego, a dziś sam nosi tytuł *Serafickiego Doktora*⁴. Wydaje się, że i tej „skromnej” zbieżności w Bożej ekonomii nie można uznać za przypadek.

W kontekście powyższej motywacji, rozprawa ta stawia sobie za cel ukazanie, że rzeczywistością najpiękniejszą w całym wszechświecie jest objawiający się Bóg. Wchodzi On w relację z człowiekiem; przez całe swe dzieło, którego dokonał (por. Rdz 1, 1-31) pragnie opowiedzieć najpiękniejszą opowieść – o sobie samym. Ze strony człowieka nie ma nic piękniejszego, nic bardziej wzniosłego i uświęcającego, jak tej Bożej opowieści wysłuchać i dostrzec, że sam zajmuje w niej wyjątkowe miejsce, że jest obrazem i podobieństwem Stwórcy (por. Rdz 1, 27), zaproszonym do poznania Go i wejścia z Nim w wewnątrztrynitarną relację.

Stan badań nad pięknem w ujęciu teologicznym nie wydaje się być zbyt imponujący. Na wstępie warto dostrzec pracę lubelskiego teologa K. Klauzy *Teokalia* – piękno

april 2009, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20090418_capitolo-stuoie.html, [25.01.2017].

- 2 Tłumaczenie tytułu dzieła: św. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, w: Quaracchi, t. V, 293-316. Inne, używane w pracy wersje to: *Droga duszy do Boga*, *Wędrownia duszy do Boga*.
- 3 Por. św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań, 2001, VII, 3.
- 4 Por. P. Milcarek, *Wstęp*, w: Św. Bonawentura. *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań, 2001, s. 13.

Boga: *Prolegomena do estetyki dogmatycznej*⁵. Próbując postawić fundament dla zainteresowania się tym problemem, można zwrócić uwagę także na *Estetykę starożytną*⁶ i *Estetykę średniowieczną*⁷ W. Tatarkiewicza. Wspomniane pozycje ukazują rzeczywistość z punktu widzenia historyczno-filozoficznego, co, choćby pośrednio, dotyczy przecież także teologii. W tym celu warto odwołać się również do dzieł G. Reale⁸ i E. Gilsona⁹. Zakres badań ostatniego ze wspomnianych autorów jest szczególnie istotny dla zajmowania się myślą św. Bonawentury w ogólności, choć wymaga nieco szerszego, krytycznego spojrzenia. Umożliwia je szereg referatów wygłoszonych w roku 1974 w Krakowie, z okazji 700-lecia śmierci św. Bonawentury. Zostały one wydane pod redakcją S.C. Napiórkowskiego i E.I. Zielińskiego¹⁰. Spośród zamieszczonych tam materiałów warto zwrócić szczególną uwagę na wykład F. van Steenberghe¹¹, ukazujący oryginalność filozoficzno-teologicznej myśli Doktora Serafickiego.

W tak skromnym kontekście wydaje się aż przytłaczać monumentalna trylogia szwajcarskiego teologa H.U. von Balthasara, zatytułowana *Chwała*. Składające się z siedmiu kilkusetstronicowych woluminów dzieło, w całości poświęcone jest właśnie estetyce teologicznej, którą ukazuje niezwykle szeroko, dotykając jej biblijnych i patrystycznych korzeni. Dla niniejszej rozprawy nieocenioną wartość posiada część pierwsza drugiego tomu¹², która zawiera rozdział traktujący wprost o estetyce św. Bonawentury. Ukazuje on problem w kontekście całego dzieła Doktora Serafickiego, dzięki czemu zyskuje się ogólny obraz piękna w jego myśli. Ukazana synteza umożliwia lepsze rozumienie poszczególnych utworów franciszkanina. Taki stan rzeczy wydaje się usprawiedliwiać, a nawet uprawniać fakt obecności w niniejszej pracy poświęconej *Itinerarium mentis in Deum* licznych cytatów i odwołań do Balthasarowskiego dzieła. Ponadto, dzięki zasygnalizowanym tam istotnym dla estetycznej myśli św. Bonawentury elementom, możliwe było przeprowadzenie konstruktywnej kwerendy.

5 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga: Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.

6 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, Wrocław-Kraków 1960.

7 W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, Wrocław-Kraków 1960.

8 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 1994.

9 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.

10 S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński (red.), *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, Niepokalanów-Warszawa 1976.

11 F. van Steenberghe, *Arystotelizm i augustynizm w filozofii św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 97-108.

12 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne, cz. 1, Od Ireneusza do Bonawentury*, Kraków 2007.

Z publikacji, które przyczyniły się do pogłębienia refleksji, warto zwrócić uwagę na dysertację habilitacyjną J. Ratzingera¹³, ukazującą bonawenturiańskie rozumienie Objawienia. Dzięki niej widać wyraźniej, że Bóg pragnie, by człowiek wysłuchał Jego „opowieści”, by Go poznał. Kolejną cenną pozycją jest wyjątkowej oryginalności rozprawa M. Suleja¹⁴, dotycząca teologii krzyża mistrza z Bagnoregio, która stanowi punkt centralny omawianego zagadnienia. Przegląd dotychczasowego stanu badań kończy artykuł Ł. Samca¹⁵, postrzegający franciszkańską estetykę teologiczną jako sposób celebrowania życia. Część tego artykułu poświęcona jest św. Bonawenturze.

Krytyczna analiza *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury oraz dostrzeżenie całego kontekstu historyczno-filozoficzno-intelektualno duchowego, w jakim dzieło to jest zakorzenione, wyznacza metodologiczną strukturę niniejszego elaboratu.

I. Każde nowe dzieło powstaje na bazie doświadczeń przeszłości. Nie można go oderwać od tradycji. Zatem, by lepiej zrozumieć badany problem, należy prześledzić jego ewolucję, dostrzec zachodzące na przestrzeni dziejów związki i wzajemne wpływy rozmaitych, często skrajnie różniących się od siebie idei.

W związku z powyższym pierwszy rozdział ukazuje syntetycznie aspekt historyczny estetyki teologicznej. Stara się prześledzić drogę, jaką przez wieki pokonało rozumienie pojęcia piękna w wymiarze absolutnym. W ten sposób od starożytnej filozofii autor przechodzi do koncepcji piękna Boga ukazanej na kartach Biblii, by płynnie zwrócić się ku myśli Ojców, a dalej – do średniowiecza. Na zakończenie została pokrótce zaprezentowana postać św. Bonawentury, co ma na celu mocniejsze osadzenie jego myśli w realiach epoki oraz ukazanie osobistych determinacji.

II. Drugi rozdział obejmuje krytyczną analizę treści *Itinerarium mentis in Deum*. Struktura tej refleksji podyktowana jest koncepcją mentalnej drogi, jaką w swym dziele kreśli św. Bonawentura. Dzięki takiemu podejściu zyskujemy trzy części (kolejne paragrafy rozdziału), które jednocześnie stanowią etapy duchowego wzrostu. Cały proces rozpoczyna się poznaniem stworzonego świata i zachwytem nad nim. Kolejny etap stanowi dostrzeżenie przez człowieka Bożego obrazu w nim samym, co w efekcie umożliwia wzniesienie się ponad siebie i wejście na wyżyny kontemplacyjnego poznania Stwórcy.

13 J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, Lublin 2010.

14 M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, Niepokalanów 1994.

15 Ł. Samiec., *Franciszkańska estetyka teologiczna jako sposób celebrowania życia: Część I: Franciszek z Asyżu i Bonawentura z Bagnoregio*, „Teologia w Polsce” 7/1(2013), s. 185-200.

III. Kolejny rozdział podsumowuje rozważania poprzedniego. Namysł nad filozofią św. Bonawentury, integralnie złączoną z teologią, wprowadza do ukazania, że piękno, jakiego człowiek doświadcza ponad sobą, stanowi fundament teorii poznania – najważniejszą rzeczą jest poznanie Boga i zachwyt nad Jego pięknem. Piękno to najwyraźniej widoczne jest w kenozie krzyża. W tym momencie Jezus najpełniej objawia Ojca. Kontemplując oblicze Ukrzyżowanego mistyk upodabnia się do Mistrza, zaś Duch Święty wprowadza go w wewnętrzne życie Trójcy.

Tak przeprowadzona refleksja prowadzi nas wprost do odnalezienia jej inspiracji w osobie i życiu świętego Franciszka z Asyżu, co ukazuje drugi paragraf trzeciego rozdziału, zestawiający *Itinerarium* z *Życiorysem większym św. Franciszka z Asyżu*, również autorstwa Doktora Serafickiego. Na zakończenie, kierując się faktem, że *Itinerarium* stanowi opis duchowego doświadczenia konkretnego człowieka, dokonano próby aplikacji zawartych tam wskazówek do życia ludzi współczesnych.

Cytowana i jednocześnie proponowana literatura pozwoli na weryfikację osiągniętych dotąd wyników przedmiotowej refleksji oraz na ogląd prezentowanej w tym zakresie problematyki w ogólności.

1. ESTETYKA TEOLOGICZNA PRZED ŚW. BONAVENTURĄ

Niniejszy rozdział zarysowuje powstawanie myślenia o Bogu, który jest piękny, ukazując najistotniejsze z teologicznego punktu widzenia jego momenty. W pierwszej kolejności został ukazany proces coraz mocniejszej absolutyzacji i transcendentalizacji piękna w starożytnej filozofii (I.1). Kolejnym krokiem było dostrzeżenie koncepcji piękna Boga zawartej w Piśmie Świętym (I.2), zaś następnym – opisanie wypływającej z Biblii myśli Ojców oraz prebonawenturiańskiej średniowiecznej teorii piękna (I.3a). Ostatnim elementem rozdziału jest przybliżenie postaci Doktora Serafickiego oraz ogólna charakterystyka jego twórczości, ze szczególnym wyakcentowaniem mistycznej jej części. Zwrócono także uwagę na wyjątkowość *Itinerarium Mentis in Deum* (I.3b).

1.1. STAROŻYTNA FILOZOFIA

Rozumowe, filozoficzne rozpoznawanie piękna towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Szczególnie istotne jest pytanie o piękno absolutne, które łączyło się z pytaniem o $\alpha\rho\chi\epsilon$ ¹⁶. Pojęcie to zdaje się automatycznie odsyłać nas do myśli jońskich filozofów¹⁷, „pochłoniętych przyrodą, istotą i powstaniem

16 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga*, s. 22-23.

17 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 95.

wszechświata”¹⁸, przy jednoczesnym niezainteresowaniu pięknem. Przełom zauważamy u Heraklita, żyjącego na przełomie VI i V w. p.n.e.¹⁹. Jego sztandarowe hasło, πάντα ῥεῖ, stanowi punkt wyjścia do śmielszych wniosków. Ukazuje on stawanie się, jako walkę przeciwieństw, która kończy się ich syntezą, stanowiącą ukrytą harmonię. „Wieczna zmiana rzeczy i powszechne stawanie się jawią się [...] jako nieustanne jednanie się ze sobą walczących stron i godzenie się prowadzących ze sobą spór”. Pisze o tym Diogenes Laertios, przytaczając słowa Heraklita: „Rzeczy przeciwne łączą się, a z różniących się od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia i wszystko powstaje przez walkę”. Kontynuując swoje myślenie, Heraklit wyciąga dalsze wnioski, mówiąc, że na syntezie właśnie opiera się to, co boskie: „Bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, walką i pokojem, sytością i głodem”. Możemy zatem stwierdzić, że „Bóg jest harmonią przeciwieństw, jednością przeciwieństw”²⁰. Stwierdzenie to przywołuje na myśl zasadę Mikołaja z Kuzy, kardynała i myśliciela początku XV wieku²¹ – *coincidentia oppositorum*²², którą jednak znajdujemy już kilka wieków wcześniej u św. Bonawentury²³.

Kolejnym etapem kształtowania się myśli o pięknie w jego absolutnym wymiarze jest filozofia Sokratesa. W jego koncepcji, obok instrumentalnego charakteru piękna, jest obecny także kontekst mimetyczny, gdzie sądy o pięknie wynikają z podobieństwa do prawzoru²⁴. Obok odtwarzania rzeczywistości, sztuka w Grecji dokonywała także idealizacji. Sokrates mówił, w rozmowie z malarzem Parraszosem przekazanej przez Ksenofonta, że „trudno jest znaleźć postać wolną od jakiegokolwiek braku”, dlatego czerpie z różnych modeli, „z każdego biorąc to, co ma najlepszego w sobie, aby w ten sposób stworzyć całość doskonałą”. Myśl sokratejska o duchowym pięknie, odtwarzającym świat idealny, zdaje się zyskiwać zwieńczenie w twierdzeniu, że sztuka, a zwłaszcza rzeźba, przedstawia obok ciała, także i duszę, i że „to właśnie jest w niej najbardziej interesujące [...] i zachwycające”²⁵.

18 A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, Kraków 1930, s. 24-25.

19 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 95.

20 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 93-97.

21 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 475.

22 A. Małachowski, *Koherentność modelu soteriologii Mikołaja z Kuzy*, Wrocław 2010, s. 65.

23 Całościowe opracowania zagadnienia *coincidentia oppositorum* u św. Bonawentury: E.H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, 1978.

24 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga*, s. 22-23.

25 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 120-122.

Dalej myśl Sokratesa kontynuowana jest przez Platona w środkowym okresie jego życia. Oparł się wówczas na swym idealistycznym systemie, w którym, obok ciał, istniały doskonalsze od nich dusze i jeszcze doskonalsze idee. Piękno zatem musiało być dla niego własnością nie tylko ciał, ale także, i to w sposób wyższy, dusz. W sposób najwyższy piękno znajdujemy w idei – to ona właśnie jest „samym pięknem”²⁶ i boskim pierwiastkiem, o czym pisze w *Fajdrosie*: „A boski pierwiastek – to piękno, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy. Takim pokarmem się żywią i z niego rosną najszybciej pióra duszy...”²⁷. Platon odróżnia tutaj trzy najwyższe rodzaje wartości: prawdę, dobro i piękno, które odtań utrzymują się w myśli europejskiej i zostaną przejęte przez średniowiecze, jako trzy „transcendentalia” (najwyższe rodzaje orzeczeń) – bonum, pulchrum, verum²⁸. Mówi on o pięknie duchowym, wynosząc je jednocześnie ponad piękno cielesne i odsuwa tym samym piękno w sferę transcendentalną²⁹, przypisując mu atrybuty charakterystyczne dla Absolutu. Pisze w *Uczcie*, że piękno „wieczne nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnę”³⁰. Warto nadto zauważyć, że wspomniane transcendentalia stanowią jedno, ponieważ „dwa pierwiastki odosobnione nie mogą się pięknie trzymać razem bez czegoś trzeciego”³¹. Efektem tej jedności jest połączenie piękna z cnotą, bo „przecież zachowanie miary i proporcji jest zawsze pięknem i cnotą”³². Widzimy zatem wyraźnie, że prawda i dobro przysługują każdemu konkretnemu bytowi i są jednocześnie wyrazem „życia osobowego Absolutu”. Ich synteza ujawnia, że każdy byt jest pięknem, ponieważ jest przedmiotem stwórczej afirmacji Absolutu³³. Podsumowując, można zauważyć, że u Platona następuje zespolenie myśli jego poprzedników. Wychodzi on od pitagorejskiego ujęcia piękna jako miary, wyrażając je jako własność ilościową. Ilość zaś, wyrażona liczbą, implikuje wielość różnych elementów, które są ze sobą zharmonizowane w jedną całość, co prowadzi nas do myślenia Heraklita. Na koniec całość zostaje umieszczona w świecie idealnym³⁴.

26 Tamże, s. 140.

27 Platon, *Fajdros*, 246 D, E w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 2007, s. 36.

28 W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2005, s. 9.

29 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 141.

30 Platon, *Uczta*, 210 E – 211 B, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 2007, s. 211.

31 Platon, *Timaios*, 31 C, w: Tamże, s. 311.

32 Platon *Philebus*, 64 E. Cyt za: W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 153.

33 H. Kiereś, *Chrześcijaństwo a problem piękna*, w: *Piękno Kościoła*, red. T. Płonka, Zakroczym 2012, s. 40.

34 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 133-165.

Wpływ Platona był duży do tego stopnia, że Arystoteles „niechętnie i niewiele wypowiadał się w sprawie obiektywności czy subiektywności piękna. Zajmował w tej sprawie jakby stanowisko neutralne”³⁵. Idąc zatem dalej, warto poświęcić nieco uwagi stoikom. W ich myśleniu piękno rozpada się na dwoje – fizyczne i duchowe. „Właściwym desygnatem pojęcia piękna było dla nich piękno moralne”, a dopiero później przypisywali tę kategorię ciału. Piękno fizyczne znajduje swoją ostoję w świecie, w przyrodzie. Jeden z nich, Posejdonios, pisał: „Świat jest piękny – widać to z jego kształtu, barwy i bogactwa gwiazd”³⁶. U stoików zauważamy, że piękno, które Platonowi „wyrwało się w zaświaty”, powraca bardzo mocno z powrotem na ziemię. Piękno świata upatrywali w kulistości kosmosu oraz w jego jednorodności, całościowości. Do tego w przyszłości nawiąże chrześcijaństwo w koncepcji „pankalii” – piękna wszystkiego, co jest, bo jest efektem stwórczego aktu Boga. Rozróżnienie na piękno fizyczne (zmysłowe – pulchrum) oraz duchowe (moralne – decorum) zauważamy w nurcie eklektycznym u Cyclerona. Mówi on, że tak jak zaletami ciała są proporcjonalne członki i kolor, tak pięknnością duszy – stałość przekonań i niewzruszoność zasad. Do tego, co już zostało powiedziane, warto dołączyć jeszcze myśl witruwiuszowską, dotyczącą, co prawda, sztuk plastycznych i architektury, ale wychodząc od zagadnienia symetrii, która jest „harmonijną zgodnością członów samego dzieła”, podkreśla obiektywny charakter piękna. Oznacza to, że ono „tkwi w samym dziele” – w podmiocie, który, stając się przedmiotem poznania, pozostaje niezależny od poznającego³⁷.

Okres starożytności zamyka Plotyn, „najabstrakcyjniejszy i najbardziej transcendentny z filozofów”³⁸. Podobnie jak Platon wyróżniał on dwa światy – cielesny i duchowy, do każdego z nich odnosząc piękno, z tą jednak różnicą, że piękno świata zmysłowego było odbłaskiem nadzmysłowego, podczas gdy Platon uznawał wyłącznie to drugie. Dla Plotyna „piękno jest odbłaskiem świata nadzmysłowego w zmysłowym”³⁹. W efekcie zajmuje się on doczesnością, choć generalnie jego system skupiony był na świecie nadprzyrodzonym. Piękno jawi nam się tutaj jako swoisty „łącznik międzyświato- wy”, gdyż jego poznanie odgrywa rolę „w powrocie człowieka do jedności

35 W. Tatarkiewicz, *Piękno: spór obiektywizmu i subiektywizmu*, w: *Wybór Pism estetycznych*, Kraków 2004, s. 132.

36 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga*, s. 29.

37 Tamże, s. 27-33.

38 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 367.

39 Tamże, s. 368.

z Absolutem”⁴⁰, a sztuka (którą, jak piękno, którego jest procesem powstawania, można rozumieć bardzo szeroko, np. jako „sztukę życia”) „urastała ostatecznie do rangi drogi jednoczenia z Bogiem”⁴¹. Kolejnym istotnym elementem w Plotynowym myśleniu jest odejście od ujęcia piękna jako harmonii, które zakłada złożenie. Zauważa on, że istnieją piękne rzeczy proste. Wywnioskował stąd, że piękno nie jest stosunkiem, tylko jakością, zaś stosunki, choć znaczą w pięknie wiele, są tylko zewnętrznym jego przejawem. Z tego toku myślenia wynika jednoznacznie, że o pięknie stanowi jedność, zatem jego źródłem nie może być materia, która nie posiada jedności, tylko duch. Źródłem piękna jest dusza, a jeśli podobają się zjawiska zmysłowe, to tylko dlatego, że w nich wypowiada się właśnie ona. Inną, ważną później dla św. Bonawentury, kategorią piękna jest blask. On prześwieca harmonię i proporcję; „to ten blask jest godny miłości”⁴². Należy także podkreślić, że spirytualistyczna estetyka Plotyna nie jest jednocześnie antropocentryczna – duch, stanowiący o pięknie, nie jest tylko duchem ludzkim, gdyż w przyrodzie jest o wiele więcej duchowych sił twórczych niż w człowieku. W świetle powyższego wywodu jest jasnym fakt, że Plotyn stanowi pomost pomiędzy starożytnością, w której tkwi swymi owocami, a średniowieczną estetyką scholastyczną, która karmi się jego owocami⁴³. Plotyn zamknął starożytność i „jednocześnie ją przetrwał, zaszczepiony w chrześcijaństwie”⁴⁴.

1.2. PISMO ŚWIĘTE

Każde rozważanie teologiczne znajduje swoje źródło w Biblii, ponieważ ona „ma dla chrześcijaństwa charakter normatywny”⁴⁵. Gdy otwieramy Księgę, już od samego początku widzimy Boga stwarzającego i działającego, a właściwie współdziałającego ze swoim stworzeniem, jednocześnie dostrzegając zagadnienie „panowania Boga, a tym samym Jego chwały”⁴⁶. Nie można jednak nie zauważyć, że centralnym tematem Pisma Świętego jest Objawienie. To jego historyczny przebieg ukazuje, „że te trzy tematy stają się coraz ciaśniej, a w końcu nierozłącznie ze sobą związane”⁴⁷. Samo zaś Objawienie jest przeżyciem zmysłowym i duchowym zarazem, któremu zawsze towarzyszy chwała. W niej ja-

40 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga*, s. 33.

41 Tamże, s. 34.

42 Plotyn, *Enneady*, VI 7,22, Cyt. za W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 376.

43 W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, s. 366-375.

44 Tenże, *Historia filozofii t. I*, Warszawa 1958, s. 228.

45 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga*, s. 39.

46 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 3/2, *Teologia*, cz. 1, Kraków 2010, s. 15.

47 Tamże, s. 16.

śniej świętość Boga i w niej rozpoczyna się dramat prowadzący do pojednania i odkupienia świata. Chwała streszcza zatem to, co piękne teologicznie⁴⁸, będąc jednocześnie rozumianą jako potęga i świętość Boga, które manifestuje całe stworzenie oraz teofanie. W teologii judaizmu oznacza ona także całą rzeczywistość nieba jako taką – Boga zasiadającego na tronie, odbierającego cześć od całego dworu niebieskiego. W tak rozumianej chwale mogą uczestniczyć ludzie, co akcentuje mocno starotestamentalna apokaliptyka⁴⁹.

W przestrzeni całego Objawienia widzimy zmysłowe formy ukazywania się Boga. Jest to spowodowane kondycją człowieka, który nigdy, jako człowiek, nie jest „czysto duchowy” oraz kondycją świata, stworzonego właśnie jako materialny. Bóg, „jako Stwórca materialnego świata, kiedy podejmuje nowy sposób samoobjawienia się temu światu, bierze go takim, jaki on jest”⁵⁰. Z drugiej jednak strony wszystkie fenomeny teofanijne są tylko znakami Bożej obecności, nigdy zaś Nim samym. Zauważamy tutaj pewną sprzeczność, która staje się swoistym sposobem działania objawiającego się Boga. Zobaczmy Mojżesza stojącego wobec płonącego krzewu (por. Wj 3, 1-22). Zna on Boga Izraela, przekazanego przez tradycję, ale kiedy staje z Nim „oko w oko” okazuje się, że Go nie zna. Pyta o imię i otrzymuje odpowiedź bez treści – Imię jest ujawnione, lud może czcić Boga, którego zna, ale jednocześnie nie może wpływać na Jego wolność. I właśnie w momencie, gdy wszyscy są przekonani, że Go znają, może się okazać kimś innym w swojej suwerenności. Od światła przejdźmy do ciemności. Księga Wyjścia opowiada dalej o wydarzeniu na Synaju (por. Wj 20, 1-21), którego sceneria burzy, ryczących trąb i dymiącej góry, po prostu przeraziła lud. Jest to tremendum, które staje się jednocześnie fascinosum, gdy Mojżesz zbliża się do ciemnego obłoku, jak zbliżał się do krzewu. I ciemność staje się światłością, jak w opisie wyjścia z Egiptu (por. Wj 14, 19-20), gdzie dla jednych obłok był ciemnością, dla drugich zaś – światłem oświecającym noc. Skoro jesteśmy w świetle, możemy wyraźniej postrzegać; Mojżesz został dopuszczony dalej – Pan uznał go za wiernego i twarzą w twarz mówił do niego. On też oglądał postać Pana (por. Lb 12, 5-8) i rozmawiał z Nim tak, „jak się rozmawia z przyjacielem” (por. Wj 33, 11). Rozumienie Boga przez Izraelitów pogłębiało się, ponieważ w Jego działającym słowie coraz bardziej odsłaniała się Boża istota, a coraz bardziej się odsłaniając, coraz wyraźniej jawił się jako niepojęty. Jest On

48 Tamże, s. 11 – 26.

49 S. Synowiec, *Chwała Boża*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, s. 430.

50 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 3/2, *Teologia*, cz. 1, s. 32.

Panem Zastępów, sam jest Królem chwały, jak mówi psalmista (por. Ps 24, 8.10). I tak doszliśmy do słowa Boga, które przenika całe istnienie, porządkuje je i prostuje, będąc jednocześnie bardzo blisko człowieka – w sercu i na ustach (por. Pwt 30, 11-14). Dotarliśmy do słowa, które, według źródła kapłańskiego (por. Rdz 1, 26-28), stwarza świat i człowieka. Na ten opis nakłada się źródło jahwistyczne (por. Rdz 2, 7), mówiące o ulepieniu człowieka i tchnięciu weń życia. Biblia wskazuje, że człowiek został stworzony jako „plastyczny obraz” (*selem*) oraz podobieństwo (*demut*) do Boga, co wynosi go ponad wszystkie inne twory (por. Rdz 1, 26). Obraz staje się więc (obok chwały oraz przymierza i łaski) kolejną przewodnią ideą estetyki biblijnej. Co więcej, przez podobieństwo do siebie Bóg traktuje człowieka jako swego partnera, wzywając go do świętości, ponieważ On sam jest święty (por. Kpł 20, 26) i zawierając przymierze⁵¹. Słowo zatem, które Bóg kieruje do człowieka w swojej łaskawości, jawi się „jako pełne samootwarcie się Boga dla udzielenia się”. Wówczas „do abstrakcyjnego „piękna” rozblyskującej chwały i do abstrakcyjnej „prawdy” obecności Boga dojdzie „dobro”, które dopiero jako łaska czyni piękno pięknym, a prawdę prawdziwą”⁵². „Autentycznie istnieje zatem Byt transcendentny, który jest przyczyną wszystkiego i od którego wszystko zależy”. W żadnej rzeczy umysł „nie dostrzega samowystarczalności, dzięki której może on istnieć, nie uczestnicząc w Bycie”. Bóg „jest to Byt rzeczywiście istniejący, a Jego poznanie jest poznaniem prawdy. Do niego właśnie zbliżył się Mojżesz, a teraz zbliży się każdy, kto, jak on, [...] przygląda się światłości płynącej z krzewu”⁵³.

W Nowym Testamencie, „w ostatecznym samoobjawieniu się chwały Boga” dopełnia się to, co nazywamy estetyką teologiczną⁵⁴. Łatwo jest zauważyć, że w kontekście Wielkiej Nocy, wszystkie fragmenty Starego Testamentu zbiegają się do osoby Jezusa Chrystusa – zaczynając od Ozeasza, przez Mojżesza, Powtórzone Prawo, Proroków, aż po „Cierpiącego Sługę Jahwe”, w którym zostają zintegrowane funkcje pośrednika, kapłana i ofiary, postać Zbawiciela staje się coraz bardziej wyraźna i jasna. W ten sposób staje się On drugim, obok *dabar Jahwe*, *filarem przymierza*. I to właśnie w Nim, tak jak w słowie, ma się objawić Boża chwała. Dzieje się to już w momencie inauguracji działalności Pana, w czasie chrztu w Jordanie, a zyskuje swoje potwierdzenie w czasie czterdziestodniowego postu na pustyni (por. Mt 4, 1-11). Jezus, będąc

51 Tamże, s. 27-180.

52 Tamże, s. 125.

53 Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, Kraków 2009², s. 24-26.

54 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 3/2, *Teologia*, cz. 2, Kraków 2010, s. 15.

trzykrotnie kuszonym (a każda pokusa nawiązuje do znaczących momentów pochodzenia Izraelitów przez pustynię), pozostaje wierny Ojcu. On „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (por. Hbr 5, 8), posłuszeństwa wobec mocy chwały Boga, które ma okazywać nawet wówczas, gdy na drugiej szali leżą „wszystkie królestwa świata oraz ich przepych”. Jezus znajduje się w środowisku ducha sprzeciwiającym się Bogu. Jest to swoista noc, w której z chwały Boga pozostaje tylko Jego słowo i moc bycia. Jest to esencja przymierza i przedsmak męki, która jest szczytowym momentem objawienia się chwały. Jej odblaski widzimy już w życiu i działalności Mistrza, gdy wyrzuca złe duchy (por. Mk 1, 25; Łk 4, 35), wskrzesza (por. J 11, 43-44), uspokaja burzę na jeziorze (por. Mt 8, 23-27; Mk 4, 35-41; Łk 8, 22-25), a szczególnie, gdy wobec wybranych uczniów przemienia się na „górze wysokiej” (por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8). Tam właśnie, jedyny raz za swego ziemskiego życia⁵⁵, Jezus objawia się jako Syn Boży w Jego Boskiej chwale⁵⁶. Potwierdzeniem tego jest obłok Bożej obecności i głos, podobnie jak przy chrzcie, potwierdzający Jego Synostwo. Teraz można z „góry przemieniania” przejść na „górze ukrzyżowania”, na którą musiał On wejść z powodu swego roszczenia – *εγω ειμι*. Imię Boga, objawione w krzewie gorejącym, teraz zostało objawione doskonale przez Wcielone Słowo na krzyżu. To jest Jego kenoza, Jego posłuszeństwo, które jest tożsame z wyborem ostatecznego ubóstwa (por. 1P 2, 23), bo Jezus ma „moc”, aby oddać swoje życie, ale także, aby je odzyskać (por. J 10, 18), przy czym odzyskanie nie jest cofnięciem oddania, lecz Jego dopełnieniem, ponieważ skrajne oddanie siebie należy do „mocy”. To właśnie w ubóstwie i oddaniu, w męce i zmartwychwstaniu widać, że Jezus jest Słowem, „które było na początku u Boga” (por. J 1, 1-2) i że w Nim dokona się jednocząca wszystkich „pełnia czasów” (por. Ef 1, 10). Przez swoje posłuszeństwo Jezus otoczył chwałą Ojca i prosił w Modlitwie Arcykapłańskiej, by Ojciec otoczył Go tą chwałą, którą miał już u Ojca, zanim powstał świat (por. J 17, 4-5). Tak też się stało (por. Hbr 2, 7-9), gdy Jezus wstąpił do nieba (por. 1Tm 3, 16).

Chrystus, przez posłuszeństwo, utworzył doskonałą proporcję między niebem a ziemią, między starym a nowym przymierzem. W tej harmonii leży „punkt centralny i właściwy przedmiot nauki o tym, co teologicznie piękne”⁵⁷. Jednocześnie, przez Chrystusowe „bycie przeźroczystym na Ojca i dla Niego” (por. Flp 14, 9), istota estetyki teologicznej przesuwana się z chrystocentryki na

55 Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1980, przypis do Mk 9, 2.

56 Tamże, przypis do Mt 17, 1.

57 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 3/2, *Teologia*, cz. 2, s. 211.

trynitarną teocentrykę, w której Duch Święty jest „osobową tożsamością osobowej różnicy w bóstwie” oraz sprawcą jednoczącej miłości Ojca i Syna⁵⁸.

1.3. OJCOWIE KOŚCIOŁA I ŚREDNIOWIECZE

1.3.1. Ojcowie Kościoła i myśl średniowiecza do św. Bonawentury

Dla Ojców Kościoła źródłem mówienia o pięknie był ukrzyżowany Jezus Chrystus, którego „krzyżowe piękno” było jednak ukryte. Dlatego właśnie „Ojcowie postrzegali piękno jako transcendentalne i zgodnie z tym uprawiali teologię”. Robili to także w piękny sposób, „ponieważ teologia piękna nie może być inaczej rozwijana”⁵⁹. Całość ich myślenia opierała się na Biblii, stąd oczywistym jest, że także poglądy estetyczne znajdujemy przede wszystkim w komentarzach do Pisma Świętego. Z niego czerpie chrześcijaństwo wskazania dotyczące życia, co jest niezwykle jasno widoczne w *Didache*: „Dwie są drogi: jedna żywota, druga śmierci; różnica zaś wielka między drogami”⁶⁰. Droga żywota charakteryzuje się życiem dobrym, pełnym miłości Boga i bliźniego.

Nic więc dziwnego, że Klemens Aleksandryjski koncepcję piękna łączy z kategorią dobra, które nie jest niczym innym, jak pięknem moralnym. Ta idea jest rozwijana przez Orygenesesa, ucznia szkoły aleksandryjskiej⁶¹, w jego koncepcji apokatastazy, według której wszystko wraca do Boga, jako swego źródła. Jest to nie tylko wiecznym trwaniem w dobru i miłości, ale także blaskiem Bożego piękna w świecie doczesnym, który się do Niego zbliża. Kontemplacja tego piękna stanowi dopełnienie poznania rozumowego. Jasnym się staje zatem, że piękno, obok wymiaru nadprzyrodzonego, ma także element materialny⁶². Ten fakt podkreśla, pozostający w kręgu myśli pitagorejsko-platońskiej oraz neo-platońskiej, Bazyli Wielki. Jego teoria stanowi kompromis między relacyjnym ujmowaniem piękna, a dostrzeganiem go w elementach prostych. Podkreśla on relację przedmiotu pięknego i narządu wzroku, dodając do niego jeszcze kategorie użyteczności i celowości, czego przykładem jest światło. Takie podejście wprowadza do estetyki czynnik podmiotowy; świat jest piękny, bo jest celowy, czyli „cały dla” (por. Rdz 1, 1 – 2, 25). Efektem jego rozważań jest bardzo istotna

58 Tamże, s. 25-212.

59 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 33.

60 *Nauka Dwunastu Apostołów*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. I, red. J. Sajdak, Poznań 1924, s. 22.

61 H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Orygenes. O zasadach*, Kraków 1996, s. 29. Odnośnie do Orygenesesa warto wspomnieć, że był on, razem z Plotynem, uczniem szkoły filozoficznej Amoniusza Sakkasa. Fakt ten stanowi o realności wzajemnych oddziaływań, a przynajmniej wspólnych fundamentów intelektualnych obu myślicieli.

62 K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga*, s. 45.

w całej patrystyce koncepcja pankalii – piękna wszystkiego, ponieważ zostało celowo stworzone przez Boga. Bazyli daje także impuls spoglądaniu na przyrodę, jako na dzieło sztuki, którego autorem jest Bóg; teraz zatem stworzony świat jest odwzorowaniem sztuki, podczas gdy starożytna koncepcja była dokładnie odwrotna. Z dotychczasowego rozważania wynika wyraźnie, że piękno jest własnością rzeczy widzialnych, stworzenia, nie zaś niewidzialnego Boga. Sytuacja zaczyna się zmieniać około V w., wraz z myślą Pseudo-Dionizego Areopagity, która łączy neoplatonizm z chrześcijaństwem.

Opierając się na dorobku Bazylego, zespala myśli Ojców w zwarty system. W jego koncepcji powstaje myśl, że Bóg, będący najwyższym Dobrem, jest samym Pięknem, mieszczącym w sobie wszelkie piękno, które emanuje do znikomego świata. Zatem piękno świata ma w sobie coś boskiego i jednocześnie piękno boskie objawia się w świecie⁶³. Ujęcie takie prowadzi nas wprost do Augustynowej koncepcji *vestigia Dei*. Piękno świata doczesnego jest śladem działalności Boga, który jest „samym pięknem”, jak pisze w *Wyznaniach*⁶⁴. Jego piękno jest ponad wszystkim, a na podstawie tego można stwierdzić, że świat jest piękny przede wszystkim dla swego piękna duchowego, nie zaś fizycznego. I tak teoria Augustyna staje się teocentryczna. Piękno fizyczne w porównaniu z boskim okazuje się małe, ale dopiero w tej konfrontacji nabiera właściwej wartości⁶⁵ i staje się tak naprawdę realne, bo żadna z rzeczy istniejących nie może istnieć, „nie uczestnicząc w Bycie”⁶⁶.

Pseudo-Dionizy oraz Augustyn są swoistym przejściem między epokami, a ich religijno-metafizyczna koncepcja legła u podstaw estetyki średniowiecznej⁶⁷, a jej echa znajdujemy w myśleniu Jana Szkota Eriugeny, który zasadniczo nie wnosi nic nowego⁶⁸. W nurt ten, spirytualistyczno-mistyczno-ewangeliczno-ascetycznej estetyki wpisują się także zakony. W środowisku cysterskim podkreślano wewnętrzne piękno, piękno duszy, deprecjonując to, co fizyczne. Gdy jednak cystersi dotarli w swym myśleniu do człowieka, ukazała się nieścisłość, ponieważ nagle cielesne piękno stało się objawieniem duchowego, któremu było przeciwne. Nieścisłość ta, w świetle niniejszego wywodu, może zostać uznana za pozorną, ponieważ piękno fizyczne, zmysłowe jest błahе samo przez się, natomiast ważne jest o tyle, o ile objawia się w nim duch. Nieco jaśniej rysują się w tym kontekście poglądy Hugona od św. Wiktora.

63 W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, s. 21 – 41.

64 św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1998⁴, s. 16.

65 W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, s. 58 – 71.

66 Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, s. 25.

67 W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, s. 71.

68 Tamże, 115.

Piękno widzialne postrzegał jako znak i obraz niewidzialnego. Twierdził, że prawdziwe jest tylko piękno Boga, a piękno stworzeń jest cenne tylko dlatego, że jest tego boskiego *symulakrą* (*simulacrum*). W XII wieku obserwujemy także koncentrowanie się myśli wokół konkretnych ośrodków, spośród których wiodącym jest szkoła w Chartres. Ośrodki te nie wnoszą jednak nic ponad to, co odziedziczyły po swych starożytnych poprzednikach. I tak dochodzimy do początków scholastyki, która zajmowała się teologią, ontologią, logiką, pozostawiając tematy estetyczne na uboczu.

Faktem jest, że mówiąc o Bogu i o świecie nie można było nie wspomnieć o pięknie. W tym wspomnianiu praktycznie wszyscy byli zgodni, bazując na tych samych autorytetach – Piśmie Świętym i Ojcach Kościoła. Przełomowym momentem było pojawienie się zakonu Braci Mniejszych, który naturalnie stał się propagatorem estetycznego stosunku do świata swego założyciela. Do świata nauki idee te weszły dzięki Aleksandrowi z Hales, pierwszemu franciszkańskiemu profesorowi, pochodzącemu z Paryża⁶⁹. Jego *Summa fratris Alexandri* w swej pierwszej części zawiera rozdział estetyczny. Kolejnym franciszkaninem „nieco” zajmującym się pięknem, był, pochodzący ze środowiska oksfordzkiego, Robert Grosseteste. W jego filozofii ważną rolę odgrywa światło, które uważa za pierwotną postać materialnego świata. Należy przez to do grona tych, którzy rozwinęli w XIII w. tzw. *metafizykę światła*⁷⁰.

Św. Bonawentura przejmując od Roberta Grosseteste *metafizykę światła* i modyfikuje ją. Światło staje się dla niego siłą działającą w materii, czyli jej formą. Ponadto nawet obdarzanie dusz przez Boga łaską i dawanie im poznania próbował rozumieć jako zsyłanie światła. *Metafizyka światła* jest zatem ostatnim elementem prebonawenturiańskiej drogi rozwoju myśli o pięknie Boga i staje się jednocześnie punktem wyjścia do rozważań poświęconych estetyce teologicznej św. Bonawentury, wpisanej w sposób naturalny w kontekst wielkiego ruchu franciszkańskiego, którego wspomniana metafizyka jest swoistym symbolem. Jest to naturalne środowisko rozwoju jego mistycznej myśli⁷¹.

1.3.2. Św. Bonawentura

Śledząc obecność zagadnienia piękna w ludzkiej myśli i jego ewolucję, jaka dokonywała się przez wieki, dotarliśmy do osoby Jana Fidanzy, żyjącego w latach 1217-1274, pochodzącego z włoskiego miasteczka Bagnoregio franciszkanina, który w zakonie otrzymał imię Bonawentura. Był on profesorem paryskiej Sor-

69 Tenże, *Historia filozofii*, t. I, s. 355.

70 Tenże, *Estetyka średniowieczna*, s. 209 – 265.

71 Tenże, *Historia filozofii*, t. I, s. 356 – 359.

bony, filozofem i teologiem wielkiego formatu, ministrem generalnym Zakonu Braci Mniejszych, podejmującym się odważnego wprowadzania niezbędnych reform, kardynałem zaangażowanym w prace Soboru Lyonńskiego, w trakcie którego zmarł. Efektem praktyki głębokiego życia duchowego jest jego świętość, zaś głębokiego nad tym życiem namysłu – tytuł doktora Kościoła, Doktora Serafickiego⁷².

Myśl św. Bonawentury E. Gilson określił jako *metafizykę mistyki chrześcijańskiej*⁷³. Jego naukę można określić, według E.I. Zielińskiego jako *zaangażowany powrót człowieka do Boga*⁷⁴, który jest możliwy tylko dzięki Chrystusowi. Człowiek, obdarzony łaską przez swego Zbawiciela, zdąża na spotkanie ze Stwórcą trzema drogami – oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Zwieńczeniem tej wyjątkowej, pełnej kontemplacji wędrówki jest ekstaza intelektu i woli, podczas której dusza doświadcza przede wszystkim miłości Boga, którego Chrystus jest „pierwszym, najważniejszym, najpiękniejszym i ostatnim słowem”⁷⁵.

Doktor Seraficki w swych rozważaniach zdaje się kierować filozofię ku teologii, tę zaś – w kierunku mistyki, rozciągającej się na całe chrześcijańskie życie i zharmonizowanej z ascezą. Właśnie dlatego, w jego bogatym dorobku literackim, bardzo ważne miejsce zajmują dzieła mistyczne, powstałe, z wyjątkiem jednego, na leżącej w regionie Arezzo górze La Verna. Wśród tych pism prym wiedzie *Itinerarium mentis in Deum*, będące swoistym przewodnikiem życia duchowego⁷⁶, kreślącym drogę do poznania i spotkania Boga, stwórcy fascynującego człowieka i pięknego świata, w którym ten człowiek żyje.

KONKLUZJE

Powyższa analiza wykazała, że problematyka piękna była obecna w myśli ludzkiej praktycznie od samego jej początku, choć faktem jest, że jońscy filozofowie przyrody nie stawiali bezpośrednio tego zagadnienia w centrum swych zainteresowań. Przełomowym myślicielem starożytności był Heraklit, ukazujący stawanie się jako walkę przeciwieństw, która kończy się ich syntezą. Dochodzi on ostatecznie do wniosku, że także to, co boskie, opiera się na harmonii przeciwstawnych elementów, swoistej *coincidentia oppositorum*.

Kolejnym krokiem jest rozpoczęcie idealizacji piękna przez Sokratesa, który twierdził, że byt jest tym piękniejszy, im bardziej podobny do prawzoru. Wielkim

72 Por. P. Milcarek, *Wstęp*, w: św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, s. 5-9.

73 Tamże, s. 10.

74 S. Kafel, *Św. Bonawentura*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. I, red. S. Kafel, Warszawa 1985, s. 169.

75 Tamże, s. 169-170.

76 Por. P. Milcarek, *Wstęp*, w: św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, s. 10-12.

kontynuatorem myśli Sokratejskiej był Platon, który najwyższe piękno odnalazł w idei, a rozwijając teorię transcendentaliów, uznał je za boski pierwiastek. Na tej podstawie, będąc przedmiotem stwórczej afirmacji Absolutu, piękny jest każdy byt. Trzeba jednak stwierdzić, że platońskie piękno „wyrывa się w zaświaty”. Do jego osadzenia na ziemi przyczynili się stoicy i wprowadzony przez nich podział na piękno duchowe i piękno fizyczne, znajdujące ostoję w przyrodzie. Podobne rozróżnienie znajdujemy u Cyserona. Obiektywny charakter piękna podkreślił Witruwiusz wskazując, że tkwi ono w każdym bycie. W ten sposób płynnie przechodzimy do myśli Plotyna, który, dokonując spirytualizacji, w pięknie upatruje swoisty „łącznik międzyświatowy”. Docenia on piękno zjawisk fizycznych, ale tylko dlatego, że są wyrazem działalności duszy. Nadto warto podkreślić, że to właśnie Plotyn wprowadza ważną dla św. Bonawentury kategorię piękna – blask.

W drugim paragrafie niniejszego rozdziału przeanalizowano pod kątem estetycznym treść Pisma Świętego. Zauważamy wyraźnie, że punkt centralny całej Biblii stanowi Objawienie, będące przeżyciem duchowym i jednocześnie zmysłowym, któremu zawsze towarzyszy *chwała*. To ona, jak pokazuje Stary Testament, jest wyrazem piękna, to w niej naprawdę ukazuje się Bóg. Ostateczne samoobjawienie się Bożej *chwały* następuje w Jezusie Chrystusie, Ukrzyżowanym Logosie. To właśnie krzyż, przywracając harmonię między niebem a ziemią, staje się centralnym momentem teologicznego piękna.

W oparciu o Chrystusowy krzyż rozwijają swoją myśl Ojcowie Kościoła, o czym traktuje paragraf trzeci. Jedną z ważniejszych patrystycznych teorii jest *pankalia* autorstwa św. Bazylego Wielkiego, gdzie całe stworzenie jawi się jako dzieło sztuki. Tak doszliśmy do V w., w którym Pseudo-Dionizy Areopagita, w oparciu o dorobek św. Bazylego, połączył chrześcijaństwo z neoplatonizmem. Teraz świat zaczyna objawiać Boże piękno, od czego już tylko krok dzieli nas od Augustynowej koncepcji *vestigia Dei*.

W stworzony przez Ojców nurt estetyki spirytualistyczno-mistyczno-ewangeliczno-ascetycznej wpisują się myśliciele średniowieczni. Piękno widzialne objawia niewidzialne, jak mówił Hugon od św. Wiktora – piękno stworzeń jest *symulakrą* piękna Boga.

W średniowieczu estetyczny stosunek do świata szczególnie propagowali Bracia Mniejsi. Franciszkańskie idee weszły do świata naukowego dzięki paryskiemu profesorowi Aleksandrowi z Halles. Spośród minorytów warto wspomnieć jeszcze Roberta Grosseteste – twórcę *metafizyki światła*. Ten krąg braci św. Franciszka z Asyżu stanowi duchowe i intelektualne środowisko św. Bonawentury z Bagnore-

gio. To on, profesor – zakonnik – kardynał – mistyk oznajmił, że najpiękniejszym momentem życia człowieka jest spotkanie z Bogiem i pozostawił ludzkości przewodnik w wędrówce ku Niemu – *Itinerarium mentis in Deum*.

2. ESTETYKA TEOLOGICZNA A TEORIA POZNANIA: PIĘKNO W ŚWIECIE ZEWNĘTRZNYM I DOŚWIADCZENIU WEWNĘTRZNYM

Drugi rozdział niniejszej pracy podejmuje analizę traktatu *Itinerarium mentis in Deum*, pragnąc wykazać istotne znaczenie piękna w świecie, w życiu człowieka i jego relacji z Bogiem. Struktura poniższego rozważania opiera się na zaproponowanym przez samego św. Bonawenturę trójdzielny podział. Każda z części stanowi swoisty etap duchowej drogi, na którym poznaje się Boga poza sobą (II.1), w sobie (II.2) i ponad sobą (II.3).

Istotny moment na drodze duchowej stanowi wiara. Jest ona aktem wolności i rozumu, ale także aktem zaufania, który sprawia, że Bóg w ludzkim życiu staje się aktywny (II.1.1). To właśnie wiara sprawia, że w całym stworzonym świecie dostrzegane są ślady Stwórcy (II.1.2). W ten sposób wchodzimy w przestrzeń Objawienia (II.1.3).

Żyjący w świecie człowiek uzmysławia sobie, że jest kwintesencją stworzenia – podobieństwem Stwórcy. Dostrzega, że władze jego duszy (II.2.1) szkicują w nim samą obraz Trójcy Świętej (II.2.2). Cały ten duchowy proces jest możliwy dzięki Jezusowi Chrystusowi (II.2.3), który umożliwia kontemplację istnienia i dobra Boga (II.3.1) poprzez swoje dzieło zbawcze (II.3.2). Ostatecznie jednak, zbliżająca się do Bożego światła dusza, staje wobec nieprzeniknionych ciemności (II.3.3).

2.1. POZNANIE BOGA POZA SOBĄ

„Na początku przyzywam pierwszy początek, „Ojca światłości”, od którego zstępują wszelkie oświecenia”⁷⁷. Tym modlitewnym zdaniem rozpoczyna św. Bonawentura jedno ze swych dzieł – *Itinerarium mentis in Deum*. Człowiek, który staje się „mężem pragnień” na wzór biblijnego Daniela (por. Dn 9, 23), wkracza na drogę kontemplacji tego, co Boże, co prowadzi do zachwytów ducha. Ta swoista duchowa wędrówka nie zaczyna się znikąd – u jej początków stoi łaska samego Boga, pociągającego „pokornych i miłosiernych, skruszonych i pobożnych” do poświęcenia się tylko Jemu, który powinien być nie tylko objawiony i kosztowany, ale także podziwiany⁷⁸. Nie jest to droga prosta – składa się z etapów, które, opisując duchowy rozwój człowieka, tworzą jednocześnie strukturę bonawenturiańskiej estetyki.

77 św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, (dalej: Itin.).

78 Por. Itin. P.

U początku stoi Bóg – stwórca wszystkiego, który zaprasza człowieka, by wyruszył na wędrówkę ku Niemu. Odpowiedź na to zaproszenie umożliwia wiara. Jest ona, jak pisze M. Rusecki, aktem ludzkiego rozumu i wolności, wychodzącym od racjonalnego poznania śladów Bożej działalności, jednocześnie to poznanie przekraczającym. Wiara potrzebuje zaufania, potrzebuje zgody człowieka, by pójść w nieznane, pozwalając Bogu prowadzić. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością teandryczną⁷⁹ – pełen wolności krok człowieka ku Bogu, jego autonomiczna decyzja, aby wyruszyć, spotyka się ze wsparciem Bożej łaski⁸⁰. Tak zostaje nawiązana relacja dwóch osób, tak rodzi się dialog żarliwej modlitwy, która jest „matką i początkiem przekraczania siebie”⁸¹. Zanim zatem podejmiemy seraficką duchową drogę, trzeba zastanowić się nad tym, jak w ogóle św. Bonawentura rozumie wiarę. Będzie nam w tym bardzo pomocne dzieło H.U. von Balthasara, szczególnie jego „Kontemplacja postaci”⁸².

2.1.1. Wiara

Wiek XIII to epoka, w której religia chrześcijańska była bardzo głęboko zakorzeniona w kulturze Europy. Inspirowała ona twórczość artystów⁸³ różnych dyscyplin, ale także wpływała na codzienne życie ludzi i pogłębiała je. Cała przygoda rozpoczyna się od „Słowa”. Jest to głos mający autorytet, domagający się posłuszeństwa, którego celem nie jest odpowiedź na „najważniejsze pytania”, ale nawiązanie relacji przymierza. Relacja ta pokazuje wprowadzić dystans, ale jednocześnie prowadzi do zjednoczenia⁸⁴. Tak rodzi się wiara, która nie jest subiektywnym aktem, ale zwróceniem się ku temu, co obiektywne – ku całej treści Objawienia Bożego, przynoszącego obietnicę i wypełniającego ją. Odnosi się do całościowej postawy, w której człowiek daje odpowiedź zwracającemu się do niego Bogu. Chodzi tutaj o podjęcie ryzyka zawierzenia siebie, nie zapominając jednocześnie, że *fides querens intellectum*. Nie jest to jednak poszukiwanie „po

79 Teandryczny – z gr. „bożo-ludzki”. Przymiotnik utworzony w V w. przez Pseudo-Dionizego Areopagitę do określenia czynów bożo-ludzkich Jezusa Chrystusa. Por. G. O’Collins, E.G. Farugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 344-345. Powyżej termin ten został użyty w szerszym znaczeniu, na opisanie relacji między Bogiem i człowiekiem, która dokonuje się w jego życiu, tzn. Bóg staje się istotnym elementem ludzkiej egzystencji.

80 M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 403-411.

81 Itin. I, 1.

82 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, Kraków 2008.

83 Benedykt XVI, *Audienca generalna, 3 marca 2010 roku*, w: *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 39-40.

84 H.U. von Balthasar, *Epilog*, Kraków 2010, s. 21-22.

omacku”, ani stan wymagający dalszego pouczenia, ponieważ wierzący, namaszczoney przez Ducha Świętego, posiada wiedzę, która w nim trwa (por. 1J 2, 20-27). Wiara wewnętrznie dąży od podmiotu wierzącego do Boga – do Jego światłości i oczywistości, leżącej wyłącznie w Nim⁸⁵.

Wiara jest aktem intelektualnym, który, jak zauważono, nastrocza pewnych teoretycznych i praktycznych trudności. Znajdują one jednak swe rozwiązanie wówczas, gdy zostanie osiągnięta głębsza płaszczyzna miłości. Łączy ona, opierając się na hipostatycznej jedności Wcielonego Logosu, miłość bytu przygodnego z miłością Absolutu, która zostaje ukazana jako substancjalna przez istnienie „Człowieka Chrystusa, którego miłujemy”. Jednocześnie wyraźnym się staje, że strukturą człowieka jest także miłość, co próbował ukazać już św. Augustyn w swym dziele „De Trinitate”⁸⁶.

Tak ujęta wiara, jako pełna wolności relacja Boga i człowieka, wiąże się ściśle z utworzonym przez św. Bonawenturę terminem *sursum-actio*. Opisuje on rzeczywistość, w której dusza ludzka podnosi się ku Bogu i uszlachetnia przez swoje pragnienia. Człowiek podejmuje wysiłek praktykowania cnót i ciągle przekracza siebie, aby swym życiem zbliżyć się do umiłowanego Boga. Drugim elementem składowym jest działanie Boga. Sprawia On, że umysł doświadcza zachwyty dzięki ekstatycznej miłości, a oderwany od tego, co ziemskie, zostaje wzniesiony do rzeczywistości Bożej. Dzięki tym dwom elementom może poświęcać się działaniu z Martą i z Marią uczestniczyć w bliskości Pana (por. Łk 10, 38-42), docierając przez kontemplację i ekstazę do łaski w błogosławieństwie, zarezerwowanym dla czystych sercem i czyniących pokój⁸⁷. Zanim jednak zostaną osiągnięte przez duszę niezmierzone szczyty, najpierw trzeba rozejrzeć się wokół siebie dostrzegając to, co bliskie, małe, pozornie bez znaczenia i uszanować, jako miejsce Objawienia.

2.1.2. Dostrzec Boga w stworzeniu

„Żeby dojść do rozważanie pierwszej zasady, która jest najbardziej duchowa [...], trzeba rozpoczynać od śladu, który jest cielesny”⁸⁸. Bonawenturze chodzi o cały świat stworzony przez Boga (por. Rdz 1, 1-28), o wszelkie istnienie, które, jak mówi św. Tomasz z Akwinu, jest spotykane jako pierwsze przez poznający umysł⁸⁹. Jest to moment bardzo poważny, ponieważ nie chodzi tu tylko o jakąś postać przemijającej

85 H.U. von Balthasar, Chwała, *Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 111-116.

86 Tamże, s. 165-166.

87 B. Matuła, *Sursumactio*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, red. E. Caroli, Padova 2008, s. 787-788.

88 Itin. I, 2.

89 H.U. von Balthasar, *Epilog*, s. 34.

rzeczy, ale o rzeczywistość, która ma poznać Boga, w wolności Mu odpowiedzieć i przyjąć z miłością⁹⁰. Trzeba mieć jednak na uwadze, że człowiekowi nie wolno „konstruować” Boga przez absolutyzację rzeczywistości. Jego powinnością jest spoglądanie w kierunku, „który wskazują linie naszego skończonego istnienia”⁹¹ i dostrzegać w materialnym świecie, podobnie jak w zwierciadle, odbicie obecności i działania Stwórcy, którego poznaje się właśnie „z wielkości i piękna stworzeń [...] przez podobieństwo” (por. Mdr 13, 5). W tym momencie człowiek staje się jakby Hebrajczykiem, który wyrusza z Egiptu ku Ziemi Obiecanej. Jest na początku swej duchowej przygody i dopiero się uczy dostrzegać immanentne piękno rzeczywistości. Stanie się to jednak dopiero wtedy, gdy transcendentny znak zostanie po-
prawnie zrozumiany i jako piękny odniesiony do pięknego praobrazu⁹².

W rzeczach widzimy obrazy, ślady Boga, którego człowiek pragnie osiągnąć. Droga do tego celu wiedzie przez bramę ludzkiego poznania, ale w nim się nie wyczerpuje. Nie wystarczy zanurzyć się w tym, co cielesne⁹³ – trzeba dokonać egzegezy „mówiących obrazów”, by nie nadać rzeczywistości innego znaczenia, ale właściwie ją zrozumieć. Chodzi o to, by obraz stał się przeźroczysty i pokazywał swego twórcę. Właściwym miejscem takiej egzegezy jest Jezus Chrystus – Bóg i Człowiek. Tylko w Nim obraz może opowiedzieć o prawdziwej istocie człowieka i jego relacji ze zbawiającym Bogiem⁹⁴. To właśnie sam Pan czyni możliwą ową egzegezę, sprawiając, że w bytach „prześwituje” prawda absolutna i krok po kroku prowadząc do poznania siebie w miłości⁹⁵. W taki tylko sposób zmysłowość staje się miejscem Objawienia – gdy spotyka się z rozumem przepelnionym wiarą⁹⁶ i miłością.

Znaki, czytelnie poświadczające Boże działanie, będąc wiarygodnym świadkiem głębi rzeczywistości, żądają wiary⁹⁷. Patrząc bez jej światła człowiek niewątpliwie podąży ku bożkom, nie zaś ku Bogu, który wraz z człowiekiem i światem, stanowi nierozdzielny całość i harmonijny porządek, zagwarantowany przez Boga

90 Tenże, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 3/2, *Teologia*, cz. 1, s. 77.

91 Tenże, *Epilog*, s. 37-38.

92 Tenże, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 2, *Modele Teologiczne*, s. 296.

93 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, w: S. Bonaventura 1274-1974, t. IV *Theologica*, red. J.G. Bourgerol, Roma 1974, s. 286.

94 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 1, *Kontemplacja postaci*, s. 71-72.

95 J. Przytuła, *Logika Objawienia: Argument werytatywny w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Lublin 2011, s. 128-134.

96 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 1, *Kontemplacja postaci*, s. 145.

97 Tamże, s. 125.

w Chrystusie. Przez takie syntetyzujące spojrzenie na świat tworzy św. Bonawentura teologię naturalną⁹⁸, w której każdy stworzony byt staje się wypowiedzią wskazującą na Boga⁹⁹, jednocześnie ukazując w sobie „sposób istnienia, piękno i porządek”¹⁰⁰ oraz wychwalając „Bożą potęgę, która tworzy wszystko z niczego, mądrość, która wszystko dokładnie rozdziela, i dobroć, która wszystko hojnie przyozdabia”¹⁰¹. Tak właśnie zaczyna przedstawiać się piękno – zjednoczenie Bożego światła z widzialną formą świata, która staje się przejawem głębokiej tajemnicy. Tylko właściwie odczytując formę, będzie można dotrzeć do jej najgłębszej treści¹⁰², a cały wszechświat stanie się swoistą *drabiną*. Człowiek wstępuje po niej, rozważając różne rodzaje stworzeń, których idee, w przekonaniu Doktora Serafickiego, istniały *in arte aeterna*. W tym właśnie momencie, kontemplując Boga przez byty, będące Jego śladami, kontemplatyk znajduje się na pierwszym stopniu wspomnianej *drabiny*¹⁰³.

Wraz ze św. Bonawenturą, snując refleksje na temat bytów, stanęliśmy na progu Bożego umysłu, w którym znajdują się idee wszystkiego. Nazywa on tę rzeczywistość „wieczną sztuką” – *ars aeterna*. Zawiera ona w sobie wszelkie formy, podtrzymuje świat w istnieniu i wszystkim kieruje, umożliwiając wzajemne odniesienia do siebie wszystkiego, co jest. Te wzorcowe idee Boga są także wlane w umysł człowieka, stanowiąc podstawę do osądzenia doświadczenia zmysłowego i poznawania wielkości i piękna stworzeń, które przywołują Stwórcę¹⁰⁴. W takim ujęciu odnajdujemy pewne powiązania ze starożytną teorią *egzemplaryzmu*¹⁰⁵, niezwykle popularną także w średniowieczu.

Mając świadomość tak pojmowanej rzeczywistości, wstępujemy na drugi stopień *drabiny*, który konfrontuje człowieka ze światem-makrokosmosem. Doktor seraficki mówi, że „najwyższa siła, mądrość i dobro Stwórcy jaśniej w rzeczach stworzonych”, w których człowiek powinien rozpoznawać Jego ślady i tak, przez

98 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, s. 304.

99 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 391.

100 Itin. I, 11.

101 Itin. I, 14.

102 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 129.

103 Por. Itin. I.

104 E. Cuttini, *Ars*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, red. E. Caroli, Padova 2008, s. 201-208.

105 Platońska teoria filozoficzna, uznająca wieczne idee za wzory rzeczywistości, powiązana przez św. Augustyna z koncepcją Objawienia, później znacznie zmodyfikowana przez św. Tomasza z Akwinu. Por. Z. Zdybicka, *Egzemplaryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, 734.

stworzone rzeczy, powracać do Tego, z którego mądrości, siły i dobra one pochodzą. W dotychczasowej analizie dostrzegliśmy rozwój związków między stworzeniem a Stwórcą z jednej strony oraz między stworzonymi rzeczami a człowiekiem – z drugiej. Teraz ukazany związek zostanie poddany głębszej analizie, próbującej odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób jest możliwe, że człowiek dostrzega w rzeczach siłę, mądrości dobro Stwórcy. Jest to pytanie jednocześnie ontologiczne jak i teorii poznawczej, wchodzące głębiej w struktury związków między pozaludzkim stworzeniem a ludzkim duchem. Podąża tu św. Bonawentura za nauką św. Augustyna o iluminacji, podkreślając konieczność udziału niezmiennej, odwiecznej Mądrości w procesie orzekania człowieka o jego związkach ze światem. To właśnie w niezmiennym świetle Boga człowiek poznaje wszelkie rzeczy oraz swoją do nich relację. Widać tu wyraźnie, że Bóg nie jest tylko celem drogi – On jest na samym jej początku, towarzyszy i sam po niej prowadzi. Ostatecznie odnalezienie Boga nie jest możliwe bez przewodnictwa Bożego światła, to znaczy samego Boga¹⁰⁶.

Światłość, będąca „językiem tonu Boga” pokazuje i wyjaśnia obrazy¹⁰⁷ wszystkich rzeczy, które „wchodzą” do ludzkiej duszy-mikrokosmosu przez „bramę pięciu zmysłów” i dzięki reakcji zmysłowej władzy poznawczej dają poznawcze ujęcie całej rzeczywistości, któremu towarzyszy poznawcza radość. Powodowana jest ona przez przyjemność, jaką zmysł znajduje w uchwyconym obrazie z racji jego potrójnej proporcjonalności: „w podobieństwie, które pełni funkcje kształtu, czyli formy i dlatego nazywa się pięknem [...], w mocy – i dlatego nazywa się łagodnością [...], w skuteczności i wyrazie [...]”¹⁰⁸. Kolejnym krokiem jest rozróżnienie, poszukujące przyczyny doznawanej przyjemności i zauważenie, że jest nią proporcja równości. Jest „ona ta sama w rzeczach wielkich i małych, nie wzrasta [...], nie znika razem z tym, co przemija, i nie podlega zmianom”¹⁰⁹. Przyczyna ta stanowi rzeczywistość duchową. W tym momencie należy zwrócić uwagę na obraz, który przez to, że jest „podobieństwem odcisniętym w organie cielesnym [...] prowadzi do swojej zasady, czyli do poznawczego przedmiotu”¹¹⁰ – ostatecznie samego Boga.

Podsumowując ten nieco skomplikowany szkic procesu poznawczego warto podkreślić, że człowiek, jako istota duchowo-zmysłowa, staje się adresatem kierowa-

106 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, s. 291-292.

107 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 73.

108 Itin. II, 5.

109 Itin. II, 6.

110 Itin. II, 7.

nych do niego myślowych komunikatów, co budzi jednocześnie jego duchową świadomość. Tak powstaje swoisty język umożliwiający dialog, pozwalający ukazywać i dawać siebie. To porozumiewanie się może mieć miejsce w totalnej ciszy – słowa stają się niepotrzebne. W ten sposób może zostać zainicjowany także dialog z Bogiem. Zakłada on, z natury rzeczy, absolutną wolność; nie można narzucać nikomu tego co i jak ma powiedzieć¹¹¹. Powstaje tutaj jednak pewna komplikacja – człowiek nie jest równorzędnym partnerem Boga. Potrzebuje pośrednika, kogoś, kto doskonale „zna dwa światy”. Pomocą staje się nam Jezus Chrystus, będący kwintesencją szeroko rozumianego objawienia. Nazywa On siebie „Synem Człowieczym”, czyli prostym, czystym człowiekiem, a jednocześnie „jest obrazem Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15) i „odblaskiem chwały” (por. Hbr 1, 3). W tym momencie otwiera się bonawenturiańska refleksja dotycząca głębszego wymiaru w Bogu samym – mianowicie wymiaru trynitalnego. W pełnym wiary rozważaniu ukazuje się, na podstawie relacji człowiek-świat, wyraźna wskazówka dotycząca związku Ojciec-Syn w Bogu¹¹². To właśnie całe ziemskie życie Wcielonego Słowa, które jest „czystym wyrazem Ojca” sprawia, że Bóg staje się dla nas bardziej zrozumiały¹¹³. On sam odciska w nas swoje podobieństwo i dzięki łasce „łączy się z indywidualną naturą ludzką jak obraz z organem wzroku, abyśmy przez to zjednoczenie powrócili do Ojca”¹¹⁴.

Tak właśnie spełnia się ujawnienie Boga w ukryciu, bo przecież niewytłumaczalnym paradoksem jest fakt, że „Słowo stało się Ciałem”. W tym cielem może się objawić, ale jeszcze bardziej może się skryć¹¹⁵. To jest właśnie wyraz Jego wolności, że swoje wewnętrzne życie wypowiada językiem stworzenia, uobecniając się w efemerycznej, skończonej postaci życia. Z perspektywy świata jest to niemożliwe, ale przecież, jak mówi List do Hebrajczyków, „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg” (por. Hbr 1, 1) To On sam zdecydował się pogodzić w sobie sacrum i profanum, stając się w przedziwny sposób częścią człowieka. Przez podobieństwo jednoczy się z nim i wypełnia go¹¹⁶. Dzięki tej przedziwnej bliskości wobec stworzenia, dzięki pogodzeniu pozornie nie pogadzalnego, Bóg może być po-

111 H.U. von Balthasar, *Epilog*, s. 54-59.

112 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, s. 292-293.

113 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 73-74.

114 Itin. II, 7.

115 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 398.

116 H.U. von Balthasar, *Epilog*, s. 68-71.

znawany, może być *Emmanuelem* – Bogiem z nami. Ta prawda wydaje się być nicią przesywającą całe *Itinerarium mentis in Deum*.

Po prześledzeniu bonawenturiańskiej analizy wyraźnie można dostrzec, że „fundamentalna i prawdziwa radość przebywa w samym Bogu i że wszelkie radości prowadzą nas do niej, jako do tej, której powinno się szukać”¹¹⁷. Jest On racją wszystkich rzeczy i ich regułą oraz nadaje wszelkie prawa, które istnieją we wspomnianej już *wiecznej sztuce*. Jest ona wzorcem wszelkiego piękna, a dzięki swoistemu w niej uczestnictwu umysł ludzki może wydawać jakiegokolwiek sądy¹¹⁸.

Św. Bonawentura pokazuje nam piękno, które genetycznie zawarte jest w każdej rzeczy stworzonej. Ich samospełnianie się jest dla nas immanentnym znakiem zamieszkiwania w nich ich autora¹¹⁹. To piękno, opierając się na proporcji, cieszy i sprawia przyjemność. Doktor Seraficki snuje swą analizę, podążając za św. Augustynem i niespodziewanie zwraca uwagę, cytując Boecjusza, na element rozstrzygający o proporcji: „liczba jest podstawowym wzorem w umyśle Stwórcy”¹²⁰. Widzi liczbę, jako ślad prowadzący do Bożej Mądrości, jako rzeczywistość Jemu najbliższą. To liczba sprawia, „że odkrywamy Boga we wszystkich rzeczach cielesnych i podpadających pod zmysły”¹²¹. Oczywiście jest zatem, że określenia takie jak *liczebne rozróżnienie, czy proporcja różnic* nie dotyczą liczb jako takich, lecz ich odniesienia do jedności – są piękne dzięki redukcji do „jedności Bożej Mądrości i Idei.” Miara nie polega zatem na liczbie, ale na tym, że stworzenie może stać się adekwatną ekspresją samego Boga i mocą swej wewnętrznej struktury siebie przekraczać¹²².

Liczba staje się wprowadzeniem do podsumowania dwóch pierwszych stopni *drabiny*, na których bezspornym jest wniosek, że „wszystkie stworzenia prowadzą duszę kontemplującego człowieka do wiecznego i mądrego Boga”¹²³. Przez swoje ugruntowanie w Słowie i tajemnicę samootwarcia stają się objawieniem¹²⁴. Są one dla nas „śladami, obrazami i przedstawieniami”, danymi po to, by człowiek mógł *współoglądać*¹²⁵ Boga. Takim stwierdzeniem znów wpisuje

117 Itin. II, 8.

118 Por. Itin. II, 1-9.

119 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 296.

120 Itin. II, 10.

121 Itin. II, 10.

122 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 335-336.

123 Itin. II, 11.

124 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 337.

125 Itin. II, 11 wraz z przypisem.

się św. Bonawentura w tradycję augustyńską, asymilując pojęcie *kontuicji*. Jest ona równoczesnym ujęciem, spojrzeniem, które oznacza bycie razem nieskończonego i skończonego. Człowiek po prostu widzi siebie i Tego, dzięki któremu widzi. Nie oznacza to jednak braku aktywności poznawczej; *kontuicja* odsyła nas do prawdy absolutnej, która to właśnie mobilizuje działanie umysłu. Cały ten proces przedstawia nam drogę prowadzącą „od Boga do Boga”¹²⁶, na którą wejść można tylko dzięki Jezusowi Chrystusowi. On całą ludzkość „wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (por. 1P 2, 9). Fakt ten jest bardzo istotny, gdyż to właśnie przebywanie w świetle, wyrażanie siebie i samowjaśnienie przed osobą poznającą sprawia, że stworzenia upodabniają się do Stwórcy, przez co On sam może się w nich wyrażać¹²⁷, nieustannie dając światła, „które płoną na zewnątrz i rzucają swe promienie na zwierciadło naszego ducha”¹²⁸, w którym odbijają się Boże doskonałości¹²⁹.

Wspomniane „wyrażenie się Boga” jest to po prostu Jego objawienie się. Warto przypatrzeć się nieco uważniej temu pojęciu, gdyż stanowi ono istotny element bonawenturiańskiej estetyki.

2.1.3. Objawienie

Podążając za myślą Doktora Serafickiego dostrzegamy, że piękno zaczyna być rozumiane jako objawienie. By je wyjaśnić, nie wystarczy poprzestać na harmonii oraz jawiącej się głębi stworzeń. Jest tu zawarty jakiś element bezinteresownego daru z siebie. Sam Bóg nie jest w żaden sposób zobowiązany do rozprzestrzeniania się w swoim stworzeniu, by kogokolwiek usatysfakcjonować¹³⁰. Także stworzenie, otwierające się wobec siebie nawzajem, nie dąży pierwszorzędnie do zaspokajania jakichkolwiek swoich potrzeb. W każdym zatem „podarowaniu piękna obecny jest element darmowości, wolności i bezinteresowności”¹³¹. Szczególnie staje się to wyraźne, gdy uzmysłowimy sobie, że to, co naprawdę poruszające w pięknie, tkwi w jego obiektywnym objawieniu w takim stopniu, w jakim zostanie dostrzeżone przez podmiot¹³².

W tak rozumianej rzeczywistości zaczynamy widzieć nie jedno, ale licz-

126 O. Todisco, *Contuitio*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, red. E. Caroli, Padova 2008, s. 272-279.

127 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 337.

128 Itin. II, 13.

129 Por. Itin. II, 10-13.

130 Por. Itin. VI, 2-3.

131 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 339.

132 Tamże, s. 339.

ne objawienia, które dokonywały się w historii zbawienia, liczne wydarzenia, w których Bóg zwraca się do poszczególnego odbiorcy. Rysuje się tu zupełnie nowa koncepcja, bardzo subiektywna i zindywidualizowana. Będąc darem, objawienie musi być nie tylko dane, ale także przyjęte. Bez przyjęcia nie można mówić ani o darze, ani o objawieniu; odrzucone tracą swój sens¹³³. Należy jednak pamiętać, że treść objawienia, jak wcześniej wspomniano, jest rzeczywistością obiektywną. Odpowiedzią na rozwiązanie tej pozornej sprzeczności wydaje się być „wolna relacja”. Bóg, który przede wszystkim i bez wątpienia „JEST”, będzie mógł „opowiedzieć o sobie” wtedy, gdy człowiek będzie chciał Go „posłuchać”. Brak chęci „słuchania” nie oznacza jednak, że Bóg „nie-JEST”. Prócz tej oryginalnej koncepcji znajdujemy w myśli św. Bonawentury istotny w chrześcijaństwie moment jednorazowości i trwania, gdy mówi o Chrystusie Wcielonym, o Piśmie, doktrynie i wierze. Obydwa rodzaje wypowiedzi nie tworzą jednak systematycznej całości. Nadto bonawenturiańskiego pojęcia objawienia nie da się także porównać bezpośrednio z analogicznymi pojęciami współczesnej teologii¹³⁴.

Rzeczy stworzone, gdy je zrozumiemy, ukazują nam niewidzialne przymioty Boga. Jest to możliwe dzięki Chrystusowi, który *oświeca* ludzkiego ducha. *Illuminacja* jest teorią spotykaną w myśli średniowiecznej, jednak w dziele św. Bonawentury tematycznie stanowi ona miejsce centralne. Pełna oświecenia dusza jest zamieszkała przez mądrość Boga i nie pozostaje jej nic innego, jak powrócić do tego Światła, które dla nieznanego Go jest ciemnością. Odnajdujemy tutaj analogię do obrazu góry poznania, gdzie przebywa w ciemnym obłoku Pan¹³⁵, którego człowiek sam z siebie nie jest w stanie poznać. Tylko Syn umożliwia dostrzeżenie Ojca w zwierciadle duszy – dzięki Chrystusowi możemy ujrzeć Boga w sobie¹³⁶. W ten właśnie sposób od rzeczy zewnętrznych przechodzimy do wnętrza. Od tego momentu wspinaczce po *drabinie* będzie towarzyszył nam obraz serafina – pierwsze dwa stopnie, to pierwsze dwa skrzydła opadające na jego stopy, symbolicznie zasłaniające to, co ziemskie, a otwierające człowiekowi wejście w siebie, „tzn. w naszego ducha (*mens*), w którym jaśnieje obraz Boży”¹³⁷, niczym kandelabr w Świątyni – obraz Trójcy przenajświętszej.

133 J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, s. 91-92.

134 Tamże, s. 92-93.

135 Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, s. 152.

136 F. Gambetti, *Illuminatio*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, red. E. Caroli, Padova 2008, s. 474-481.

137 Itin, III, 1.

2.2. POZNANIE BOGA W SOBIE

Poznając świat rzeczy materialnych, odkrywając w nich Boga, człowiek dostrzega, że on sam stanowi ważny element całego wszechświata, a nawet, według św. Bonawentury, jest jego kwintesencją i centrum¹³⁸. To w człowieku właśnie dokonuje się akt zachwyty nad bliskością Boga i Jego immanencją w świecie. To właśnie w tym centrum, gdzie jednoczy się duch i materia, „lepiej reprezentowany jest boski praobraz świata”. Ciało także uzdalnia bardziej do przyjęcia Bożego miłosierdzia oraz mocniej ujawnia pokorne znizenie się Boga, który przyjął to śmiertelne człowieczeństwo. Tak rysuje się antropologia Doktora Serafickiego. Człowiek jest dla niego „okiem świata otwartym na Boga”, jest on tak bardzo *capax Dei*, że nikt, poza Bogiem, nie jest w stanie go zaspokoić¹³⁹. Bóg wybrał go na naczynie absolutnej pełni bytu, w którym może On objawić światu swoją wewnętrzną pełnię¹⁴⁰.

2.2.1. Władze duszy ludzkiej

Człowiek, wchodząc do swego wnętrza, dostrzega, że jego duch „najgoręcej kocha samego siebie”. Trzeba jednak pamiętać, że nie ma miłości bez poznania, a poznania – bez pamięci. Już na samym początku dostrzegamy wyraźnie, w czym św. Bonawentura nawiązuje wyraźnie do koncepcji rozwijanej przez św. Augustyna w *De Trinitate*¹⁴¹, że dusza posiada potrójną władzę: pamięć, inteligencję i wolę. Dzięki spojrzeniu na te władze i zachodzące między nimi relacje, będzie można zrozumieć, co oznacza widzieć „za pomocą zwierciadła w zagadce”¹⁴². Trzeba zatem teraz przyjrzeć się całej strukturze poznawczej człowieka, która pozwala mu ujrzeć Boga w swoim własnym wnętrzu.

2.2.1.1. Pamięć

Pamięć nie dotyczy tylko tego, co już minęło, nie odnosi się tylko do rzeczy „obecných, cielesnych i doczesnych, ale także przyszlých, prostych i wiecznych”¹⁴³. Ona ma zakres bardzo szeroki, dotyczy całej rzeczywistości. Wszystko, co minęło, co jest już przeszłością, człowiek sobie przypomina; rzeczywistość, która się właśnie wydarza, całą terażniejszość – przyjmuje; to zaś, co nastąpi, co należy jeszcze do przyszłości – przewiduje. Łączy ona w swoistą całość wszystkie te elementy, przez co „staje się obrazem wieczności, której niepodzielne „teraz” rozciąga się na „zawsze”¹⁴⁴.

138 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 309.

139 Tamże, s. 305-310.

140 Tenże, *Chwała, Estetyka Teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 146.

141 S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 22.

142 Itin. III, 1.

143 Itin. III, 2.

144 Itin. III, 2.

Prócz tego, co doświadczone, co wchodzi do pamięci z zewnątrz, odkrywamy w niej także pewne aksjomaty, pewne wrodzone zasady, którym rozum nie jest w stanie się przeciwstawić ze względu na ich „wewnętrzność czywistość”, jakoby to, że „całość jest większa od części”. Są to rzeczy proste, „które nie mogą wchodzić przez bramę zmysłów”. Dusza odczytuje te niezmiennie prawdy w stałym świetle, które w sobie posiada¹⁴⁵.

2.2.1.2. Inteligencja

Proste zasady i aksjomaty wiedzy są świadectwem posiadania stałego światła, w którym odczytuje się niezmiennie prawdy. Pozostając w tym nadprzyrodzonym oświeceniu rozum pojmuje nazwy, zdania i rozumowania. To jest działanie inteligencji. Rozumie ona rzeczy zgodnie z ich definicjami, które konstruuje za pomocą ogólniejszych pojęć, aż w końcu dochodzi do zrozumienia bytu samego w sobie poprzez właściwości jedności, prawdy i dobra (gdyż ostatecznie wspomniany byt jest niepoznawalny). Tym wyjątkowym bytem jest sam Bóg – absolutnie pełny i doskonały. Wszystko inne zaś, co nie jest Bogiem, zawiera w sobie jakiś brak. Podkreśla to św. Bonawentura, cytując Awerroesa: „co negatywne i czego nie ma, możemy poznać wyłącznie przez to, co istnieje”. Przytoczona myśl pokazuje wyraźnie, że umysł ludzki „nie jest w stanie adekwatnie poznać jakiegokolwiek rzeczy stworzonej bez wsparcia ze strony bytu najwyższego”, w którym znajdują się racje wszystkiego w najdoskonalszej formie¹⁴⁶.

Takiego wsparcia potrzeba także w ujmowaniu przez umysł zdań. W swojej zmienności nie jest on w stanie posiadać bezbłędnej znajomości sensu, nie jest w stanie posiadać pewnej, nieskażonej błędem prawdy. Tutaj znów jaśniejące Niezmiennie Światło Boże umożliwia kroczenie drogami poznania. To właśnie w Słowie, „które było na początku u Boga” (por. J1, 1-9), prawda „jaśnieje w sposób absolutnie niezmienny”. Dzięki tak widzianej rzeczywistości można podjąć się wnioskowania, czyli dostrzegania konieczności wynikania wniosku z przesłanek, która to konieczność „płyne właśnie z archetypicznych idei zawartych w odwiecznej myśli Bożej”¹⁴⁷.

W przytoczonym wywodzie widać wyraźnie, że umysł człowieka może poznawać i wnioskować w sposób pewny, gdy jest zjednoczony z wieczną prawdą. To od Boga zapala się prawda i do Niego też ostatecznie prowadzi¹⁴⁸.

145 Por. Itin. III, 2.

146 Itin. III, 3.

147 Itin. III, 3.

148 Por. Itin. III, 3.

2.2.1.3. Wola

Ostatnią z władz duszy, opisywanych przez św. Bonawenturę, jest wola. Jej działanie rozpoczyna się od *namysłu*, od zastanowienia się nad tym, co jest lepsze. By to jednak stwierdzić, potrzebne jest jakieś kryterium – jest nim stopień podobieństwa do tego, co najlepsze. Fakt, że taki proces zachodzi w duszy ludzkiej, pociąga za sobą konieczność istnienia pojęcia „dobra najwyższego” w jego umyśle.

Kolejnym krokiem jest *sąd*. By był on pewny, potrzebne jest jakieś prawo, które nie wymaga osądzenia. Skoro dusza (*mens*) sądzi sama z siebie oznacza to, że jej wyroki wydawane są na podstawie wypisanego w niej prawa, które stoi ponad samą duszą. „Nic zaś nie przerasta ludzkiej duszy poza Bogiem, który ją stworzył”. Wyraźnie zatem widać, że jeśli władza wolitywna „w poszukiwaniu rozwiązań idzie aż do końca”, to oceniając rzeczywistość dotyka praw Bożych¹⁴⁹.

Ostatnim elementem działania woli jest *pragnienie*. Ono najbardziej porusza człowieka i kieruje go ku dobru – prawdziwemu lub pozornemu, najwyższemu lub temu, które do dobra najwyższego prowadzi, ale zawsze tylko i wyłącznie ku dobru. Ono daje człowiekowi szczęście, które to znów Doktor Seraficki utożsamia z miłością – „pragnieniem bycia maksymalnie kochanym”¹⁵⁰. To właśnie piękno miłości Boga, które wiąże się z Jego chwałą, rozlewa się w historii i unacznią przez porywającą i zachwycającą wspaniałość stworzeń. Piękno to jest niedostrzegalne, ale gdy jest elementem relacji Bóg-człowiek, wówczas staje się widzialnym atrybutem Objawienia, co jest szczególnie wyraźne w osobie Jezusa Chrystusa, „w którym to, co niewidzialne, staje się widzialne”¹⁵¹.

Powyższa analiza pokazuje, że jeśli władze duszy funkcjonują poprawnie, jest ona bardzo bliska Bogu. Wówczas „pamięć prowadzi do wieczności, inteligencja do prawdy, a władza wolitywna do najwyższego dobra”¹⁵².

2.2.2. Obraz Trójcy Świętej w duszy

Władze duszy, działając, pozostają ze sobą w ścisłym związku. Całą aktywność rozpoczyna pamięć, która rodzi inteligencję. Dzieje się tak, ponieważ w procesie pojmowania to, co zostało zapamiętane „pojawia się w kręgu światła umysłu” i staje się słowem, po czym razem (pamięć i inteligencja) tchną miłość, która je zespała. W ten sposób powstaje wola, co w efekcie daje trzy elementy

149 Itin. III, 4.

150 Itin. III, 4.

151 J. Przytuła, *Logika Objawienia: Argument werytatywny...*, s. 220-221.

152 Itin. III, 4.

jednej całości, które, jak twierdzi św. Bonawentura, są „współistotne, równe i współwieczne oraz wzajemnie się przenikają”¹⁵³.

Gdy dusza ludzka rozważa swe potrójne władze, rozpoznaje w sobie Boży obraz, który Doktor Seraficki nazywa *małą trójcą*. Jest to rzeczywistość bardzo dynamiczna – obraz ten stale się zaciera i na nowo odnawia, dzięki łasce, cnotom, darom Ducha Świętego i iluminacji. Wspomniany dynamizm otwiera przed duszą nieograniczone perspektywy rozwoju, który po śmierci będzie kontynuowany w wieczności, gdyż Bóg jest niedościgłym wzorem i upodabnianiu się do Niego nigdy nie będzie końca. Nadto obecność Bożego obrazu sprawia, że człowiek w sposób naturalny „ciąży ku Bogu, który, jako dynamiczny prawzór, przyciąga do siebie swoje obrazy”. Przyczyną tego jest fakt, że ludzie „ze swej ontycznej struktury” potrzebują Boga, a nie tylko są na Niego otwarci¹⁵⁴. Bardzo łatwo można to zrozumieć, gdy sobie uświadomimy po raz kolejny, że świat i duch ludzki mają funkcję samoobjawienia się Boga, którego myślenie pozostaje w doskonałym obiegu z myśleniem świata i je warunkuje. Znaczy to tyle, że świat i żyjącego w nim człowieka można zrozumieć ostatecznie tylko w perspektywie istoty i istnienia objawienia się Boga w Jezusie. H.U. von Balthasar, analizując *Hexameron*¹⁵⁵, dochodzi do wniosku, że podstawą, która umożliwia wszystko to, o czym powiedziano, jest Trójca Święta – ona jest korzeniem, jest fundamentem każdej samoekspresji Boga¹⁵⁶.

Pomocą w tych rozważaniach są różnego rodzaju nauki, które rządzą się swoimi własnymi regułami, „jak gdyby światłami i promieniami prawa wiecznego”. Zdają się one prowadzić ludzki umysł za rękę, „od wpatrywania się w siebie do kontemplacji owego wiecznego światła”. Będąc napromieniowanym tym światłem, staje mądry człowiek w zachwycie i „radosnym podziwie” przed wspaniałym Bogiem¹⁵⁷, który go stworzył i „ukochał odwieczną miłością”, przez co wszczepił weń powołanie, by sam kochał, bo „miłość jest warunkiem istnienia”. Wszystko to dzieje się w obecności Ducha Świętego, który jest spoiwem między człowiekiem a Bogiem. Dzięki temu, że człowiek został stworzony z miłości przez Słowo, ma w sobie obraz Trójcy Świętej¹⁵⁸.

153 Itin. III, 5.

154 Por. Itin. I, 2 wraz z przypisami.

155 Por. św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła: Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, Kraków 2008, I, 12 i 16; II, 32; III, 7-8; IX, 2 i 23; XI, 11 i 13-20; XII, 3.

156 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 279-288.

157 Itin. III, 7.

158 B. Forte, *Trójca Święta jako historia: Esej o Bogu chrześcijan*, Kraków 2005, s. 241-245.

2.2.3. Jezus Chrystus a dostrzeganie Boga w duszy

Napodstawie powyższych rozważań nie podważalną jest ogromną bliskość Boga i umysłu ludzkiego, jednak nieliczni tylko rozważają Go w sobie. Przyczyną tego jest całkowite pograżenie się człowieka w zmysłowości, co uniemożliwia duszy wejście o własnych siłach „na powrót do siebie, jako do podobieństwa Bożego”¹⁵⁹. Nie wystarczy tu ogromna wiedza, nie pomoże światło natury. Potrzebna jest pomoc Jezusa Chrystusa, który przez swoje wcielenie podźwignął upadłą ludzkość, jak mówi Bonawentura: stał się „drabiną naprawiającą starą, złamaną w Adamie drabinę”. To On jest bramą, przez którą wchodzi się na dobre pastwiska (por. J 10, 9). Jeżeli więc dusza chce powrócić do raju przebywania z Bogiem, „musi wejść przez *wiarę, nadzieję i miłość* Jezusa Chrystusa, Pośrednika Boga i ludzi”¹⁶⁰. Dlatego właśnie chrześcijanin powinien mieć nieustannie przed swymi oczyma umierającego na krzyżu Pana i „wchodzić przez ranę boku do Jego Serca”¹⁶¹.

Widzimy, że zostaje tu zestawiony porządek stworzenia i porządek zbawienia, lub bardziej bonawenturiańsko – porządek stworzenia i porządek wcielenia. Człowiek, zraniony grzechem, jest ślepy i nagi i nie rozpoznaje już planu Boga w stworzeniu. Musi on otrzymać zbawienie od Chrystusa. On na nowo czyni wszystko możliwym do zobaczenia i prowadzi ludzi pierwotną drogą, na której mogą rozpoznać w widzialnym stworzeniu niewidzialnego Stwórcę oraz Jego plan zbawienia i zbliżyć się do Boga przez miłość i uwielbienie¹⁶². W ten sposób, człowiek stworzony z miłości, przez miłość znajduje się w perspektywie Stwórcy i poznając siebie, coraz bardziej Go rozumie i wchodzi z Nim w relację. Jest to możliwe, ponieważ „Bóg jest sam w sobie *communio et communicatio*. Ludzka osobowość zaczyna się realizować w siatce relacji Osób Trójcy, co w żaden sposób tej osobowości nie ogranicza. Jest wręcz przeciwnie – tworzy się przestrzeń wzajemnego obdarowania. Człowiek nie jest przytłoczony przez Boga, ale staje się ukształtowanym przez Słowo i napelnionym Duchem Świętym odbłaskiem chwały Ojca. Teraz dopiero może razem z Bogiem uczestniczyć w „grze życia” – we wzajemnych powiązaniach i życiowej wymianie, do której całe stworzenie, wolne od zniekształcenia grzechem, zgodnie z zamysłem Boga od swego początku było zaproszone”¹⁶³. Bonawentura

159 Itin. IV, 1.

160 Itin. IV, 2.

161 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 2, *Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 273-274.

162 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, s. 296.

163 G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego: Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków

nawiązuje tutaj do całej tradycji Augustyna, Dionizego, Bernarda i Wiktorynów, postrzegających chwałę Boga jako piękno Jego mądrości, którą jest Ukrzyżowany. Ekstaza jest rozumiana jako nietrwałe przejście z Ukrzyżowanym do Ojca¹⁶⁴. W tym ekstатыcznym wychyleniu, w którym wszystko, co zewnętrzne, jest tylko obrazem prawdziwego piękna, zdają się realizować słowa św. Ireneusza: „Chwałą Boga żyjący człowiek”¹⁶⁵.

W perspektywie powyższych rozważań zdaje się potwierdzać teza J. Przytuły, że poprzez wcielenie prawda Trójcy nabywa implikacji antropologicznych. To właśnie Logos wcielony opowiedział Boga człowiekowi, zaś Duch Święty umożliwił przyjęcie i zrozumienie odwiecznej, objawionej prawdy¹⁶⁶. Sam jednak człowiek nigdy, w żaden sposób nie jest w stanie osiągnąć żyjącego Boga. Jak już powiedziano, jest to możliwe tylko przez Jego Wcielonego Syna, który ukazuje niepojętą Bożą chwałę, czyli objawia Jego właściwe piękno, do którego nie dojdzie się na drodze logicznego myślenia. Ukazuje się nam tu swoista *theologia negativa*, która jednak pozostaje w łączności z *theologia positiva*, odnosząc się do jej podstawy, czyli poznawania przez to, co widzialne¹⁶⁷.

2.2.3.1. Zmysły duchowe

Ludzka dusza potrzebuje oczyszczenia, oświecenia i udoskonalenia, potrzebuje, aby znajdujący się w niej obraz niebieskiego Jeruzalem został odrestaurowany. Dzieje się to dzięki trzem cnotom teologicznym – wierze, nadziei i miłości, które zyskuje się przez przyłgnięcie do Jezusa. Wierząc i ufając Mu oraz kochając Go, odzyskuje dusza swe duchowe zmysły. Dzięki temu może słyszeć słowa Pana, może wpatrywać się w płynące z nich światło. „Kiedy miłością obejmuje Słowo wcielone” dusza „przechodzi w drugą osobę przez miłość ekstатыczną” i odzyskuje dotyk i smak¹⁶⁸.

Dusza, po odzyskaniu zmysłów duchowych, robi kolejny krok w swej wędrówce ku Bogu. Teraz może ona „odczuwać najwyższe piękno, słyszeć najdoskonalszą harmonię, odczuwać najmilszą woń, smakować najprzyjemniejszą słodycz i doświadczać tego, co sprawia największą rozkosz [...]”, przygotowu-

2001, s. 39-52.

164 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 268-269.

165 Myśl świętego Ireneusza z Lyonu zawarta w jego dziele *Adversus haereses*, IV, 20,5.7. Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 235.

166 J. Przytuła, *Logika Objawienia: Argument werytatywny...*, s. 186-187.

167 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 106.

168 Itin, IV, 3.

jąc się w ten sposób do umysłowego wyjścia przez pobożność, podziw i rozradowanie¹⁶⁹. Staje się wówczas jakby dymem kadzidła i mirry, upodobniona do blasku jutrzeźki, zawieszona w swych władzach podziwia oblubienca, opływając w słodcze rozkoszy. Wcześniej widziała, że jest niejako Przybytkiem, swoistym Jeruzalem. Teraz natomiast, ubogacona wiedzą, sztuką i łaską, wchodzi w siebie, wchodzi do niebieskiego Jeruzalem, w którym „dokonuje się [...] zwiastowanie, zakomunikowanie ludziom woli Bożej i prowadzenie w doskonałej z nią harmonii [...], zrozumienie tajemnic, objawianie i wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem”¹⁷⁰. Tak kontemplowany Bóg w duchu, którego zresztą zamieszkuje przez nadmiar swej miłości, postrzegany jest jako „wszystko we wszystkim” (por. 1Kor 15, 28) i wszystkiego autor.

Bóg jest immanentny w obrazie duszy przez łaskę oraz cnoty teologiczne. Takie ujęcie pokazuje, że znów przedmiotem tak obdarowanej duszy jest Jezus Chrystus, który wydoskonala duchowe zmysły. Postrzegają one teraz całą wertykalną rozciągłość Objawienia, które zwarte jest w Słowie. Widzimy tutaj proces, który od „dotykania ziemi” prowadzi człowieka do „przyswojenia sobie ekstazy”. Zmysły duchowe nie opisują jednak doświadczenia Boga, jakiegoś bliskiego z Nim kontaktu, dokonującego się w ekstatycznym uniesieniu¹⁷¹, ale raczej są „przyporządkowane do postaci ukazania się Boga w Słowie. Sięga Ono od postaci ludzkiej aż po samą boską postać ekspresji, która poznana jest tylko w jedności tej *jednej* nierozzerwalnej postaci Objawienia, w wierze, nadziei i miłości”¹⁷².

W ten sposób osiągnęliśmy czwarty stopień duchowej drabiny. Do tej pory prowadziła nas wiedza, natura oraz cała filozoficzna refleksja. Teraz natomiast, w tak wielkiej bliskości Boga, wsparcia będzie udzielało wędrującemu człowiekowi „natchnione przez Boga Pismo Święte”¹⁷³.

2.2.3.2. Pismo Święte

Pismo Święte zajmuje się dziełem naprawy „zepsutego” przez grzech człowieka, dla którego *księga natury* stała się nieczytelna, przestała wprost prowadzić do poznania Boga. Jako narzędzia do dokonania reformy duszy, używa

169 Itin. IV, 3.

170 Itin. IV, 4.

171 Zrozumienie takie będzie miało miejsce później, np. u św. Jana od Krzyża, co zostanie wyrażone pojęciem „toques”. Por. H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 316.

172 Tamże, s. 315-316.

173 Itin. IV, 5.

ono wiary, nadziei i miłości¹⁷⁴ oraz posługuje się właściwościami rzeczy, jako symbolami. W ten sposób prowadzi cały kosmos ku Bogu, który powinien być czczony, wychwalany i kochany. To właśnie blask Pisma Świętego pozwala nam jeszcze wyraźniej dostrzegać Boga w stworzeniu, będącym „zwierciadlanym odbiciem Bożej mądrości i jej plastyczną rzeźbą”. Można nawet pójść nieco dalej i powiedzieć, odwracając fragment Janowej Ewangelii: „*Et caro Verbum facta est*”. To właśnie ciało, cała materia staje się Słowem, które Bóg wypowiada do człowieka. Piękno staje się tutaj czymś niezwykle życiodajnym, porywającym i bardzo dynamicznym, a zaspokoić je można tylko dzięki całoosobowemu oświeceniu człowieka¹⁷⁵. Mamy ostatecznie do czynienia z dwoma księgami – z zapisaną na zewnątrz księgą natury oraz z księgą Objawienia, zawartą w Piśmie, która jest zapisana wewnątrz. Te dwa elementy stają się zwartą całością w Jezusie Chrystusie. On będąc Bogiem i Człowiekiem, staje się zapisaną wewnątrz i na zewnątrz Apokalipsą. Jest to właśnie moment, w którym wszystkie rzeczy zaczynają być przejrzyste wobec Słowa Bożego, przez co uzyskują swe prawdziwe piękno. Poznawanie tego piękna, odsłaniając ukrytego Boga, buduje wiarę, utwierdza prawe życie i rozwija miłość, do której wiedzie każde objawienie¹⁷⁶.

Pismo Święte posiada potrójny, duchowy sens, który dokonuje w duszy przemiany. Element tropologiczny oczyszcza i prowadzi do szlachetności życia. Kolejny, alegoryczny, oświeca i prowadzi do jasności rozumienia. Na końcu spotykamy sens anagogiczny, doskonalący przez „duchowe zachwyty i najsłodsze doznania mądrości”. Wszystko to łączy się zgodnie ze wspomnianymi cnotami teologicznymi i z uzdrowionymi duchowymi zmysłami oraz aktami umysłu. Dzięki temu ludzki umysł „wraca do tego, co wewnętrzne, by tam oglądać Boga we wspaniałości świętych [...] i odpoczywać jak w sypialni”, zażywając spokojnego snu¹⁷⁷.

Objawienie prawdy w Jezusie Chrystusie jest jedyną drogą prowadzącą do tajemnicy Trójcy Świętej. To przez Niego przemawia Ojciec¹⁷⁸. Jest On jedynym Słowem Boga, czyli, jak powiedział święty Jan od Krzyża, Pismem Świętym. To słowo wypowiada Bóg „nieustannie w wieczystym milczeniu” i w takim samym milczeniu dusza powinna Go słuchać¹⁷⁹. On jest „Bogiem [...], bratem i panem, królem i przyjacielem, Słowem niestworzonym wcielonym, twórcą i naprawicie-

174 Itin. IV, 5.

175 K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 145.

176 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, s. 304-305.

177 Itin. IV, 6.

178 J. Przytuła, *Logika Objawienia: Argument werytatywny...*, s. 177.

179 M. Foley, *Miłość, która trzyma nas przy zdrowych zmysłach*, Kraków 2015, s. 45.

lem, Alfą i Omega”¹⁸⁰. On sam prowadzi człowieka i pragnie go tak udoskonalić, by stał się rzeczywiście otwarty na Boga. I tak znów staje przed naszymi oczyma serafin, tym razem z gotowymi do lotu środkowymi skrzydłami, pokazując, że pełen zachwyty, poznający piękno i wielkość Boga człowiek, swoiście zaczyna odrywać się od ziemi¹⁸¹.

2.3 POZNANIE BOGA PONAD SOBĄ

W świetle powyższych rozważań można wyraźnie dostrzec, że ludzka egzystencja ma swoje korzenie w Trójjedynym Bogu. To z Jego głębin wypływa nasze duchowe życie i to w Niego zanurzamy się, gdy wracamy do swojego wnętrza, gdy „wracamy do siebie”. Przepięknie wyraził to św. Augustyn mówiąc, że Bóg „jest we mnie bardziej niż ja sam”. Wejście w siebie jest jednocześnie wejściem w trynitarne życie Boga, czyli ostatecznie wyjściem poza, a może lepiej, ponad siebie, wprost w oświecające wszelki umysł, niestworzone światło. Wchodząc w głęboką, intymną relację z Trójcą Świętą, żyjąc Jej życiem, człowiek zaczyna istnieć, zaczyna żyć w pełni¹⁸². Dopiero w odniesieniu do bytu Boga człowiek odkrywa prawdę o stworzonym świecie i o sobie, dopiero wtedy zaczyna naprawdę być¹⁸³.

2.3.1. Arka Przymierza

Ostatnim etapem poznawania Boga, według św. Bonawentury, jest dostrzeżenie Go ponad sobą. Dzieje się to dzięki zapalonemu nad umysłem światłu wiecznej Prawdy (Ps 4, 7), która, jak mówi św. Augustyn, bezpośrednio go formuje. Poprzedzony przejściem przez przedsionek świata i stworzeń, będących śladem swego Stwórcy oraz przez miejsce święte swego wnętrza, w którym zaczyna być widoczny obraz Boga, moment ten jest jakby wkroczeniem do „świętego świętych, gdzie ponad arką znajdują się dwa cherubiny chwały, ocieniający ołtarz pojednania”. Są one rozumiane jako symbole Starego i Nowego Testamentu, co jednocześnie wyznacza dwa sposoby kontemplowania tego, co jest w Bogu niewidzialne i wieczne¹⁸⁴.

2.3.1.1. Bóg „Który jest”

Doktor Seraficki zwraca uwagę, że pierwszym imieniem Boga jest to, które zostało objawione Mojżeszowi w Krzaku Gorejącym – „Jestem, który jestem” (por. Wj 3, 14). Cytując podążającego za Mojżeszem św. Jana z Damaszku¹⁸⁵,

180 Itin. IV, 5.

181 Itin. IV, 7.

182 J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994, s. 28-30.

183 Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, s. 22-26.

184 Itin. V, 1.

185 Itin. V, 2.

Bonawentura podkreśla w Bogu najpierw czyste istnienie. Jest ono „samo w sobie [...] do tego stopnia absolutnie pewne, iż nie może być pomyślane, jako nieistniejące”, ponieważ zachodzi jedynie „przy całkowitej ucieczce od nieistnienia”¹⁸⁶, tak pod względem subiektywnego poznania, jak i obiektywnej prawdy. Czyste istnienie zatem, ujmowane przez umysł jako pierwsze, umożliwia mu poznanie wszystkiego innego – niebytu, jako braku istnienia oraz bytów w możliwości, jako posiadających pewien brak¹⁸⁷.

Widać tu wyraźnie, że bez Boga, któremu przynależy istnienie w pełni, poznanie czegokolwiek przestaje być w ogóle możliwe. Stanowi On swoistego rodzaju światło, które oku umożliwia widzenie kolorów, które umożliwia widzenie w ogóle. Problemem jest tylko fakt, że człowiek, przyzwyczajony do ciemności, spoglądając w światło istnienia ma wrażenie, że niczego nie widzi. Jest to jednak w rzeczywistości najjaśniejsze światło dla naszego umysłu; potrzeba tylko, aby patrzył on w „czystej prostocie”¹⁸⁸. Wówczas dostrzeże, że Bóg jest pierwszy, że jest wiecznie istniejącym przez siebie i w sobie „samym istnieniem”, że jest najprostszy, a będąc pozbawionym niebytu – najdoskonalszy¹⁸⁹. Zauważając takie Jego przymioty staje się niemożliwe choćby nawet tylko pomyśleć, że Bóg nie istnieje lub nie jest jedyny – podkreśla Bonawentura¹⁹⁰.

Doktor Seraficki nie kończy jednak na tych stwierdzeniach. Chce prowadzić do zdumienia. Wykazując w Bogu pozorne sprzeczności, podkreśla Jego „wszech-”. Jest On ostatni, ponieważ jest pierwszy. Tworzy wszystko ze względu na siebie, więc sam stanowi wszystkiego cel – Alfa i Omega. Jest wieczny – ponieważ aktualnie obecny i przenikający wszystko, jeden – a wypełniony wszelkimi doskonałościami¹⁹¹. Można zatem po raz kolejny stwierdzić za św. Pawłem, że Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. 1Kor 15,28) i stanowi, jak cytuje Alaina z Lille Bonawentura, „intelektualnie poznawalną sferę, której centrum jest wszędzie, a obwód nigdzie”¹⁹². Ujęcie takie prowadzi do bezgranicznego zadziwienia się faktem, że „istnienie „istnieje” w niezmierzonej pełni”, która wlewa się we wszystko, tworząc coraz bardziej doskonałą rzeczywistość¹⁹³ przez wprowadzenie w zakresie ogra-

186 Itin. V, 3.

187 Itin. V, 3.

188 Itin. V, 4.

189 Itin. V, 5.

190 Itin. V, 6.

191 Itin. V, 7.

192 Itin. V, 8.

193 H.U. von Balthasar, *Epilog*, s. 47-48.

niczonego stworzenia pewnego porządku. Polega on na tym, że każdy byt osiąga różne, właściwe sobie doskonałości, tworząc następstwo stopni. W ten sposób zostają osiągnięte harmonia i piękno¹⁹⁴, które uświadamiają zdziwionemu człowiekowi, że swoje istnienie zawdzięcza dobremu Bogu. W obliczu tej wieszczącej chwałę łaski, „potrzebne są nie tylko zdumienie i zachwyt, lecz adoracja”¹⁹⁵.

„Słuchaj, Izraelu! Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym” (por. Pwt 6, 4) – to stwierdzenie Powtórnego Prawa stanowi zwieńczenie pierwszego sposobu spojrzenia kontemplatyka na Boga, który jawi się – powtarzając za św. Augustynem – jako „przyczyna istnienia, zasada poznawalności i porządek życia”¹⁹⁶. Spojrzenie takie nie wyczerpuje jednak obrazu Boga. Trzeba pamiętać, że prócz bycia „źródłem naszej egzystencji”, jest On darem. On chce nas ogarnąć, chce nas „podźwignąć ponad nas samych i wprowadzić w swoje własne życie”, by człowiek mógł wreszcie zacząć być naprawdę sobą¹⁹⁷. Oprócz tego, że *Jest*, trzeba dostrzec, że jest On także *Dobrem*.

2.3.1.2. Bóg „Dobro”

Drugi sposób kontemplacji Boga, który jest symbolizowany przez drugiego serafina z Przebłagalni Arki Przymierza, odnajdujemy w Nowym Testamencie¹⁹⁸. Jawi się On umysłowi jako najwyższe dobro – czyli byt, ponad który nie można pomyśleć niczego lepszego¹⁹⁹. Stwierdzenie to utwierdza jeszcze bardziej naszą pewność, że Bóg istnieje, że ponad wszelką wątpliwość *Jest*.

Mamy do czynienia z dobrem. W swej refleksji św. Bonawentura korzysta z myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, mówiąc, że owo dobro ze swej natury rozprzestrzenia się, otwiera na innych i im komunikuje²⁰⁰, że jest ono *rozlewne*. Nie może jednak, jako absolutne, być skierowane wyłącznie na przygodne stworzenie, ograniczone czasem i przestrzenią. Owa rozlewność, by była absolutna, musi być ponadczasowa i ciągle aktualna, substancjalna i osobowa, a nadto wewnętrzna. Potrzeba jakiejś doskonałej, wsobnej troistości, w której dawca przekazuje obdarowanemu, jako

194 A. Schäfer, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, w: S. Bonaventura 1274-1974, t. III, red. J.G. Bourgerol, Roma 1973, s. 341.

195 H.U. von Balthasar, *Epilog*, s. 48.

196 Itin. V, 7.

197 J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, s. 29.

198 Itin. V, 2.

199 Itin. VI, 2.

200 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 58-65.

dar, całą swoją substancję i naturę²⁰¹. To zróżnicowanie jednak, jak powiedział Pseudo-Dionizy, „jest rozlewaniem się dobra boskiej jedności”²⁰².

Ze względu na absolutną doskonałość całego procesu, opartego na wiecznej *współzasadzie* pochodzenia, gdzie kochany jest „współkochany, zrodzony i tchniony”, sam dar także jest współlistotną Osobą. Koniecznym jest zatem, aby Bóg, „Który Jest”, będąc bytem najdoskonalszym, jako najwyższe dobro był Trójcą, by sam w sobie mógł być *darem dla*. Potrzeba zatem Ojca, który rodzi Syna i, ofiarując Mu wszystko, tchnie Ducha Świętego, by dobro mogło rozlewać się najbardziej. Widać zatem, że Osoby Trójcy Świętej, jako najlepsze, muszą mieć tendencję do *udzielania się*, z której wynikają współlistotność, podobieństwo, równość, współwieczność, a z tych wszystkich przymiotów – wspólnota życia. Wspólnota ta „sprawia, że jedna osoba jest koniecznościowo w drugiej, dzięki maksymalnemu współprzenikaniu się, jedna działa z drugą na skutek absolutnej niepodzielności substancji, mocy i działań Trójcy Przenajświętszej”²⁰³.

Próbując zrozumieć wewnątrztrynitarnie relacje, św. Bonawentura dotyka także stosunku Trójcy do świata. Twierdzi (przez co od Augustyna kieruje się w stronę Ojców greckich), że Boże dzieła *ad extra* są wprawdzie wspólne, ale wyrażają wewnętrzną pozycję Osób – Syn pozostaje zawsze Wyrażeniem Ojca, zaś Duch Święty – Darem²⁰⁴. Bóg całkowicie sobie wystarcza, ale mając wewnętrzną pełnię życia, zechciał udzielić ją na zewnątrz; Bóg podzielił się swoim szczęściem i radością. Fakt ten usprawiedliwia istnienie stworzenia i nadaje mu sens oraz pokazuje cel – doskonałe szczęście, płynące z obfitości życia. Bóg chce nas wypełnić życiem i miłością, dlatego trzeba się otwierać, trzeba poszerzać swoje serce i pozwalać, by Duch Święty wciągał nas w życie Boga, przemieniając w mistyków²⁰⁵.

Ojciec, Syn i Duch Święty, który jest jednym Bogiem, stanowi, jak zauważa św. Bonawentura, rzeczywistość paradoksalną. Jedności, współlistotowości przeciwstawia Doktor Seraficki wielość hipostaz, podobieństwu – różnicę osobowości, równości – logiczną, wewnętrzną hierarchię, jakiś porządek, współwieczności – emanację, wspólnotę życia w końcu – posłanie. Nasz Bóg jest zdumiewający. Trzeba na Niego patrzeć jako na jeden byt i trzy osoby. Takie rozważanie wznosi ludzkiego ducha na wyżyny kontemplacji²⁰⁶, otwierając jed-

201 Itin. VI, 2.

202 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 64.

203 Itin. VI, 2.

204 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 2, *Modele Teologiczne*, cz. 1, 287.

205 J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, s. 47-50.

206 Itin. VI, 3.

nocześnie eschatologiczną perspektywę, o której mówi sam Chrystus: „To zaś jest wieczne życie, aby poznawali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga” (por. J 17, 3), choć i tak pozostanie On dla nas wiecznym zdumieniem²⁰⁷.

2.3.2. Bóg „Bóg-Człowiek”

Osiągnąwszy szczyty kontemplacji okazuje się, że nie jest to ostatnie słowo, jakie ma nam do powiedzenia Bóg. Dusza kontemplatyka, mając już sześć skrzydeł serafina, „zalana światłem płynącej z góry mądrości, zdolna jest podebrać się ku górze”²⁰⁸. Nagle wszelkie paradoksy zaczynają się zlewać, „pierwsza zasada złączyła się z ostatnią, Bóg z człowiekiem, utworzonym szóstego dnia”²⁰⁹. Dzieje się to w Chrystusie, którego Osoba łączy troistość substancji²¹⁰ i dwie natury oraz w którym panuje doskonała wewnętrzna harmonia między dwoma wolami²¹¹. Wcielony Syn jest najdoskonalszym obrazem Ojca (por. J 14, 9-10) „ponad wszelką miarę zdumiewającym zjednoczeniem Boga z człowiekiem”²¹². Dlatego właśnie w Nim umysł ludzki może kontemplować w sposób najbardziej adekwatny podobieństwo między obrazem-kopią a oryginałem-wzorem²¹³.

2.3.2.1. Wcielenie

„W Chrystusie tworzą doskonałą jedność pierwsze i ostatnie, najwyższe i najniższe [...], Alfa i Omega, skutki przyczyna. Stworzyciel i stworzenie [...]. Pozostaje już tylko dzień odpoczynku, kiedy dociekliwość ludzkiego ducha odpocznie w ekstazie od wszelkiej pracy, którą wykonała”²¹⁴. Tak, powołując się na Księgę Rodzaju (por. Rdz 2, 2), kończy św. Bonawentura opis jakiegokolwiek aktywności, jaką może podjąć dusza (*mens*) w drodze do Boga. Teraz będzie działał już tylko On.

Boże działanie, Jego postawa *capax homini*, staje się bardzo wyraźne we Wcieleniu. Stwórca nie ogranicza się tylko do bycia *zasadą istnienia* swych stworzeń – On wkracza w ich świat, staje się „fragmentem stworzenia”, pokonując dystans między skończonością a nieskończonością i nawiązując „niedościgłą komunie człowieka z Bogiem”. W ten sposób zostaje umożliwione osiągnięcie celu stworzenia świata – „najwyższego, wiekuistego, peł-

207 Por. Itin. VI.

208 Itin. VII, 1.

209 Itin. VI, 5.

210 Por. Itin. I, 3.

211 Itin. VI, 6.

212 Itin. VI, 4.

213 Itin. VI, 7.

214 Itin. VI, 7.

nego szczęścia udziału w życiu trynitarnego Boga”²¹⁵. Do tej wielkiej rzeczywistości nie sięga już poznawcza zdolność rozumu. Trzeba po prostu w zachwycie pełnym wiary, nadziei i miłości wpatrywać się w krzyż²¹⁶.

2.3.2.2. Ukrzyżowanie

Droga Wcielenia, na której można abstrahować od krzyża, jest wprost nie do pomyślenia, ponieważ porządek Wcielenia połączony jest od samego początku z porządkiem Odkupienia²¹⁷. Dlatego właśnie potrzeba wpatrywać się w Ukrzyżowanego, który staje się dla człowieka „drogą i bramą, drabiną i pojazdem.”²¹⁸ Trzeba razem z Nim wejść do grobu i, pozostając na ziemi, być jakby w raju (por. Łk 23, 43). W ten sposób uczestniczymy w Passze Pana, tak wychodzimy z Egiptu (por. Wj 12, 51) i wchodzimy do Ziemi Obiecanej²¹⁹. Tutaj już musi zaniknąć aktywność intelektualna, trzeba odłożyć zmysły, umysł i wszelkie zmysłowe doświadczenia. Trzeba wszystkie pragnienia ukierunkować na Boga²²⁰ i „uwolnionym od wiedzy wrócić, o ile to możliwe, do zjednoczenia z tym, który jest ponad wszelką istotę i wiedzę. Porzucając siebie samego i wszystko inne, wstępuje się w nadistotne światło Bożych ciemności”²²¹, zyskując absolutną wolność.

Widzimy jak bardzo teologia św. Bonawentury chce być teologią krzyża. Podkreśla on, że Chrystus jest bramą do doświadczenia sensowności bytu, że krzyż Chrystusa jest drogą Bożej miłości, która na nowo przywraca harmonię. To właśnie w krzyżu można dostrzec jak bardzo Bóg kocha oślepioną grzechem ludzkość – przyprowadza ją w Chrystusie z powrotem do domu. On sam przechodzi przez głębię ciemności, niosąc światło i przywracając stworzeniu porządek. W ten sposób staje się zwornikiem między Stwórcą a stworzeniem, między początkiem a końcem²²². Skoro tak, człowiek zdaje się być wezwany, żeby przechodzić od egzystencji wyłącznie cielesnej także do duchowej. Jej blask dostrzegalny jest w antycypacji Zmartwychwstania, która nie jest możliwa bez akceptacji krzyża. Potrzeba sięgnąć, jak zauważył K. Barth, aż do „głębi brzydoty,

215 G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 59-61.

216 Itin. VII, 1.

217 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, s. 293.

218 Itin. VII, 1.

219 Itin. VII, 2.

220 Itin. VII, 4.

221 Itin. VII, 5.

222 A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des Hl. Bonaventura*, s. 306-307.

piekła i grzechu”²²³, by dostrzec prawdziwe piękno. Stanowi ono syntezę prawdy i dobra, w której, jakby we fragmencie, w tym, co minimalne, dzięki proporcji, jawi się nieskończoność. To właśnie przez akt kalwaryjskiego poniżenia Bóg, będący jak już dwukrotnie powiedziano „wszystkim we wszystkich” (por. 1Kor 15, 28), wypowiada całego siebie w Jezusie Chrystusie, który jest *pięknem kenozy* i jednocześnie *kenozą piękną*, gdy objawia Ojca, zakrywając Go²²⁴.

Estetyka teologiczna wiąże się nierozzerwalnie z objawieniem krzyża i ukazuje ciągłość pomiędzy momentem *estetycznym* i *teofanicznym*, na co zwracał uwagę św. Tomasz z Akwinu²²⁵. Nadto podkreśla chrześcijańską teologię ofiary, w której bezgraniczny dar z siebie „tworzy przestrzeń dla ognia Bożego”²²⁶.

2.3.3. Duchowe ciemności

Wprowadzając na szczyty zalanej światłem kontemplacji niezwykle bliskiego Boga, stawia nas św. Bonawentura wobec nieprzeniknionych ciemności. W tym wyjątkowym momencie kontemplatyk jest jakby zaślepiiony niezwykłą jasnością i blaskiem – nie widzi dokładnie Boga, nie radzi sobie z poznaniem Go do końca. Tak ujęta rzeczywistość może być rozumiana jako transcendencja Boga wobec całego stworzonego świata oraz, a może przede wszystkim, człowieka. Podobną interpretację ciemności znajdujemy u Grzegorza z Nyssy²²⁷. Swymi korzeniami sięga dzieł Filona z Aleksandrii, o czym mówił J. Daniélou. Tłumaczy on, że wejście w ciemność jest jednoznaczne z wejściem w „tajemnicze i niewidoczne myśli na temat Bytu, a jedyne, co człowiek jest w stanie pojąć to, że Bóg jest niepoznawalny i niewidzialny”²²⁸. W takim właśnie stanie znajduje się opisywany przez Nysseńczyka Mojżesz, gdy wchodzi w obłok osłaniający Bożą obecność na szczycie góry.

W omówionej wyżej koncepcji dostrzegamy barierę dzielącą Boga i człowieka, z drugiej jednak strony – pewien rodzaj bezpośredniości *in se* przez jakieś intymne zjednoczenie. Taki rodzaj poznania wiąże H.U. von Balthasar, prócz wspomnianej już wizji Mojżesza, z teologią mistyczną Pseudo-Dionizego Areopagity. Rozpatrując problem zmysłów duchowych dostrzegliśmy, że dzięki przylgnięciu do Jezusa w wierze, nadziei i miłości oraz dzięki Bożej łasce, potrafimy kontemplować Boga w całym stworzonym świecie oraz we własnym wnętrzu.

223 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 106.

224 K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, KUL, Lublin 2004, 145-147.

225 Tamże, s. 148-149.

226 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 1, Kontemplacja postaci*, s. 99.

227 Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, s. 162-163.

228 M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, s. 12-13.

Teraz dusza w ekstazie patrzy tylko na Boga, choć Go nie dostrzega, a wznosząc się w ciemność pełnej światłości chwały Pana, dochodzi do poznania, zwanego *docta ignorantia*²²⁹. Bonawentura mówi tutaj o przekraczającej wszelkie poznanie miłości, prowadzącej przede wszystkim do „kontaktu istoty z istotą”. Najbardziej znaczącym staje się zmysł dotyku, który postrzegany przez wielu, choćby przez św. Augustyna, jako najniższy, został najbardziej wywyższony i stał się miejscem zjednoczenia człowieka z Bogiem.

Tłumacząc wspomniane założenie, Doktor Seraficki podaje za przykład będącą centrum świata ziemię, wybraną do tej funkcji dzięki swej niepozorności²³⁰. Przez pokorę stała się ona miejscem obdarowania łaską, które nastąpiło przez wcielenie. Tak dokonuje się *doskonała sztuka* – doświadczający ludzkiej kondycji Bóg umożliwia zbliżającemu się do Niego człowiekowi jednocześnie „zejście do działania i wzlot do kontemplacji”. Cała mistyczna wspinaczka ku Bogu podobna jest do nieustannie wychylającego się wahadła metronomu. Dotyka ono stworzenia, po czym kieruje się w stronę Stwórcy, by znów, już w zupełnie inny sposób, spojrzeć na stworzenie. Punktem ciężkości, ciężarkiem nadającym rytm całemu układowi, jest Wcielo-ny Syn. On zszedł do wnętrza ziemskiego porządku, aby objawić niezmierzoną wielkość Ojca²³¹. Pokazuje to zatem, że „głębia Boga uczłowieczonego, czyli pokora, jest tak wielka, że rozum ustaje”²³², a nawet, jak przetłumaczył przytoczone zdanie von Balthasar, rozbija się o nią²³³.

Można powiedzieć, parafrazując Psalmistę, że Bóg „jest okryty ciemnością jak płaszczem” (por. Ps 104), pod którym skrywa się przed ludzkimi oczyma.

229 Uczona niewiedza – jest to pogląd głoszący, że człowiek może poznać Boga tylko uświadamiając sobie swoją niewiedzę. W teologii mistycznej termin używany na określenie metody dojścia do Boga. W mistycznym i chrześcijańskim ujęciu wiąże się z zaczerpniętym z platonizmu „oświeceniem”. *Docta ignorantia* uzmysławia, że Bóg znajduje się poza wszelkim ujęciem poznawczym. Por. M. Ciszewski, *Docta ignorantia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 643-645.

230 Przedkopernikańska koncepcja wszechświata pozwala św. Bonawenturze stawiać Ziemię w centrum wszechświata. Dzięki temu krzyż, który stanął w centrum Ziemi, stanął jednocześnie w centrum całego wszechświata. Por. S.C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 242.

231 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 316-322.

232 św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła: Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, VIII 5.

233 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 322.

Jeżeli człowiek pragnie się z Nim spotkać, musi wspinać się, biorąc ze sobą jedynie czystą wiarę. Jest to jakby stanięcie nad krawędzią, gdzie bezsilność miesza się z niepewnością oraz poczuciem własnej słabości i niewystarczalności. Ten graniczny moment jest zaproszeniem, by zaufać Duchowi Świętemu, który chce przyjść i „porwać duszę w przestworza, ku Trójcy Świętej”²³⁴.

KONKLUZJE

Analiza treści *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury ukazuje trzyetapową drogę człowieka do Boga. Punkt wyjścia tej wędrówki stanowi wiara. Ona sprawia, że człowiek staje się *capax Dei* i pozwala Bogu, który stale jest *capax homini*, na aktywność w swym życiu. Gdy zostaje nawiązana Bosko-ludzka relacja, nagle cały świat stworzony, przez swoją wielkość i piękno, zaczyna opowiadać o swym Stwórcy. Trzeba tego opowiadania wysłuchać, trzeba poznać rzeczywistość. By to zrobić, nie wystarczy jednak zanurzyć się w tym, co cielesne. Trzeba rzeczywistość właściwie zrozumieć, trzeba dokonać jej egzegezy. Zrozumienie to umożliwia Jezus Chrystus, który prowadzi krok po kroku do pełnego miłości poznania siebie.

W patrzeniu na rzeczywistość potrzeba wiary, ponieważ w przeciwnym razie dojdzie się do bożków, nie zaś do prawdziwego Boga, który wraz z człowiekiem i światem stanowi nierozdzielną całość. Ta krótka synteza szkicuje teologię naturalną św. Bonawentury, która przedstawia piękno Boga, wyłaniające się ze zjednoczenia Jego światła z widzialną formą świata. Forma ta staje się przejawem głębokiej tajemnicy. Tylko z pomocą Bożego światła może człowiek odkrywać tę tajemnicę, może poznawać świat i swoją z nim relację. Bóg zatem jest nie tylko celem duchowej drogi, ale jej inspiratorem i przewodnikiem. On sam się objawia – On sam, poprzez pięknie stworzony świat, tworzy opowieść o sobie i ofiarowuje ją człowiekowi jako dar. W tym kontekście znów pojawia się problem wolności. Człowiek musi chcieć dar ten przyjąć, musi chcieć „posłuchać”.

Gdy człowiek zaczyna wsłuchiwać się w „Bożą opowieść stworzenia”, dostrzega, że on sam stanowi istotny jej element. On jest pieczęcią Stwórcy, „okiem świata otwartym na Boga”²³⁵. To właśnie w człowieku w sposób wyjątkowy objawia się Bóg poprzez władze jego duszy. Pamięć, inteligencja i wola stanowią Jego obraz; rzeczywistość, którą św. Bonawentura nazywa *małą trójcą*.

Człowiek, obiektywnie rzecz biorąc, jest bardzo blisko Boga, choć bardzo często nie dostrzega Jego obecności. Przyczyną takiego stanu jest pogrążenie

234 J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, s. 35-37.

235 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 2, *Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 310.

w zmysłowości. Nie jest to jednak sytuacja beznadziejna – z pomocą przychodzi nam Jezus Chrystus, który przez swoje wcielenie, mękę i zmartwychwstanie podźwignął upadłą ludzkość. Gdy kontemplujemy ukrzyżowanego Pana, przez miłość znajdujemy się w perspektywie Stwórcy. Sprawia to, że poznajemy siebie samych, a przez to coraz lepiej Jego rozumiemy i z Nim wchodzimy w relację.

Ludzka egzystencja jest zakorzeniona w Trójjedynym. Wejście zatem w siebie jest równoznaczne z wejściem w trynitarne życie Boga i staje się jednocześnie wyjściem ponad siebie, wprost w niestworzone światło, w intymną relację z Trójcą Świętą, dzięki której człowiek zaczyna naprawdę żyć. Trwając z Bogiem w relacji doświadczamy pewności Jego istnienia, przez co dochodzimy także do prawdy o nas samych oraz do poznania bytów takimi, jakimi one rzeczywiście są.

Bóg jest źródłem egzystencji człowieka i prawdy o nim. Bóg *Jest*, ale jest także *Dobrem*, które staje się darem dla człowieka, który świadczy o Jego pełni, doskonałości i samowystarczalności. Bóg wprowadzie całkowicie sobie wystarcza, sam w sobie jest doskonałym podarowaniem, ale chciał podzielić się swoim szczęściem i radością. On pragnie wypełnić nas swoim życiem i miłością, chce pociągnąć nas w swe wewnętrzne życie i przemienić w mistyków.

Na zakończenie nie można nie wspomnieć szerzej o krzyżu, aspekcie niezwykle ważnym dla św. Bonawentury. Właśnie w momencie odrzucenia i najgłębszej brzydoty dostrzega się prawdziwe piękno, stanowiące syntezę tego co prawdziwe i dobre. Właśnie na Kalwarii, przez straszliwy akt poniżenia na piękniejszy Bóg wypowiada siebie w swym Synu, który jest *pięknem kenozy* i *kenozą piękną*.

Okazuje się, że szczyt Kalwarii jest jednocześnie szczytem zalanej światłem kontemplacji. Kiedy jednak człowiek jest niezwykle blisko Boga, św. Bonawentura stawia go nieoczekiwanie wobec ciemności. To właśnie ten wyjątkowy blask zaślepia kontemplatyka, tworząc niemożliwą do przekroczenia barierę i zmuszając do zaakceptowania prawdy, że Bóg pozostanie zawsze transcendentny, zawsze nieskończenie większy i nieosiągalny. Pomimo podejmowanego ciągle trudu poznawania, ludzka wiedza o Bogu pozostanie zawsze *docta ignorantia*. Ostatecznie pozostaje tylko zaufanie Duchowi Świętemu.

3. Estetyka teologiczna jako teoria poznania – jej inspiracje i wymiar praktyczny

Zasadniczym zagadnieniem niniejszego rozdziału jest ukazanie piękna jako fundamentu estetycznej teorii poznania (3.1.). By jednak właściwie opisać teorię poznania św. Bonawentury (3.1.2.), należy najpierw wnikliwie przyrzeć się uprawianej przez niego filozofii (3.1.1.) i zrozumieć jej wyjątkowy charakter.

Istotnym elementem jest także dostrzeżenie całego kontekstu życia św. Bonawentury. Był on zakonnikiem, zafascynowanym życiem swego Założyciela bratem mniejszym. Bez cienia wątpliwości zatem św. Franciszek z Asyżu był inspiracją dla jego własnej wizji życia duchowego (3.2.). Aby zobaczyć w jakim stopniu bonawenturiańska wizja Poverella jest obecna w *Itinerarium mentis in Deum*, warto pochylić się nad jego Życiorysem autorstwa Doktora Serafickiego (3.2.2.), uświadomiwszy sobie jednak wcześniej okoliczności jego powstania (3.2.1.). W tym kontekście omawiany paragraf prezentuje poszerzenie wizji duchowej wędrówki o element powrotu do stworzenia, opierając się na tekstach św. Franciszka (3.2.2.4.).

Na zakończenie podjęto problem praktycznego wymiaru estetyki teologicznej (3.3.), poprzedzając przedstawienie konkretnych wskazówek, płynących z *Itinerarium* dla życia duchowego (3.3.2.), próbą określenia współczesnej sytuacji (3.3.1.).

3.1. FUNDAMENT ESTETYCZNEJ TEORII POZNANIA: PIĘKNO PONAD CZŁOWIEKIEM

Myślenie św. Bonawentury sięga korzeniami twórczości Platona i Arystotelesa, Pseudo-Dionizego Areopagity i Wiktorynów oraz św. Augustyna. W swoich rozważaniach Doktor Seraficki ukazuje Boga, który jest, jako jedyny, bytem z siebie, zaś wszystko inne – o tyle, o ile uczestniczy w bycie Boga, będąc Jego śladem, podobieństwem lub obrazem²³⁶. Ów wyjątkowy „byt z siebie” stanowi ostateczne wyjaśnienie wszystkiego i kres filozofii. Fakt ten jest charakterystyczny dla całej myśli bonawenturiańskiej²³⁷, jawiącej się jako „zaangażowany opis powrotu człowieka do Boga”, możliwy tylko dzięki odkupieńczemu dziełu Chrystusa. To On pokonał grzech i sprawił, że możliwe jest osiągnięcie pierwotnego stanu doskonałego widzenia rzeczy, duszy i Boga. W tym momencie wyraźnym się staje, że wieczna szczęśliwość, będąca ostatecznym celem człowieka, polega na uczestnictwie w nieskończonym poznaniu²³⁸. Zanim jednak przejdziemy do teorii poznania św. Bonawentury w szczególności, trzeba najpierw przyrzeć się jego filozofii w ogólności.

3.1.1. Filozofia św. Bonawentury

Doktor Seraficki nie pozostawił po sobie żadnego dzieła filozoficznego – cała jego twórczość stanowi dorobek teologiczny, choć w każdym dziele odnajdujemy filozofię, która przybiera rolę *ancilla theologiae*, stając się konstytutywnym elementem, podporządkowanym wiedzy teologicznej. Jeżeli zatem chcemy

236 E.I. Zieliński, *Bonawentura*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, s. 781-782.

237 L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, Niepokalanów 1996, s. 37-38.

238 E.I. Zieliński, *Bonawentura*, s. 781-782.

spojrzeć na bonawenturiańską filozofię, trzeba przywrócić jej najpierw postulowaną przez franciszkanina autonomię. Trzeba, jak mówi F. van Steenberghen, dokonać „delikatnego zabiegu” wydobywania jej z dzieł teologiczno-mistycznych.

Święty z Bagnoregio rozumiał filozofię jako wiedzę racjonalną i autonomiczną, posiadającą własną metodę, różną od teologii. Nie było to oryginalne twierdzenie na wydziale artium – zgadzał się on w nim z innymi mistrzami, w tym także ze św. Tomaszem z Akwinu, choć szedł nieco dalej. Mówił, że teoretycznie można dotrzeć do poznania Boga o własnych siłach, używając tylko rozumu, ponieważ jest Bożym darem. Z drugiej jednak strony był świadomy jego ograniczeń. Poznanie filozoficzne jest zatem w praktyce, choć ważnym i niezastąpionym, to jednak tylko elementem w zhierarchizowanym procesie poznawczym, który nie jest możliwy bez Bożej pomocy. Potrzeba, by światło wiary weszło w strukturę poznania i umożliwiło filozofii bycie sobą²³⁹. W tym momencie należy wyjaśnić, co to znaczy „być sobą” filozofii.

3.1.1.1. Klasyczna interpretacja E. Gilsona

E. Gilson podaje trójelementową interpretację filozofii św. Bonawentury, podążając za F. Ehrle i P. Mandonnetem. Po pierwsze wskazuje on przede wszystkim na odrzucenie arystotelizmu, jako doktryny zawierającej błąd i świadomy wybór św. Augustyna. Drugim elementem, stanowiącym efekt dokonanego wyboru, jest stworzenie zwartego systemu filozoficznego w oparciu o całą tradycję platońsko-augustyńską, zwanego *augustynizmem*. Ten augustyński duch zdaje się przenikać całą twórczość Doktora Serafickiego sprawiając, co stanowi element trzeci, że jego filozofia jest „esencjalnie chrześcijańska, chrystocentryczna i heteronomiczna”, stanowi „metafizykę mistyki chrześcijańskiej”²⁴⁰ i „filozofię franciszkańską”, w której „wyraża się autentyczny duch Poverella”²⁴¹.

Opisana przez Gilsona rekonstrukcja filozofii św. Bonawentury przedstawia się bardzo racjonalnie. W związku z tym faktem, jak również z bezsprzecznym autorytetem autora, nie była ona podważana. Sytuacja zmieniła się około roku 1940, gdy swoje badania zaczął publikować F. van Steenberghen²⁴², choć niektórzy autorzy pozostają nadal przy gilsonowskiej interpretacji, nie wspominając nawet o zaistniałej kontrowersji²⁴³.

239 Tenże, *Interpretacje filozofii św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 78-83.

240 F. van Steenberghen, *Arystotelizm i augustynizm w filozofii św. Bonawentury*, s. 98.

241 Tamże, s. 97-98.

242 Tamże, s. 98-99.

243 Przykład tego znajdujemy chociażby w haśle poświęconym św. Bonawenturze w Encyklopedii Katolickiej KUL, Por. E.I. Zieliński, *Bonawentura*, s. 781-782.

3.1.1.2. Interpretacja F. van Steenberghena

Przygotowując swą pracę dotyczącą Siegera z Brabantu van Steenberghen dostrzegł, że w pierwszej połowie wieku XIII filozoficzny prąd „platońsko-augustyński” jeszcze nie istniał, zaś na paryskim uniwersytecie wykładano Arystotelesa, naświatlając go i uzupełniając przy pomocy innych źródeł, zwłaszcza neoplatonickich. W ten sposób powstaje eklektyczny arystotelizm²⁴⁴, który przenika na wydział teologiczny. To właśnie arystotelizm eklektyczny neoplatonizujący, nie zaś augustynizm (wówczas znany, ale tylko jako prąd teologiczny) wykorzystywali do swych teologicznych spekulacji Aleksander z Hales i Jan de la Rochelle – mistrzowie św. Bonawentury. W sposób naturalny zatem arystotelizm stał się dla franciszkańskiego mistrza podstawą oraz arsenałem środków, z którego czerpie logikę, teorię wiedzy, abstrakcję, tezy metafizyczne, słownictwo biologiczne, fizyczne, pojęcia filozofii moralności. Jak już wspomniano, nie jest to jednak czysty arystotelizm. Zostaje on osłabiony, podobnie jak u innych teologów XIII wieku, przez wyeliminowanie wszystkich elementów będących nie do pogodzenia z katolicką nauką oraz przez uzupełnienie go doktrynami, pochodzącymi z różnych form neoplatonizmu, między innymi: oświecenie boskie, rationes seminales, istota i istnienie, egzemplaryzm, opatrność. Zapożyczenia te nie są jednak systematycznie opracowane i ujednolicone, zaś ich wybór – podyktowany często motywami religijnymi i teologicznymi²⁴⁵.

W świetle powyższego rozważania staje się faktem, że, jak powiedział E. Smets, system św. Bonawentury jest „perypatetyzmem o odcieniu augustynizmu”, co van Steenberghen uzupełnia i uściśla: „arystotelizmem neoplatonizującym, a zwłaszcza augustynizującym, zastosowanym do służby teologii augustyńskiej”²⁴⁶. Kolejnym autorem, przedstawiającym interpretację zbieżną z omawianą, jest P. Robert, określający myśl świętego franciszkanina jako „filozofię używającą elementów arystotelizmu do uzupełnienia braków neoplatonizmu augustyńskiego”. Podobnie twierdzi J. Ratzinger, zaś H. van der Laan dostrzega w niej platonizujący arystotelizm²⁴⁷.

Ponadto warto podkreślić, że „poglądy Doktora Serafickiego na naturę, metodę i wartość filozofii są identyczne z poglądami św. Tomasza. Nigdy nie miał zamiaru

244 F. van Steenberghen, *Arystotelizm i augustynizm w filozofii św. Bonawentury*, s. 100.

245 Tamże, s. 101.

246 Tamże, s. 102.

247 J. Łopat, *Współczesne interpretacje poznania Boga według św. Bonawentury*, Niepokalanów 1999, s. 62-64.

wypracowania filozofii chrześcijańskiej albo chrystocentrycznej lub heteronomicznej”. On po prostu stosuje filozofię jako narzędzie wiedzy świętej. W takim zastosowaniu traci ona ostatecznie swą autonomię. Nie chodzi zatem tutaj o filozofię właściwą, tylko o teologiczne wykorzystanie filozofii jako *ancilla theologiae*²⁴⁸.

Przytoczone poglądy stanowią krok, wyrrywający myśl św. Bonawentury z augustynizmu. Warto teraz postawić drugi krok, który ukaże jej absolutną oryginalność.

3.1.1.4. Interpretacja J.F. Quinna

J.F. Quinn skłania się do większości tez interpretacyjnych van Steenberghena, jednak idzie dalej w uznaniu niezależności i oryginalności doktryny filozoficznej św. Bonawentury, krytykując zaszeregowanie jej do jakichkolwiek istniejących w średniowieczu nurtów filozoficznych²⁴⁹. Podkreśla, że Doktor z Bagnoregio nie tylko nie podporządkowuje się Augustynowi jako filozofowi, ani metafizykowi, ale także jako teologowi. Ostatecznie przyjmuje on, że filozofia bonawenturiańska jest „jakąś syntezą ściśle racjonalną”, natomiast nie jest ze swej istoty „ani chrystocentryczna, ani heteronomiczna, ani franciszkańska”. W tym kontekście powtarza steenberghenowską tezę, że chrześcijańska filozofia nie istnieje, jedyną zaś możliwością jest próba stworzenia „prawdziwej filozofii”. Zatem „filozofia chrześcijańska św. Bonawentury” jest rozumiana jako „mądrość chrześcijańska integralna, która jest mądrością teologiczną”.

Quinn wysuwa wniosek, że franciszkański mistrz „stworzył syntezę filozoficzną oryginalną, doskonale zwartą i w pełni jednolitą”, zatem nie można określać jej przez historyczne komponenty, takie jak arystotelizm, neoplatonizm, augustynizm. Jest to synteza *bonawenturiańska*, której pierwotnym źródłem jest osobiste, ludzkie doświadczenie św. Bonawentury. Wychodząc od tego doświadczenia, wykorzystuje i ujednolica wszystkie źródła historyczne, do których się odwołuje. Przemyślał on i scalił je tak dokładnie, że nie można nazwać jego filozofii inaczej, jak tylko *bonawenturyzmem*. Na tej podstawie uwidacznia się także oryginalność jego teologii, która również powinna być nazywana *bonawenturiańską*. Wątpliwości może budzić jedynie fakt bezpośredniej znajomości dzieła Arystotelesa²⁵⁰.

Podsumowując powyższe, niejednoznaczne spojrzenie na filozofię św. Bonawentury trzeba stwierdzić, że problem człowieka i jego celu jest problemem filozoficznym, jednakże jego ukierunkowanie ku nieskończoności sprawia, że sama filozofia nie jest w stanie tego problemu rozwiązać. Dzieje się tak, ponieważ roz-

248 F. van Steenberghen, *Arystotelizm i augustynizm w filozofii św. Bonawentury*, s. 102-103.

249 J. Łopat, *Współczesne interpretacje poznania Boga według św. Bonawentury*, s. 64.

250 F. van Steenberghen, *Arystotelizm i augustynizm w filozofii św. Bonawentury*, s. 103-106.

wiązanie to leży poza zasięgiem jej naturalnych możliwości. Wynika stąd potrzeba filozofii chrześcijańskiej, filozofii dopełnionej teologią. Doktor Seraficki przeciwstawia się uznaniu samowystarczalności rozumu oraz oddzieleniu filozofii od teologii, podtrzymując jednak między nimi różnicę²⁵¹. Tak doszliśmy do momentu, w którym widać wyraźnie, że filozoficzna synteza św. Bonawentury staje się opisem drogi (*itinerarium*) człowieka do Boga, staje się teologią życia duchowego²⁵².

Rozumiejąc istotę bonawenturiańskiej filozofii, można przejść do szczegółowszego spojrzenia na jego epistemologię, która, co w świetle powyższych rozważań wydaje się oczywiste, staje się natychmiast teologią, więcej – teologią nierozzerwalnie związaną z pięknem.

3.1.2. Teoria poznania św. Bonawentury

Święty Bonawentura, jak wykazuje P. Robert, uznaje wartość filozoficznego poznania. Dostrzega jego potrzebę i konieczność, jednak ma świadomość, że może być ono tylko etapem pośrednim, jakby „skrzydłem strusia, które pozwala mu szybciej biec ku celom naturalnym, ale nie umożliwi nigdy wlotu ku celowi nadprzyrodzonemu”²⁵³. Cała opisana przez niego w *Itinerarium mentis in Deum* struktura poznawcza prowadzi ostatecznie do Boga, którego poznaje się przez stworzenia, w prawdzie, poprzez dobro, ku któremu człowieka pociąga wrodzone pragnienie szczęścia²⁵⁴. Cały proces jest dokonującą się wer-tykalnie, jako zjednoczenie miłości, *ekstazą władz poznawczych*. Dusza staje się podobna do Mojżesza, który wchodząc na górę, wstępuje w ciemność, aby w niej oglądać Boga i z Nim się jednoczyć (por. Wj 19, 18-25). Jest to moment, w którym „człowiek zatracą się w Bogu i ogląda wszechpiękną mądrość”. Poznanie tej Bożej piękności jest możliwe jednak tylko wówczas, gdy człowiek będzie porwany, gdy będzie zachwycony Jego pięknem. Można zastosować tu analogię do podziwiania dzieła sztuki – tylko ten zrozumie je w pełni ekspresji, kogo ono poruszy, w jakiś sposób zafascynuje, kto je po prostu przeżyje²⁵⁵, bo przecież, jak powiedział Doktor Seraficki, *non est perfecta cognitio sine dilectione*²⁵⁶.

251 L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, s. 32-33.

252 E.I. Zieliński, *Interpretacje filozofii św. Bonawentury*, s. 86.

253 Tamże, s. 87-88.

254 C.T. Niezgodą, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 120-130.

255 H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 268.

256 S. Bonaventura, *Commentatorium in Qator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, w: *Qaracchi*, t. I, d. X, a. I, q. II,1.

Wędrowka poznania w *Wędrowce duszy* odpowiada wyznaczonym przez św. Bonawenturę etapom, kolejnym stopniom zbliżania się do Boga. Rozpoczyna się ona, pozostając w zgodzie z Arystotelesem, poznaniem zmysłowym. W tym momencie władza poznawcza jest *tabula rasa*, wszelka zaś wiedza nabywana jest na drodze „zmysłu i doświadczenia”. Percepcja całej rzeczywistości, całego świata stworzonego, odbywa się przez zmysły, które postrzegają i przeżywają. W nich tworzy się obraz, który dalej „zostaje poddany ocenie w zmyśle wewnętrznym, to znaczy w duszy”. Kolejnym krokiem jest poznanie intelektualne, które od zmysłów prowadzi do rozumu. W nim kształtuje się prawda poznania, będąca jego racją. Nadto święty mistrz podkreśla potrzebę jakiejś relacji podmiotu z przedmiotem, która wydoskonala poznanie, czyli czyni je prawdziwszym. W tym aspekcie dokonuje się podział na poznanie pośrednie – dotyczące rzeczy zewnętrznych, materialnych oraz bezpośrednie – dokonujące się bez udziału zmysłów, mające za przedmiot duszę.

Przeanalizowawszy poznanie zewnętrzne i wewnętrzne, św. Bonawentura dostrzega w każdym z nich braki. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest fakt, że człowiek nie jest bytem absolutnym tylko skończonym, co w efekcie uniemożliwia znalezienie w całym stworzonym świecie podstawy do pewnego poznania. Znajduje się ona dopiero w Bogu. Dopiero oparcie się na Jego niezmienności daje ludzkiemu rozumowi pewność poznania, a dokonuje się to przez iluminację. Twierdzeniem tym wchodzimy w zainicjowany przez Platona intuicjonizm, wprowadzony do myśli chrześcijańskiej przez św. Augustyna. Do postulowanej przez wspomniany nurt tezy, że „bezpośredni ogląd umysłowy rzeczywistości jest ważniejszy niż długie rozumowanie”, franciszkański mistrz dołącza, zapożyczone od św. Bernarda z Clairvaux, moralne warunki poznania Boga, co jest niezwykle istotne w poznaniu mistycznym.

Ostatecznie poznanie intuicyjne zostaje powiązane z doświadczeniem wewnętrznym i zewnętrznym. Ujmuje poznającego człowieka w jego konkretności, „nie rozdzielając sztucznie poznania dyskursywnego od intuicyjnego, poznania naturalnego od poznania religijnego przez wiarę, a nawet mistycznego”²⁵⁷. Takie ujęcie umiejscawia korzenie poznania w Chrystusie, „światłości prawdziwej, oświecającej każdego człowieka” (por. J 1, 9). To właśnie od Niego wszystko się zaczyna, ale także przez Niego zostaje doprowadzone do swego dokonania w Bogu. W ten sposób filozofia łączy się ściśle z Objawieniem, zaś zasada bytu staje się jednocześnie zasadą poznania. To właśnie On, Jezus Chrystus, jest „drogą, prawdą i życiem” (por. J 14, 6). Dzięki tej uwadze św. Bonawentura mógł

257 C.T. Niezgoda, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, s. 109-117.

twierdzić, że wszystkie byty i cała filozofia naturalna ukazują Słowo zrodzone i wcielone jako początek i kres wszystkiego²⁵⁸, stanowiące jednocześnie centrum stworzenia. Ono podtrzymuje wszystko w istnieniu i gwarantuje prawdziwość rzeczy. Przez Nie Bóg wszystko wyraził, dzięki czemu każde stworzenie może odnaleźć swój wzór w *Verbum increatum*²⁵⁹.

W ten sposób ukazał się bonawenturiański chrystocentryzm, któremu teraz należy się przyjrzeć nieco dokładniej.

3.1.2.1. Chrystocentryzm poznania i jego funkcja²⁶⁰

W swoim opisie *Itinerarium* franciszkański mistrz wskazuje, że Chrystus stanowi dla nas swoisty „środek komunikacji”. Jest On drogą, po której podąża ludzki umysł, jest bramą, przez którą wchodzi do poznania i drabiną, po której wspina się ku oglądaniu Boga. Jest On pojazdem, wehikułem, który umożliwia jakikolwiek ruch, czyli samo poznanie²⁶¹.

Dzięki takiemu ujęciu łatwo można dostrzec, że u samych podstaw bonawenturiańskiej teorii poznania leży przekonanie, że człowiek, będąc radykalnie niewystarczalny i zależny od Boga, także w poznaniu potrzebuje Jego pomocy. Twierdzenie to stanowi charakterystyczny element myśli św. Bonawentury, wiążący go również ze św. Augustynem. Nasze poznanie zależy zatem od objawiającego Słowa, które stanowi tego poznania światło. Bez Niego, bez Chrystusa-Słowa-Światła, człowiek nie jest w stanie niczego zrozumieć, ponieważ *non contingit intelligere nisi per Verbum*, można dodać – *Verbum incarnatum*. To właśnie On, przez swoją psychofizyczną strukturę, stanowi najważniejszy przedmiot kontemplacji. Gdy Jezus stanie w centrum wszelkiej ludzkiej aktywności, możliwy stanie się ruch wstępujący, zwrócony ku tajemnicom życia samego Boga, jak również zstępujący – ku Chrystusowemu Człowieczeństwu, w którym wszystko, co jest, jak już zostało powiedziane, znajduje swój doskonały wzór.

Jeżeli poznaniu towarzyszy wiara, umożliwia ona przyjscie do ludzkiego umysłu Chrystusa – Wcielnego Słowa, o którym poucza Pismo Święte. Kluczem do zrozumienia Jego tajemnicy jest krzyż, wysuwany przez Doktora Serafickiego spośród wszystkich momentów życia Pana na pierwsze miejsce, co sprawia, że św. Bonawenturze można słusznie nadać tytuł *Doctor Verbi Crucifixi*.

258 L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, s. 33-35.

259 S.C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm według św. Bonawentury*, s. 240-241.

260 R.J. Woźniak, *Primitas et plenitudo: Dios Padre en la teología trinitaria de San Bonaventura*, Pamplona 2007, s. 176-181.

261 Por. Itin. VII, 1.

Mamy zatem w opisie św. Bonawentury do czynienia z modelem pięknie zhierarchizowanego świata. Strukturę taką nadał mu Chrystus, przez swoje dzieło zbawcze. To On sam, przez oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie, prowadzi całe stworzenie do Boga²⁶². Ujęcie takie przewartościowuje jednak całe poznanie, stawiając w centrum układu Boga. Fakt ten konstruuje gnoseologię zorientowaną teocentrycznie.

3.1.2.2. Teocentryzm poznania

Trzeba po raz kolejny powrócić do ustalonego przez św. Bonawenturę trójstopniowego porządku poznania, wyraźnie ukazanego w *Itinerarium mentis in Deum*. Już na samym początku podaje on aposterioryczny argument, stwierdzający możliwość intuicyjnego poznania Bytu Koniecznego, ujawniającego się przez byty przygodne. Korzystając w swej analizie z ontologicznego argumentu św. Anzelmą stwierdza, że każde poznanie jest poznaniem jakiegoś bytu, co zaś implikuje istnienie najwyższej i ostatecznej przyczyny, czyli Boga. Mamy tu do czynienia z intuicyjno-racjonalnym poznaniem bytu, które, jak powiedział S. Kowalczyk, jest „asercją istnienia ostatecznych uzasadnień rzeczywistości – Bytu Koniecznego”²⁶³.

Widzimy wyraźnie, że wszystko, co jest pochodne, przygodne, relatywne i zmienne, wyjaśnia się przez to, co absolutne i konieczne. Franciszkanin podkreśla, że byty stworzone opowiadają o swoim Stwórcy nie tylko przez posiadane doskonałości, ale także przez braki. Ukazuje to jednoznacznie potrzebę Boga, jako „bytową podstawę ontycznie pochodnych rzeczy”, w którym św. Bonawentura widzi „przyczynę istniejącej rzeczywistości”. Jest to aposterioryczno-redukcyjny wywód, zgodny z realizmem teoriopoznawczym. Stanowi on argument kosmologiczny o wyraźnej, arystotelesowskiej inspiracji, u którego podstaw znajduje się zasada przyczynowości i niesprzeczności.

Po spojrzeniu na wszelkie stworzenia, przechodzi święty z Bagnoregio do poszukiwania Boga w człowieku i jego życiu psychicznym. Doktor Seraficki podkreśla pragnienie wartości najwyższych, takich jak wiedza, mądrość, pokój, szczęście, dostrzegając, że *homo imago et similitudo Dei est*. Stąd poznawanie własnej osobowości, jej aspiracji i wartości, jest jednocześnie odkrywaniem obecności Boga. U podstaw tej argumentacji leży przekonanie, że „naturalne, „wrodzone” pragnienia człowieka nie mogą być

262 S.C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm według św. Bonawentury*, s. 242-246.

263 S. Kowalczyk, *Problem filozoficznych uzasadnień istnienia Boga u św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 152.

beprzedmiotowe i nakierowane ku nicości”. Jest to, inspirowany myślą św. Augustyna, aposterioryczny argument antropologiczny, wychodzący z realnego świata ludzkiej osoby²⁶⁴.

W możliwościach poznawczych ludzkiego rozumu, ukazanych przez św. Bonawenturę, można wyróżnić aprioryczne i aposterioryczne elementy²⁶⁵, dążące konsekwentnie do wytłumaczenia wszystkiego przez odwołanie się do Boga, jako przyczyny ostatecznej. Tworzy on tym samym filozofię integralną, która, nie zadowolając się względnym uzasadnieniem, poszukuje absolutnego. Poszukiwanie takie stanowi rys charakterystyczny bonawenturiańskiej filozofii, która poprzez stałe wznoszenie ducha do Boga, staje się nieprzerwaną modlitwą, przez co „nabiera charakteru mistycznego, afektywnego, teologicznego i teocentrycznego”. Bóg stanowi dla franciszkańskiego teologa kres, do którego dociera całe myślenie. Wyraźnie zostało ukazane to w teorii poznania²⁶⁶, w której wszelka wartość rozwiązań teodycealnych sprowadza się do próby rozumowego potwierdzenia tego, co wiara przekazuje z absolutną pewnością. W swym przekonaniu opiera się ona na doświadczeniu mistycznym, w którym trwamy w Bożej obecności i intymnym z Nim zjednoczeniu, co daje nam wiedzę o Jego naturze i pewność, że On rzeczywiście istnieje. Doświadczenie mistyczne zatem, jak mówi S. Swieżawski, „uprawomocnia wszelkie argumentowanie teodycealne, nadając mu pewność epistemiczną”²⁶⁷.

3.1.2.3. Trójca Święta i hermeneutyka piękna

Piękno materialne cieszy, ale ostatecznie nie satysfakcjonuje człowieka w pełni. Trzeba pójść nieco dalej, trzeba spojrzeć ponad to zmysłowo doświadczalne piękno, może nawet przeniknąć je, by dotrzeć do źródła, dotrzeć do „czystej wody supermaksymalnego piękna”, obecnego w Trójcy Świętej²⁶⁸.

Święty Bonawentura posługuje się trzema klasycznymi transcendentali: *unum*, *verum* i *bonum*, dostrzegając najpierw potrzebę zastosowania ich do Boga, zanim zostaną odniesione do bytów przygodnych. Dokonuje on apropiacji jedności Ojcu, który stanowi źródło wszystkich Osób, prawdy – Synowi, który jest Słowem od Ojca pochodzącym, zaś dobra najwyższego – Duchowi Świętemu, który jest pochodzącym od obu darem i miłością. Taki

264 Tamże, s. 148-153.

265 J. Łopat, Współczesne interpretacje poznania Boga według św. Bonawentury, s. 101-102.

266 L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, s. 37-38.

267 J. Łopat, *Współczesne interpretacje poznania Boga według św. Bonawentury*, s. 32.

268 Ł. Samiec, *Franciszkańska estetyka teologiczna...*, s. 190-192.

jest Stwórca i taki jest projekt stworzenia, które powstało na Jego obraz (por. Rdz 1, 27). Zatem dopiero wtedy, gdy Absolut objawia się w swojej trójjedności, możliwa jest odpowiedź na pytanie stworzenia o jego pochodzenie, cel, a przede wszystkim – prawdę o sobie. Wskazując na transcendentalia, można zilustrować odniesienie bytów do Bytu, ponieważ to, co stworzone, jako mające swoją przyczynę, swój wzór, według którego zostało uformowane i ostateczny cel, ku któremu dąży, jest jedno, prawdziwe i dobre²⁶⁹.

W świetle tak postawionego założenia, po dokonaniu powyższej analizy, nasuwa się pytanie o piękno, którego rzeczywiście Doktor Seraficki nie interpretuje jako osobnego schematu. Nie przeszkadza mu jednak ukazywać we wszystkich kategoriach bytu obecności tego, co jest piękne. Piękno stanowi „światlisty horyzont” i główny sposób wyjaśniania oraz własność transcendentalną każdego bytu, zatem także i Boga²⁷⁰.

Obserwując życie codzienne dochodzi się do przekonania, że nie można osiągnąć pokoju ani radości bez prawdziwej i darmowej miłości. Spoglądając zatem do wnętrza Trójcy Świętej, która jest sama w sobie najwyższym szczęściem, musimy odkryć, że jest w Niej największa miłość, co św. Bonawentura argumentuje biblijnie, psychologicznie i antropologicznie, dokonując jednocześnie inwersji porządku poznawania. To już nie sprawy codzienne, nie stworzenie pozwala poznać swego Boga, ale to „misterium Trójcy, jako przyczyna stwórcza, staje się podstawą do zrozumienia enigmatu piękna stworzenia, które można rozszyfrować tylko w kluczu trynitarnym”²⁷¹. Myśl tę rozwija Doktor Seraficki w swym dziele *De mysterio Trinitatis*²⁷², zaś jej echa możemy odnaleźć także w *Itinerarium*²⁷³.

Tylko w Bogu jest klucz do zrozumienia tajemnicy człowieka i jego przeznaczenia. Kluczem tym wydaje się być właśnie miłość, bo Bóg jest miłością (por. 1J 4, 8), która się rozprzestrzenia, objawia w relacjach międzyludzkich, w całym stworzeniu, wreszcie – w przeobstwieńiu. Miłość trynitarna jest zatem światłem, które „pokazuje horyzont przejrzystości istnienia wspólnoty. Dlatego wizja ta jest płodna, szczęśliwa i radosna, po prostu piękna”. Cała głębia Trójcy zostaje uzewnętrzniona w Jezusie jako rozszerzająca się i płodna „autoekspresja miłości”. Stanowi to horyzont, na tle którego postrzegać można świat jako „Bożą egzegezę”,

269 H.U. von Balthasar, *Teologika*, 2, *Prawda Boga*, Kraków 2004, s. 160-161.

270 Ł. Samiec, *Franciszkańska estetyka teologiczna...*, s. 190.

271 Tamże, s. 194.

272 Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *O tajemnicy Trójcy*, Kęty 2006, s. 253-274

273 Por. Itin. VI, 1-3.

jako „język ekspresji autora”²⁷⁴. Syn jednak nie staje w centrum. W centrum jest Trójca Święta – Ojciec, który wydaje Syna i mocą Ducha Świętego wprowadza w łono Dziewicy²⁷⁵. W centrum jest trynitarna tajemnica pięknej miłości.

3.2. FRANCISZEK JAKO FIGURA DLA ITINERARIUM

Analizując treść *Itinerarium mentis in Deum*, dostrzegamy, że w centrum myśli bonawenturiańskiej znajduje się Bóg. To właśnie do Niego zmierza człowiek pełen zachwyty nad pięknem stworzenia, Jego pragnie poznać i z Nim wejść w relację. Nie jest to jednak oderwana od życia, filozoficzno-teologiczna spekulacja. *Itinerarium* stanowi raczej swoisty poradnik kontemplatyka, schemat, który został wyabstrahowany z praktyki i doświadczenia konkretnego człowieka – św. Franciszka z Asyżu. Mówi o tym w swym dziele sam Doktor Seraficki, podkreślając uniwersalność duchowej drogi swego Zakonodawcy. To właśnie przez przykład życia Poverella Bóg chce zachęcić wszystkich ludzi, aby wspinali się na duchowe szczyty²⁷⁶. Trzeba zatem teraz spojrzeć na życie św. Franciszka i spróbować zrozumieć je tak, jak było rozumiane przez św. Bonawenturę.

3.2.1. Życiorys większy św. Bonawentury

W chronologii twórczości św. Bonawentury dostrzegamy, że *Itinerarium mentis in Deum*, opierające się na analizie duchowego życia św. Franciszka, powstaje w roku 1259, dwa lata po jego wyborze na urząd ministra generalnego, w czasie rekolekcji na Alwerni. Życiorys, o którym teraz będzie mowa, jest dziełem późniejszym, zleconym generałowi przez kapitułę w Narbonne w roku 1260²⁷⁷. Skoro tak, bez wątpienia analiza dokonana w *Itinerarium* nie może pozostać bez znaczenia na postrzeganie przez autora postaci św. Franciszka. Stanowi ona, wraz z całą wcześniejszą twórczością franciszkańskiego mistrza, kontekst dla Życiorysu. Jeżeli zostanie on od tego kontekstu odizolowany, niemożliwe stanie się właściwe jego zrozumienie²⁷⁸. Z drugiej jednak strony to właśnie Życiorys pokaże, że *Wędrowka duszy do Boga* jest przeznaczona do tego, by ją odbyć, i że w historii był człowiek, który wyruszył i osiągnął cel.

Przystępując do lektury *Legendy*²⁷⁹, należy mieć świadomość, że autor nie

274 Ł. Samiec, *Franciszkańska estetyka teologiczna...*, s. 193-195.

275 H.U. von Balthasar, *Teologika*, 2, *Prawda Boga*, s. 270-272.

276 Itin VII, 3-4.

277 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, Kraków 2009, s. 196-197.

278 Tamże, s. 223.

279 *Legenda* – w XIII wieku był to utwór literacki, spełniający trzy warunki, tzn. zawierający historyczną prawdę, przeznaczony do czytania publicznego (łac. legendus – to, co powinno być czytane) oraz został napisany zgodnie z literackimi prawidłami. *Legenda* nie była

jest historykiem. Jest on teologiem, pragnącym opowiedzieć wydarzenia minionie, ale także wyjaśnić ich znaczenie oraz właściwe rozumienie, pragnącym ukazać ich sens. Jako brat mniejszy, teolog i mistyk przedstawia duchową drogę św. Franciszka²⁸⁰, cały proces jego mistycznego wzrastania, prowadzącego aż do upodobnienia się i pełnego zjednoczenia z ukrzyżowanym Panem. Nadto, szkicując charakterystykę osobowości Poverella, nie zapomina, że był on, choć wprawdzie świętym, to jednak nadal człowiekiem. Rys ten stanowi o wielkiej wartości dzieła²⁸¹.

Zanim jednak zostaną przedstawione wpływy jednego dzieła na treść drugiego, warto uświadomić sobie okoliczności, w jakich powstaje nowy życiorys św. Franciszka. Jest to istotne, ponieważ skomplikowana sytuacja, prowadząca do jego napisania, odgrywa także znaczącą rolę w sposobie narracji i poruszonej problematyce²⁸², co ostatecznie ukazuje także przyświecający autorowi cel.

3.2.1.1. Okoliczności powstania dzieła

U podstaw stworzenia omawianej *Legendy* leżą trzy motywy. Pierwszym jest walka z zakonami żebrzącymi, która rozpoczęła się około 1250 r. polemikami na uniwersytecie w Paryżu, których przyczyną była coraz większa obecność zakonników na uczelni i ich popularność. Postawa wrogości rozprzestrzeniła się bardzo szybko także na inne wszechnice. Uznanie ze strony wiernych oraz rozległe przywileje mendykantów, zwłaszcza egzempcja²⁸³, sprawiły, że do uniwersytetów przyłączył się także kler diecezjalny. W odniesieniu do franciszkanów atakowano Zakon, podważano jego rację bytu w Kościele, negowano nawet samego Założyciela, zaprzeczając autentyczności jego stygma-

zatem antonimem opisu historycznej rzeczywistości, choć mogły być tym terminem określane opowiadania fantastyczne. Zgodnie ze znaczeniem przyjętym w literaturze z zakresu franciszkanizmu termin „legenda” jest synonimem terminu „życiorys” i w takim znaczeniu jest używany w niniejszej pracy. Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, w: *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 816.

280 C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, Kraków 2005, s. 132-134.

281 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, s. 224.

282 Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 820-821 oraz F. Accrocca, *Wprowadzenie do lektury*, w: *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 826-828.

283 Egzempcja – termin pochodzący od łac. exemptio, co znaczy wyjęcie; na gruncie prawa kanonicznego oznacza wyjęcie biskupstwa spod władzy arcybiskupa lub zakonu spod władzy miejscowego ordynariusza i podporządkowanie tej struktury bezpośrednio papieżowi lub innemu przełożonemu kościelnemu. Por. J. Wojnowski, *Wielka Encyklopedia PWN*, t. VIII, PWN, Warszawa 2002, s. 91.

tów. Nadto podkreślano szkodliwość ubóstwa, zabraniano głoszenia Słowa i sprawowania Sakramentu Pokuty.

Na tę nieprzyjemną, zewnętrzną sytuację nałożył się także wewnętrzny zamęt. Zakon, po śmierci Franciszka, bardzo szybko się rozwijał, przede wszystkim liczebnie. W sposób naturalny taki stan rzeczy sprzyjał powstawaniu różnych stronnictw, co uświadamiało przełożonym konieczność ujednolicenia interpretacji franciszkańskiego i ewangelicznego ideału. Ostatecznie ukonstytuowały się (już po śmierci św. Bonawentury) dwie zasadnicze grupy. Pierwszą z nich stanowili *bracia spirytualni*, pragnący żyć jak członkowie pierwszej wspólnoty. Odrzucali oni jakąkolwiek ewolucję Zakonu, tworząc wyidealizowany obraz św. Franciszka kładli nacisk na materialne ubóstwo, rozumiane jako ostateczna interpretacja ideału Ewangelii. Nie akceptowali studiów, dużych kościołów ani klasztorów. Druga grupa to *bracia wspólnoty*, zdający sobie sprawę, że przy tak dużym rozwoju Zakonu oraz piętrzącym się zadaniom, które stawiał przed nim Kościół, pierwotna spontaniczność przestaje być możliwa. Akceptując zmiany, musieli przyjąć ich konsekwencje – stworzyć wewnętrzny ustrój, zorganizować studia, opracować system ekonomiczny, określić relacje z hierarchią kościelną.

Trzeci, najmniej istotny problem, stanowiła mnogość i różnorodność dzieł o św. Franciszku z Asyżu. Pojawiły się różne legendy, życiorysy, często tendencyjne opowiadania. Na domiar złego pisarze cysterscy, tworząc lekcjonarze, przypisywali św. Franciszkowi wydarzenia z życia innych świętych. Trzeba było ujednolicić sposób rozumienia oraz przedstawiania życia i ideału Poverella.

Wybrany na urząd generała brat Bonawentura zdawał sobie sprawę z całej sytuacji. Postawił na pierwszym miejscu doprowadzenie do jednakowego przestrzegania Reguły, aby umocnić jedność. Miały temu służyć wytyczne Stolicy Apostolskiej oraz Konstytucje uchwalone w 1260 r. w Narbonne, interpretujące Regułę. Potrzeba było jeszcze jednej normy – nowej, pełnej, oficjalnej biografii św. Franciszka, mogącej być wzorem życia zakonnego braci. Zadanie to kapituła powierzyła generałowi. Według tradycji ostateczna redakcja *Legendy* miała miejsce w klasztorze w podparyskim Mantes, między 23 kwietnia 1262 r. (jest to data śmierci brata Idziego z Asyżu, odnotowana w życiorysie) a 20 maja 1263 r., kiedy to na kapitule w Pizie rozdano jej odpis każdej z 34 prowincji, zaś na kapitule w Paryżu w 1266 r., uznano ją za jedyną oficjalną biografię św. Franciszka i zarządzono zniszczenie wszystkich innych jego życiorysów²⁸⁴.

3.2.1.2. Cel dzieła

W świetle wewnętrznej analizy tekstu jawi się podwójny cel – apologetyczny

284 C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, s. 115-122.

i pedagogiczny. Po pierwsze św. Bonawentura pragnie bronić Zakonu i uspokoić napiętą sytuację. Ten fakt jest przyczyną różnic zachodzących między Życiorysem a źródłami, z których czerpie. Autor opuszcza niektóre fakty, zmienia określone terminy, stosując „osłodzenie bonawenturiańskie” łagodzi ostrość niektórych stwierdzeń²⁸⁵. Po drugie ukazuje św. Franciszka, podkreślając jego powołanie, świętość życia, potwierdzoną przez Boga wieloma znakami, zwracając szczególną uwagę na stygmaty, oraz szczególny wkład w życie Kościoła. Cała narracja odpowiada koncepcji teologiczno-mistycznej franciszkańskiego mistrza, ukazującej Poverella jako doskonały wzór w naśladowaniu Chrystusa²⁸⁶. Obraz ten odkrywamy także w samej strukturze *Legendy*, która ukazuje Franciszkowe życie jako trzyetapowe, doskonałe itinerarium, składające się z *initium*, *progressus* i *consummatio*²⁸⁷. W związku z tym, zanim rozpoczniemy dokładniejszą analizę porównawczą, zwróćmy jeszcze uwagę na strukturę Życiorysu.

3.2.1.3. Struktura dzieła

Przyglądając się strukturze Życiorysu *większego* możemy wyodrębnić pewne części składowe. Podział ten nie jest jednak bezwzględny – zmienia się wraz ze zmianą przyjmowanych kryteriów. Pierwszy podział wskazuje na trzy grupy rozdziałów. Dwie z nich są chronologiczne (rozdziały I-IV poruszają kwestie od nawrócenia Franciszka do założenia Zakonu oraz XIII-XV dotyczą czasu od stygmatyzacji do kanonizacji), trzecia zaś – tematyczna (rozdziały V-XII traktują o cnotach św. Franciszka). Inny podział, zapoczątkowany badaniami D. Vorreux’a, związany jest z „trzema drogami” życia duchowego²⁸⁸, którego św. Bonawentura był mistrzem. W ten sposób wyodrębniamy „oczyszczenie” – są to rozdziały mówiące o nawróceniu (I-IV), „oświecenie” – mówiące o cnotach (V-XII) oraz „zjednoczenie” – mówiące o najgłębszym doświadczeniu mistycznym (XIII-XV)²⁸⁹.

Prowadząc dalej badania nad tekstem, w kontekście całego dzieła Doktora Serafickiego, R.J. Armstrong ukazuje dojście do poznania trzech ksiąg napisanych przez Boga: stworzenia, Pisma Świętego i życia. Podstawę do wysnucia takich wniosków daje mu dostosowanie niektórych zasad bonawenturiańskiej teologii, przede wszystkim zbliżania się do Boga w perspektywie horyzontalnej i antropologicznej²⁹⁰. W takim ujęciu zaczyna być wyraźnie widoczny wpływ *Iti-*

285 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, s. 216-217.

286 C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, s. 128-129.

287 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, s. 216.

288 Tamże, s. 213-214.

289 C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, s. 126-127.

290 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, s. 214.

nerarium mentis in Deum na Życiorys. Jest to zatem moment, w którym można przejść do pogłębienia tego spojrzenia.

3.2.2. Wpływ *Itinerarium mentis in Deum* na Życiorys większy – analiza porównawcza

Dostrzegając związki zachodzące pomiędzy dwoma dziełami św. Bonawentury, zostaną teraz ukazane kluczowe momenty z życia św. Franciszka z Asyżu, ujęte w ramy struktury *Itinerarium mentis in Deum*, opisaney w II rozdziale niniejszej pracy. Jest to możliwe dzięki trójdzielności tekstu, na którą wskazuje już sam autor we wstępie do *Legendy*²⁹¹, co zostało potwierdzone i wyjaśnione przywołanymi wyżej badaniami, ze szczególnym uwzględnieniem podziału zaproponowanego przez R.J. Armstronga²⁹².

3.2.2.1. Poznanie Boga poza sobą – oczyszczenie – nawrócenie

Już na samym początku podkreśla św. Bonawentura, że Franciszek był przepełniony współczuciem i szczodroblivością. Chociaż nie prowadził jeszcze głębokiego życia duchowego, postanowił wspierać ubogich, proszących o pomoc przez wzgląd na miłość Bożą. Tak postawił pierwszy krok w stronę Boga, który już wcześniej otoczył go swą troską. Wyrazem tej troskliwości była choroba, przygotowująca Franciszkową duszę na działanie Ducha Świętego oraz tajemnicze sny. Za ich pośrednictwem podjął on decyzję, by służyć tylko prawdziwemu Panu²⁹³. Tak właśnie narodziło się pragnienie modlitwy²⁹⁴ i samotności²⁹⁵.

Kolejnym ważnym momentem, wręcz momentem przełomowym w życiu św. Franciszka, było spotkanie z trędowatym, którego ucałował²⁹⁶. Wcześniej byłoby to niemożliwe, gdyż sam widok chorych na trąd był mu przykry. Dostrzegalne jest tu działanie Boga, o czym mówi sam Poverello w swoim Testamencie: „I Pan sam wprowadził mnie między nich [trędowatych] i okazywałem im miłosierdzie. I kiedy odchodziłem od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zamieniło mi się w słodycz duszy i ciała”²⁹⁷. Po prostu dostrzeżony został Boży ślad w człowieku, Jego obraz i podobieństwo (por.

291 św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel, Warszawa 1981 (dalej: 1Bon.).

292 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, s. 214 (przypis 63).

293 1Bon. I, 1-3.

294 Por. Itin. I, 1.

295 1Bon. I, 4.

296 1Bon. I, 5.

297 św. Franciszek z Asyżu, *Testament*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1990, s. 124.

Rdz 1, 27), stanowiące źródło godności²⁹⁸ i wewnętrzne piękno²⁹⁹. Być może św. Franciszek w jakiś sposób odczuł bliskość cierpiącego człowieka i cierpiącego Pana; być może zobaczył w nim „śląd” krzyża³⁰⁰.

Modlitwa zaczyna stanowić ważny element życia św. Franciszka. Pewnego razu wstępuje do zrujnowanego kościołka św. Damiana i adoruje w nim krzyż. Nagle słyszy głos Chrystusa: „Franciszku, idź i napraw mój dom, który, jak widzisz, cały ulega zniszczeniu”. Tak Franciszek zaczął odbudowywać San Damiano. Później przyszła kolej na kościółek św. Piotra i Porcjunkulę – kaplicę pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej, zanim zrozumiał prawdziwy sens słów Ukrzyżowanego³⁰¹ i pozwolił, by przez niego sam Bóg objawił swą potęgę, która pięknie łączy to, co materialne z tym, co duchowe³⁰².

Franciszek zamieszkał przy kaplicy w Porcjunkuli i stale modlił się za wstawiennictwem Pani Aniołów. Pewnego dnia w czasie Mszy Świętej usłyszał fragment Ewangelii św. Mateusza o rozesłaniu Apostołów (por. Mt 10, 9-13), w którym Chrystus poucza Uczniów, aby niczego ze sobą nie brali. Wzbudziły te słowa jego wielki entuzjazm. Wykrzyknął: „To jest to właśnie, czego pragnę, to, czego pożądam całą swoją istotą”³⁰³. W tym momencie św. Franciszek odkrył prawdę, że radość i szczęście nie leżą „gdzieś” lub w „czymś”, w jakiejś przygodnej rzeczywistości, ale tylko w samym Bogu³⁰⁴. To przekonanie stanowi źródło Franciszkiego umiłowania ubóstwa, które św. Bonawentura zawsze łączy z pokorą. Dzięki tym cnotom przybliżamy się do ubogiego życia Zbawiciela od narodzin aż po krzyż i widzimy Jego bezgraniczne oddanie się Ojcu z jednej strony, z drugiej zaś – manifestację zbawiającej miłości Boga. Tylko dzięki otwarciu się na tę miłość człowiek jest w stanie wyzwolić się z fałszywej fascynacji światowymi wartościami³⁰⁵ i zachwycić się największą, najpiękniejszą Wartością – samym Bogiem.

Z biegiem czasu przyłączają się do św. Franciszka kolejni towarzysze, pociągnięci jego przykładem. W ten sposób rodzi się nowy Zakon. Bracia wyruszają do Rzymu i zyskują aprobatę papieża dla swojej wspólno-

298 Por. Itin, I, 2.

299 Por. Itin, I, 11.

300 M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, s. 24.

301 1Bon. II, 1 i 7-8.

302 Por. Itin, I, 14.

303 1Bon. III, 1.

304 Por. Itin, II, 8.

305 M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, s. 85.

ty, nadto otrzymują polecenie przepowiadania Słowa Bożego³⁰⁶. Powróciwszy do Porcjunkuli, Franciszek regularnie „wychodził do miast i wiosek, głosząc Królestwo Boże”. Ludzie, którzy go słuchali, mieli wrażenie, że jest „nie z tego świata”, ponieważ ciągle spoglądał w górę³⁰⁷. Widzimy wyrażenie, że Franciszek doświadczał relacji z drugim człowiekiem, będąc wraz z nim włączonym w całą społeczno-geograficzną strukturę, a jednocześnie potrafił już dostrzegać „coś więcej”. On zaczynał wykorzystywać wszystko, co wokół niego się działo, jako *drabinę*, po której przybliżał się do „wiecznego i mądrego Boga”³⁰⁸ i uczył się patrzeć na siebie i świat Jego oczami; uczył się z Nim *współoglądać*. W ten sposób widział coraz jaśniej swoje braterstwo ze wszystkim, co jest na ziemi, w Bogu zaś, odkrywał Ojca³⁰⁹.

W tym momencie warto wspomnieć o postawie św. Franciszka wobec zwierząt. Mianowicie widział on w każdym stworzeniu, nawet najmniejszym, co podkreśla św. Bonawentura, swego „brata” lub „siostrę”. Szczególnie bliskie były mu baranki, które symbolizowały Chrystusa. Pewnego razu nawet całe stado owiec przybiegło do świętego męża, usłyszawszy jego pozdrowienie, inną natomiast owieczkę zachęcił do „pobożnego beczenia przed ołtarzem Maryi”. Również inne zwierzęta darzyły Franciszka miłością – zajączek ufał mu bezgranicznie, ryba nie chciała oddalić się od łodzi świętego, konik polny i ptaki okazywały mu posłuszeństwo i cieszyły się jego obecnością³¹⁰. Nieco dalej wspomni Doktor Seraficki wprost, że Poverello „radował się wszystkimi dziełami (por. Ps 91, 5) rąk Pańskich i przez widzialne piękno wznosił się do ożywiającej Przyczyny i Racji Ostatecznej. We wszystkim, co piękne, widział Najpiękniejszego”³¹¹.

3.2.2.2. Poznanie Boga w sobie – oświecenie – harmonia życia cnotliwego

Doktor Seraficki pokazuje w *Życiorysie*, że św. Franciszek podejmował szereg umartwień, by przybliżyć się do swego Pana. Przejawiało się to w prozie życia. Zasadniczo unikał gotowanych potraw, dosypywał popiołu lub dolewał wody, by zniwelować walory smakowe, spał na ziemi, przybierając często postawę siedzącą, pod głowę zaś kładąc kamień lub drewno. Nosił szorstkie odzienie, wystrzegając się delikatnych tkanin, dopatrując się w miękkości właśnie przyczyn wzmoczonego kuszenia. Strzegł z całą pilnością czystości, często za-

306 1Bon. III, 2-10.

307 1Bon. IV, 5.

308 Por. Itin. II, 11.

309 Por. Itin. II, 13.

310 1Bon. VIII, 6-10.

311 1Bon. IX, 1.

nurzając się zimową porą w lodzie oraz biczując swoje ciało, a jego kontakty z kobietami charakteryzowała powściągliwość, którą także zalecał innym. Źródła złych myśli dopatrywał się mąż Boży w lenistwie, które pokonywał pracowitością, troszcząc się jednocześnie o zachowywanie ewangelicznego milczenia³¹². W tym opisie widać wyraźnie, że św. Franciszek ma bardzo mocną *wolę*. Autor umieszcza jej opis w *Legendzie* na początku części, mówiącej o franciszkowskich cnotach (*Itinerarium* ukazuje ją jako ostatnią z władz duszy). W całym postępowaniu Poverella widać głęboki namysł, widać wybór tego, co najlepsze – samego Boga. Tylko On jest pragnieniem serca św. Franciszka, źródłem i celem jego miłości³¹³.

Kolejną z władz duszy, opisywaną przez św. Bonawenturę w *Itinerarium* jest inteligencja. Ona pozwala rozumieć rzeczywistość taką, jaką ona rzeczywiście jest, pozwala w całej jej zróżnicowanej strukturze dostrzegać to, co wprowadza jedność i dobro. Takie widzenie rzeczywistości możliwe jest tylko dzięki Bogu – ostatecznej jedności, prawdzie i dobru³¹⁴. Wpływ „urealnijającego” wszystko Boga widzimy w opisie wieczerzy, jaką wygłodzonemu z powodu ascezy bratu, wyprawił w środku nocy św. Franciszek. Zrozumiał, że taki post stanowi zagrożenie duchowe. Zwołał więc wszystkich braci na ucztę i sam zaczął jeść pierwszy, rano zaś pouczał, by „przykład brać nie z jedzenia, ale z miłości” i kierować się nauczaną przez Chrystusa roztropnością³¹⁵. Właśnie takie momenty, w których dostrzega się drugiego człowieka pokazują sens i piękno wspólnotowego życia i przynaglają wręcz do powtórzenia za Psalmistą, że „dobrze i miło, gdy bracia mieszkają razem” (por. Ps 133, 1-2).

Do rozpatrzenia pozostaje nam jeszcze pamięć. Jak czytamy w *Itinerarium*, nie odnosi się ona tylko do przeszłości, ale także do doczesności i przyszłości³¹⁶. Doktor Seraficki ukazuje w *Życiorysie* jej znaczenie w procesie kształtowania Zakonu i nadawania mu nazwy. Franciszek pragnął, aby bracia nazywali się *mniejsi*, mając w pamięci Jezusa Chrystusa – mistrza pokory i pamiętając wzywające do służby słowa Ewangelii (por. Mt 20, 26). Ta pamięć przeszłości uformowała teraźniejszość i projektowała przyszłość, co szczególnie wyraźnie widać w rozmowie świętego z Asyżu z papieżem Grzegorzem IX, w której prosi, by ten nie wynosił jego braci do żadnych godności w Kościele, bo tylko jako prawdziwie mniejsi i pokorni

312 1Bon. V, 1-6.

313 Por. Itin. III, 4.

314 Por. Itin. III, 3.

315 1Bon. V, 7.

316 Por. Itin. III, 2.

będą przynosili owoce swego powołania i dojdą do zbawienia. Do wieczności odnosi nas natomiast wizja jednego z braci, który w czasie modlitwy zobaczył tron w niebie, przygotowany dla „pokornego Franciszka”³¹⁷. Inną kwestią, istotną we Franciszkowym życiu, jest ubóstwo. Ono także rodzi się z przypominania, i to ze łzami w oczach, ubóstwa Pana i Jego Matki, co rodzi duchową przyjaźń³¹⁸. To właśnie ubóstwo stanowi fundament ewangelicznej doskonałości, drogę zbawienia i narzędzie uświęcenia. W ten sposób jawi się nam rzeczywistość, której nie można zrozumieć bez miłości do Jezusa Chrystasa – Ukrzyżowanego Pana³¹⁹, który jest „najpiękniejszym spośród synów ludzkich” (por. Ps 45, 3).

Patrząc na różne wydarzenia z życia św. Franciszka dostrzegamy, że w konkretności codzienności rodzi się miłość. Prostotę i zwyczajność pięknymi słowami opisuje św. Bonawentura w *Itinerarium mentis in Deum*, wykazując wzajemne przenikanie się władz duszy, które przybliża do Boga. Jednocześnie dokonuje się w człowieku swoista *theosis* – jego dusza staje się obrazem Trójcy Świętej³²⁰. Jest to możliwe tylko dzięki „wejściu duszy do siebie, jako do podobieństwa Bożego”. Podkreśla św. Bonawentura, że jest to możliwe jedynie dzięki Jezusowi.

Opisując duchowy rozwój porusza Doktor Seraficki w *Itinerarium* zagadnienie „duchowych zmysłów”, które dusza odzyskuje³²¹. *Legenda* zwraca uwagę szczególnie na jeden z nich – wzrok. Poverello wylewał łzy, by „obmyć oczy ducha” i nie chciał przestać płakać, choć to szkodziło jego fizycznym oczom. Twierdził, że dzięki łzom „oczyszcza się oko wewnętrzne, aby mogło widzieć Boga”³²².

3.2.2.3. Poznanie Boga ponad sobą – zjednoczenie – poznawanie ksiąg napisanych przez Boga

W świetle powyższego rozważania wydaje się być oczywiste, że św. Franciszek nie ma wątpliwości, że Bóg istnieje, że *JEST* i że jest *DOBRY*. Zagadnienie to, poddane szerokiej analizie w *Itinerarium*³²³, niech zostanie tu potwierdzone słowami samego Poverella, które zapisał w swym „Uwielbieniu Boga Najwyższego”: „Ty *jetseš* Święty Pan Bóg jedyny [...], Ty jesteś *dobro*, wszelkie *dobro*, najwyższe *dobro*, Pan Bóg żywy i prawdziwy”³²⁴. Oprócz dobra, zwraca św. Franciszek szczególną uwagę na inny przy-

317 1Bon. VI, 5-6.

318 1Bon. VII, 1.

319 M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, s. 86-87.

320 Por. Itin. III, 4-5.

321 Por. Itin. IV.

322 1Bon. V, 8.

323 Por. Itin. V i VI.

324 św. Franciszek z Asyżu, *Uwielbienie Boga Najwyższego*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red.

miot Boga, mówiąc w tym samym utworze dwukrotnie: „Ty jesteś pięknością”³²⁵.

W ten sposób dochodzimy do momentu, w którym dusza kontemplatyka wznosi się ku Bogu i z Nim się jednoczy³²⁶. Święty Bonawentura, mówiąc o miśtycznym zjednoczeniu Stwórcy i stworzenia podkreśla, że jest ono możliwe jedynie dzięki Wcielonemu³²⁷ i Ukrzyżowanemu Panu³²⁸. Te elementy znajdziemy z łatwością w życiu św. Franciszka. Co do tajemnicy Bożego Narodzenia przywołać należy sprawowanie świątecznej liturgii w bożonarodzeniowej szopce w Greccio³²⁹, zaś mówiąc o swoim Założycielu Święty z Bagnoregio podkreśla, że „Ukrzyżowany [...] jak wiązka mirry spoczywał zawsze na piersiach (por. Pnp 1, 12) jego wnętrza. Przez żar największej miłości pragnął przemienić się zupełnie w Ukrzyżowanego”. W tym celu właśnie udawał się w miejsca odosobnione, by pościć³³⁰.

Dwa lat przed śmiercią Franciszek odbywał post ku czci św. Michała Archanioła na górze Alwerni. Post ten okazał się wyjątkowy. W bonawenturiańskim opisie czytamy, że „był on unoszony w górę jako [...] sługa, szukający tego, co podobna się Bogu, do którego z największym żarem pragnienia chciał się we wszelki możliwy sposób upodobnić”. W trakcie tego uniesienia otworzył Poverello trzykrotnie Ewangelię, za każdym razem trafiając na opis Męki Pańskiej. Zrozumiał, że powinien upodobnić się do cierpiącego Pana. Stało się to za Bożym działaniem w okolicy święta Podwyższenia Krzyża – Franciszek ujrzał pięknego Chrystusa pod postacią Serafina, poczuł współcierpienie przybicia do krzyża i zrozumiał, że „przez żar duszy ma być zupełnie przemieniony na podobieństwo Ukrzyżowanego Chrystusa”. W tym momencie na jego rękach i nogach oraz w boku pojawiły się stygmaty³³¹.

Spoglądając na życie św. Franciszka z Asyżu dostrzegamy, że jego tło stanowi krzyż. Każdy moment, każdy wybór, naznaczony był „płomienną miłością Ukrzyżowanego”³³². Ta wyjątkowa miłość i szczególne przyłgnięcie do Zbawiciela wprowadziło w życie Poverella harmonię i uczyniło je prawdziwie pięknym³³³.

K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1990, s. 224.

325 Tamże, s. 224.

326 Por. Itin. VII, 1.

327 Itin. IV, 2.

328 Itin. VII, 2.

329 1Bon. X, 7.

330 1Bon. IX, 1.

331 1Bon. XIII, 1-4.

332 M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, s. 129-130.

333 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna*, 3/2, *Teologia*, cz. 2, s. 211.

3.2.2.4. Zejście z Alwerni – Pieśń słoneczna

Bez wątpienia bezprecedensowym momentem w życiu św. Franciszka jest moment stygmatyzacji, unaoczniający jego mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Nie można jednak pozostać na górze. Tak jak Apostołowie zeszli z Góry Przemienienia (por. Mk 9, 2-13), tak św. Franciszek zszedł z Alwerni. Powrócił do codzienności, ale w sposób niecodzienny. W *Życiorysie* znajdujemy opis cudownych wydarzeń, jakie za jego wstawiennictwem się dokonały: została oddalona zaraza od bydła, pól nie nawiedziło gradobicie, zaś zziębnięty mężczyzna śpiący w czasie podróży wraz ze świętym mężem, rozgrzał się³³⁴. Wdzieliśmy już wcześniej wielką bliskość Poverella i wszelkich stworzeń, ale teraz dzieje się coś więcej – św. Franciszek zdaje się władać przyrodą, panować nad prawami fizyki.

By to zrozumieć, warto odejść od tekstu św. Bonawentury i pozwolić mówić samemu Franciszkowi. Wy tłumaczenie zdaje się przynosić *Pieśń słoneczna*. Tekst ten, niezwykle piękny, powstaje w San Damiano po stygmatyzacji, na przełomie 1224 i 1225 roku³³⁵. Nie wszedł on jednak do oficjalnych biografii Tomasza z Celano ani św. Bonawentury³³⁶, choć przez te źródła zdaje się być poświadczony³³⁷.

W *Pieśni słonecznej* znajdujemy opis liturgii kosmicznej. Całe uniwersum zostaje zaproszone przez „ubogiego i pokornego Franciszka” do wychwalania Stwórcy – nieprzemijalne ciała niebieskie, cztery żywioły, ale także człowiek i jego śmierć. Wszystko jest „bratem” i „siostrą”³³⁸, jednak wydaje się, że w zupełnie inny sposób. Franciszek nie odczuwa tutaj tylko „jakiejs” więzi ze stworzeniem, która motywowana jest osobą Stwórcy; on, cały przeniknięty cierpieniem, o czym należy pamiętać, wchodzi w relację z całym kosmosem. Relacja zaś, zgodnie z definicją, implikuje aktywność dwu stron³³⁹.

334 1Bon. XIII, 5-7.

335 A. Cabassi, *Chronologia*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu: Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, Kraków 2009, s. 660-661.

336 C. Paolazzi, *Pieśń słoneczna*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu: Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, red. A. Cabassi, Kraków 2009, s. 233.

337 *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1990, s. 226-227; Por. Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel, Warszawa 1981, s. 59; Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, w: tamże oraz 1Bon IX 1.

338 C. Paolazzi, *Pieśń słoneczna*, s. 232.

339 Relacja – jest to rodzaj wzajemnych związków, które zachodzą pomiędzy ludźmi lub grupami społecznymi. Por. S. Dubisza (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, P-Ś, t. III, Warszawa 2006, s. 921.

W świetle powyższych rozważań wydaje się być zatem uzasadnione uzupełnienie opisanego w *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury schematu duchowego życia, które sprowadzić można do teorii poznania pięknego nade wszystko Boga. Dokonując analizy przywołanego dzieła oraz ukazując źródła jego inspiracji w osobie i życiu św. Franciszka z Asyżu na podstawie *Życiorysu większego* tegoż autora, widać wyraźnie, że wspomniany schemat, wyodrębniający w strukturze poznania dostrzeżenie Boga poza sobą (to znaczy w całym stworzonym świecie), w sobie i ponad sobą, rozszerza się o czwarty element – powrót do stworzonego świata. Nie jest to jednak regres, zwyczajne powtórne dotarcie do punktu wyjścia w tej samej kondycji. Mamy tu do czynienia z „nowym człowiekiem” (por. J 3, 5-8), trwającym w doskonałej *kontuicji* z Bogiem, którego łaska, jak powiedział M. Foley, „oczyszcza, przemienia i przeobóstwia soczewki, przez które nasz umysł spogląda na świat, umożliwiając nam tym samym patrzenie oczyma Boga – tak, aby widzieć wszystko z Jego perspektywy”³⁴⁰.

Można zatem stwierdzić, cytując za R.J. Armstrongiem, że mamy do czynienia z przypadkiem, w którym „życie staje się duchowością [...], w którym historia staje się teologią”³⁴¹, ponieważ na podstawie przeprowadzonych analiz została ukazana nade wszystko identyfikacja św. Franciszka z Chrystusem. Jest to klucz do interpretacji całej refleksji. W ten właśnie sposób, jak powiedział F. Uribe, „Franciszek zdaje się przekraczać bariery czasu, określonego społeczeństwa i epoki, i wchodzi w funkcję paradygmatu dla czytelników każdego okresu”³⁴². Cała zatem piękna przygoda św. Franciszka z Asyżu, który w piękny sposób poznał pięknego Boga, jest zaproszeniem dla każdego człowieka każdego czasu, by także on wszedł na drogę tego wyjątkowego poznania.

3.3. PRAKTYCZNY WYMIAR ESTETYKI TEOLOGICZNEJ

Na podstawie przeprowadzonych do tej pory analiz można stwierdzić, że tym, co w życiu człowieka najpiękniejsze, jest poznanie Boga. Ono zmienia perspektywę patrzenia, zmienia każdego, kto na tę drogę poznania, będącą jednocześnie drogą duchowego rozwoju, wkracza. *Itinerarium mentis in Deum* ukazuje św. Franciszka z Asyżu, którego osoba i życie stanowi, jak zostało to wyżej powiedziane, zaproszenie do naśladowania dla każdego, bez względu na czasy, w których żyje. Skoro tak, spróbujmy teraz zobaczyć w jaki sposób duch Poverella, ukazany przez Doktora Serafickiego, może być inspirujący dla duchowości współczesnego człowieka.

340 M. Foley, *Miłość, która trzyma nas przy zdrowych zmysłach*, s. 78-79.

341 F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, s. 223.

342 Tamże, s. 222-223.

3.3.1. Próba określenia współczesnej sytuacji

Kongregacja Nauki Wiary w *Liście o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* stwierdza, że „wielu chrześcijan pragnie dziś nauczyć się autentycznej modlitwy”³⁴³. Z drugiej strony J. Ratzinger mówi, że dziś mamy do czynienia z Kościołem, „w którego sercu szerzy się pogaństwo”, co sprawia, że należy raczej zakładać niewiarę człowieka niż jego wiarę³⁴⁴.

Tę dwuznaczną już sytuację komplikuje dodatkowo niezaprzeczalny fakt, że współczesna kultura nie sprzyja ciszy, skupieniu i medytacji. Zwraca na to uwagę wspomniany *List*, zauważając wzmożone zainteresowanie różnymi, zwłaszcza dalekowschodnimi technikami. Na to nakłada się w dalszej kolejności ciągle wzrastająca częstotliwość kontaktów z innymi religiami, co sprawia, że we wspólnotach katolickich pojawia się pytanie o wartość niechrześcijańskich form medytacji. Zyskują one popularność także dzięki wykorzystywaniu ich do celów terapeutycznych – umożliwiają osiągnięcie spokoju i psychicznej równowagi. Dla ludzi zanurzonych w strukturach rozwiniętego społeczeństwa technologicznego, które narzuca męczący rytm życia, aspekt ten jest istotny³⁴⁵.

Prócz wspomnianej drogi tradycji i źródeł poezji Dalekiego Wschodu, do osiągnięcia stanów mistycznych wykorzystywane są także narkotyki. Pisze o tym M. Gogacz stwierdzając, że jest bardzo niepokojące „przypisywanie narkotikom i poezji oraz naturalistycznym teologiom mocy wywoływania przeżyć mistycznych”. Trzeba zawsze pamiętać, że mistyczne przeżycie jest zawsze wolną inicjatywą Boga, jest bezpośrednim doznaniem Jego obecności. Zakłada to jednak osobowy kontakt z Bogiem-Osobą. Potrzebna jest otwartość, konieczne jest religijne życie „rozumiane jako zespół realnych i [...] osobowych powiązań”, nacechowanych wiarą, nadzieją i obustronną miłością³⁴⁶.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na *New Age*, gdyż jest to pobudzające wyzwanie szczególnie dla duchowości franciszkańskiej. Mówi o tym G. Iammarrone w swej książce *Duchowość franciszkańska*. Autor zauważa, że *New Age* „pragnie prowadzić [...] do doświadczenia jedności ze światem [...], do mistyki świata,

343 Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej: Orationis formas*, AAS 82 (1990) 362-367, n. 1, (dalej: *Orationis formas*).

344 Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, s. 297.

345 Kongregacja Nauki Wiary, *Orationis formas*, n. 1-2.

346 M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura: Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów -Warszawa 1976, s. 366-367.

w którym jednostka czuje się jedną rzeczywistością z całym kosmosem”. Jako przeciwwagę można pokazywać, że wiara katolicka także umożliwia człowiekowi duchowe doświadczenie, mogące uczynić go częścią tegoż kosmosu. Chrześcijańscy myśliciele odwołują się tu przede wszystkim do Teilharda de Chardin, ale także wskazują na św. Franciszka, który w sposób wspaniały doświadczył „kosmicznego wymiaru życia ducha”, konkretyzując jednocześnie możliwości, jakie daje chrześcijańska wiara i mistyka³⁴⁷.

Widzimy dziś kolejne pokolenie, które, jak mówi J. Ratzinger, musi na nowo znaleźć wiarę i na nowo zacząć nią żyć. Jeżeli ludzie nie dostrzegają już wiary, a kierują się w stronę ezoteryki znaczy to, że poszukują nowych form kontaktu z niewidzialnymi siłami. Czują, że człowiek może, a nawet powinien, mieć „jeszcze innych pomocników”. Konstatacja ta jest tym bardziej smutna, ponieważ pokazuje, że współczesna wspólnota Kościoła „nie potrafi głosić wiary tak, aby odpowiadała na dzisiejsze pytania. By ludzie znów widzieli i czuli, że wiara ta zawiera w sobie wszystko to, o co zabiegają”³⁴⁸.

3.3.2. Życie duchowe dziś

3.3.2.1. Wiara i modlitwa

Mówiąc o mistyce, trzeba dotknąć najbardziej podstawowego problemu – wiary. Podejmuje go św. Bonawentura na początku *Itinerarium*, dostrzega go także u początków nawrócenia św. Franciszka³⁴⁹. To zagadnienie nie przestaje być aktualne także i dziś. Katolicy, poszukujący różnych technik relaksacyjnych i terapeutycznych, muszą prędzej czy później stanąć przed pytaniem o wiarę, która, jak mówi J. Ratzinger, jest czymś żywym, angażującym całego człowieka, ale także jest drogą, nad którą ciągle wiszą jakieś zagrożenia i udręka. Dlatego właśnie nigdy nie można stwierdzić: „Mam wiarę”. Jeżeli ulegnie się przekonaniu posiadania wiary, wówczas się upadnie³⁵⁰. Wówczas łatwo jest dojść do przekonania, że tylko teologie Wschodu prowadzą do Boga żywego, swoją zaś religię sprowadzić do systemu moralnych nakazów i zakazów. Podkreśla ten problem M. Gogacz, dostrzegający rozwiązanie w ukazywaniu wymiaru osobowej i żywej relacji z Bogiem, która nie wyklucza szansy mistycznego doświadczenia, pozostającego zależnym od samego Boga³⁵¹.

347 G. Iammarrone, *Duchowość franciszkańska*, Kraków 1998, s. 168-169.

348 J. Ratzinger, *Bóg i świat: Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001, s. 50-51.

349 Por. Itin., I, 1 oraz 1Bon., I, 4.

350 J. Ratzinger, *Bóg i świat: Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, s. 31.

351 M. Gogacz, Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury, s. 367.

Święty Franciszek obudził w sobie wiarę, dostrzegł w Bogu kogoś bardzo bliskiego, dostrzegł Ojca. Wskazuje na ten fakt C. Vaiani, mówiąc, że doświadczenie ojcstwa Boga było ważnym elementem duchowej drogi Poverella. Gdy w obecności asyńskiego biskupa złożył swoje szaty ojcu, mógł swobodnie mówić *Ojciec nasz, któryś jest w niebie*³⁵².

W przywołanym już *Liście* Kongregacji Nauki Wiary czytamy, że Modlitwa Pańska jest modlitwą szczególną, która „włącza natychmiast w trynitarne działanie Boga” i ukazuje „jedność działania zbawiającego Ojca przez Syna w Duchu Świętym”³⁵³. Zanim jednak odnajdzie się Boga w mistycznym doświadczeniu, potrzeba ascezy, oczyszczenia³⁵⁴ oraz oświecenia. To wszystko ma swój obiektywny początek w sakramentach, przez które, dzięki działającemu w nich Duchowi Świętemu, „modlący się może być wezwany do tego szczególnego rodzaju zjednoczenia z Bogiem, które w chrześcijaństwie jest określane jako mistyczne”³⁵⁵.

Nie można jednak zrozumieć wiary bez teologii – są one ze sobą ściśle związane. Zauważa to A. Manaranche, podkreślając potrzebę metodycznego wykładu oraz interpretacji Objawienia w powiązaniu z refleksją na temat ludzkich doświadczeń. To właśnie chrześcijaństwo chce być orędziem dla konkretnego człowieka w konkretnym kontekście historycznym i związać jego egzystencję z Bożym Słowem³⁵⁶. Namysł więc nad tajemnicą Boga oraz człowieka nie jest tylko „ćwiczeniem umysłu”, ale także „wielką przygodą ludzkiego ducha, stojącego w obliczu fascynującego zaproszenia”³⁵⁷. Spróbujmy zatem teraz, śledząc myśl R.J. Woźniaka, zrozumieć właśnie ową *historię*. Łączy się ona w *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury z pamięcią, która dotycząc całej rzeczywistości, staje się „obrazem wieczności, której niepodzielne „teraz” rozciąga się na „zawsze””³⁵⁸.

Teologia, która jest de facto wiarą przeżywaną tu i teraz „w całej swej egzystencjalno-intelektualnej pełni”, otwiera teraźniejszość ku przyszłości absolutnej i wiecznej, ale także pozwala, „by nasze *teraz* otworzyło się na nadchodzące *już*”. Widzimy tutaj perspektywę zbawienia, która przyczynia się do kreatywnego podejmowania najbliższej przyszłości, opierając się na twórczo przeżytej obecnej chwili. Stojąc zatem w horyzoncie przyszłości, nie można pozwolić sobie na

352 C. Vaiani, *Droga św. Franciszka z Asyżu*, Kraków 2002, s. 26.

353 Kongregacja Nauki Wiary, *Orationis formas*, n. 7.

354 Tamże, n. 18.

355 Tamże, n. 22.

356 A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywisty*, Warszawa, 1974, s. 31.

357 R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 49.

358 Por. Itin., III, 2.

jakiegokolwiek zafałszowanie przeszłości, więcej – to właśnie obecna w *teraźniejszości* medytacja nad *przeszłością* jest integralnie ukierunkowana ku *przyszłości*, łącząc doczesność z wiecznością, łącząc człowieka z Bogiem. Ta Bosko-ludzka wspólnota jest centralnym punktem całej teologii, z którego wypływa teoria poznania. Tylko w „perspektywie zbawiającego uczestnictwa w Trójjedynym Bogu” będzie można zrozumieć teologię, będzie można zrozumieć swoją wiarę jako poznanie tajemnicy, jako zjednoczenie z Bogiem³⁵⁹.

3.3.2.2. Znaleźć sens życia

Obserwując, jak przeżywana historia łączy się z wiarą i modlitwą, stajemy u progu filozofii. Wypływa ona z modlitewnego pytania, którego najbardziej przejmujący przykład znajdujemy w chwili krzyżowej męki: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (por. Mt 27, 46; Mk 15, 34). Modlitwa ta powstaje w tym samym egzystencjalnym miejscu, w którym rodzą się podstawowe problemy filozofii. Widzimy zatem wyraźnie, że modlitwa i filozofia pochodzą z tego samego źródła – pytania o sens egzystencji³⁶⁰.

Rozważając te same słowa Mistrza R. Guardini podkreśla, że „w najciemniejszym mroku śmierci usunęła się również bliskość Ojca”. W strasliwym momencie samotności, który także jest elementem drogi człowieka wierzącego, przychodzą z pociechą słowa Jezusa: „Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (por. J 16, 32). Słowa te zdają się nam brzmieć szczególnie wyraźnie w momencie stygmatyzacji³⁶¹, kiedy to, mówiąc słowami Doktora Serafickiego, św. Franciszek został wprowadzony w „nadistotne światło Bożych ciemności”³⁶².

Analizując życie Pana widzimy bardzo wyraźnie, że Jego pokarmem było „pełnić wolę Bożą” (por. J 4, 34). Jest to wskazówka dla każdego z nas, by zawsze znajdować się w zasięgu Jego woli³⁶³. To był sens życia Jezusa, to jest także sens naszego życia, naszej *teraźniejszości*, która, jak mówi A. Manaranche, w megalomanii niekontrolowanego pragnienia z jednej strony, z drugiej zaś – w pogrążaniu się w rozczarowaniu i przeciętności, musi znaleźć miejsce na wołanie do Boga, który jest „ludzki”, dostępny człowiekowi, a jednocześnie tajemniczy; mocny, a jednocześnie niezwiązany z potęgą tego świata; oddany człowiekowi, a jednocześnie wymykający się brudnym interesom i kalkulacjom. Trzeba otworzyć się na Boga. Bez takiego otwarcia człowiek pozostaje jakby w więzieniu, mając do dyspozycji dwie rozrywki.

359 R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, s. 49-71.

360 Tamże, 70.

361 Por. 1Bon., XIII, 3.

362 Por. Itin., VII, 5.

363 R. Guardini, *Kościół Pana*, Warszawa 1988, s. 40-50.

Pierwszą z nich jest ucieczka w przyszłość, tworzenie złudnych utopii i oczekiwanie na jakiś zbawczy kataklizm, drugą zaś – ucieczka do tego, co było, w przeszłość, która staje się tym droższa, że przyszłość niczego nie obiecuje³⁶⁴.

Jest zatem jasne, że by nasze życie miało sens, musi być otwarte na Boga, na pełnienie Jego woli. Wówczas, przepełnieni zbawczą nadzieją, będziemy mogli czerpać z doświadczeń przeszłości wzorce do budowania błogosławionej teraźniejszości. Trzeba znów na nowo, kontynuuje A. Manaranche, stanąć z wielotyśieczną rzeszą wszystkich narodów „u stóp szubienicy, na której umieszczono wielojęzyczny napis” i zająć miejsce Matki i Ucznia. To właśnie pod krzyżem zostaje przywrócony sens wszystkiego, tutaj człowiek zyskuje prawdziwą wolność i nawiązuje wspólnotę. To właśnie pod krzyżem prośba jest wysłuchana. Od tego momentu Bóg nie przestanie nas nigdy zdumiewać³⁶⁵. Aby jednak pełnić wolę Boga, aby pozwolić Mu się prowadzić i nadawać naszemu życiu jego najgłębszy sens, trzeba wejść z Nim w pełną zrozumienia relację.

3.3.2.3. Mieć z Bogiem „wspólny język”

Do osiągnięcia wzajemnego zrozumienia potrzeba rozmowy. Podkreśla to H.G. Gadamer, mówiąc że rozmowa zakłada wspólny język, a nawet go wykształca. Fakt zaś, że Bóg i człowiek stanowią dwa zupełnie różne światy, jest przyczyną trudności w ich wzajemnych relacjach. Bóg i człowiek całkowicie inaczej widzą rzeczywistość, zaś znaki, za pomocą których Stwórca kontaktuje się ze swym stworzeniem, w pewnym stopniu zamykają na Jego rzeczywistość i sprawiają niezrozumienie. Jest to dla Boga bolesne, jednak On nie przestaje nigdy szukać zrozumienia ze strony człowieka, czego dowodem jest wcielenie³⁶⁶.

Tylko wchodząc w relację z naszym Bogiem, tylko zaczynając z Nim rozmawiać, zaczynając modlić się, stajemy się naprawdę wolni. Jest to zaskakujące – najbardziej wolni jesteśmy przez to, co wielu ludziom kojarzy się z przymusem. Nasz ludzki umysł jest jednak ociężały, język – związany, zaś wewnętrzny wzrok – przyćmiony, kiedy mamy rozpocząć modlitwę i w efekcie bardzo często po prostu się nie modlimy³⁶⁷. Trzeba tutaj popatrzeć znów na św. Franciszka z Asyżu. On często płakał, aby łzami oczu fizycznych przemycać oczy duchowe³⁶⁸. Wszystko po to, by lepiej widzieć swojego Mistrza, ukrzyżowanego Pana. I znów nasze rozważanie

364 A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywisty*, s. 25-26.

365 Tamże, s. 142.

366 R.M. Rynkowski, *Zrozumieć wiara: Niecodzienne rozmowy z Bogiem*, Kraków 2005, s. 27-28.

367 Tamże, s. 85.

368 Por. 1Bon., V, 8.

doprowadza nas na Kalwarię, ukazując moment Ukrzyżowania³⁶⁹, moment, który pokonuje dystans między skończonością a nieskończonością i nawiązuje „niedosięglą komunię człowieka z Bogiem”³⁷⁰. To właśnie w tajemnicy krzyża niezrozumiałe staje się zrozumiałe, miłość staje się wręcz namacalna.

Na zakończenie warto jeszcze zwrócić uwagę na relacje, które nas otaczają, a od których nie można w żaden sposób uciec – relacje z drugim człowiekiem. One nie pozostają bez wpływu na nasze postępy w „lekcjach języka Bożego”. E. Lévinas twierdzi, że to właśnie wytrącenie człowieka z jego bezpiecznego spokoju, spowodowane wtargnięciem w jego życie kogoś obcego, jakiejś drugiej osoby, sprawia, że powstaje otwarcie na Boga. W ten sposób, cytując za A. Manaranche, „Bóg Wyjścia [...] wypiera nas ze wszystkich naszych stanowisk, szczególnie z tych, które wydają się najlepiej zabezpieczone”³⁷¹.

B. Lonergan (a może raczej mistrzowie średniowiecza) zaproponował, by wychodzić od ludzkiej przygody, od dołu, by wznosić się ku górze, ku poznaniu Boga. Zaczynać od „obrazu i podobieństwa” i tak podążać ku autentycznemu Obliczu. To jest nasza droga, nasze *Itinerarium mentis in Deum*, jak powiedział G. Ravasi, „marszruta naszego żeglowania. Ścieżka, która może być średniowieczną *via pulchritudinis*, prowadząca od estetyki bytu stworzonego do najwyższej epifanii piękna niestworzonego”³⁷². Nie ma chyba żadnych wątpliwości, że naszkicowana przez św. Bonawenturę w odległym średniowieczu *Droga duszy do Boga* dziś jest równie aktualna, zaś estetyka teologicznego poznania tam ukazana także współczesnemu człowiekowi potrafi wyznaczyć piękną drogę do poznania i zaprzyjaźnienia się z pięknym nade wszystko Bogiem.

KONKLUZJE

Zastanawiając się nad bonawenturiańską estetyczną teorią poznania trzeba stwierdzić, że Doktor Seraficki nie napisał żadnego traktatu filozoficznego. Jeżeli chce się zobaczyć jego filozofię, należy ją wydobyć z dzieł teologicznych; stał on po prostu na stanowisku, że *philosophia ancilla theologiae est*. W tym kontekście warto nadmienić, że swoje poglądy na naturę, wartość i metodę filozofii dzielił św. Bonawentura choćby ze św. Tomaszem z Akwinu.

Bez większych trudności można stwierdzić, że myślenie św. Bonawentury zakorzenione jest w twórczości Platona, Arystotelesa, Pseudo-Dionizego

369 Por. Itin., VII, 1.

370 Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 59-61.

371 A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywisty*, Warszawa, 1974, s. 24-25.

372 G. Ravasi, *Navigare: Przewodnik dla poszukujących*, Kielce 2014, s. 45-46.

Areopagity, Wiktorynów i św. Augustyna. Problem dla badaczy stanowi brak jasno wyartykułowanych poglądów franciszkanina. Stąd właśnie niektórzy klasyfikują jego filozofię jako zależną od jakiegoś nurtu (augustynizmu, aristotelizmu, neoplatonizmu), inni zaś ukazują jego samodzielność, czy wręcz, jak J.F. Quinn, oryginalność. Nie deprecjonując w żaden sposób prób rozwikłania tego problemu trzeba jednak stwierdzić, że według Doktora Serafickiego, do rozwiązania problemu człowieka i jego celu sama filozofia nie wystarczy – potrzeba, by była ona dopełniona teologią. W ten sposób filozoficzna synteza św. Bonawentury staje się opisem drogi człowieka do Boga i teologią duchowości.

Filozofia stanowi zatem tylko etap pośredni. Celem jest dojście do Boga, do którego właśnie wiedzie opisana w *Itinerarium mentis in Deum* struktura poznawcza. Cały proces dokonuje się wertykalnie, jako zjednoczenie w miłości i ekstaza władz poznawczych. Człowiek pragnie oglądać Boga i zatracać się w Jego wszechpięknieniu.

Doktor Seraficki dostrzega braki poznania zmysłowego i intelektualnego, upatrując pewności tylko w Bożej interwencji przez iluminację. Ostatecznie nie rozdziela jednak poznania dyskursywnego od intuicyjnego, ani naturalnego od religijnego, a nawet mistycznego, dostrzegając korzenie całego procesu w Chrystusie, który jest Słowem Boga, wyrażającym wszystko. Jezus Chrystus prowadzi całe stworzenie do Boga przez oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Ostatecznie jednak ani Syn nie jest w centrum, ani Ojciec. Centrum stanowi Trójca Święta – Ojciec posyła Syna mocą Ducha Świętego. Prawdziwe i pewne poznanie możliwe jest tylko dzięki trynitarnej tajemnicy pięknej miłości.

Święty z Bagnoregio nie wymyślił sam tej duchowej drogi poznania Boga. On spoglądał na św. Franciszka z Asyżu, którego życie wewnętrzne było tak zjednoczone z Jezusem, że Mistrz upodobił do siebie swego ubogiego sługę także zewnętrznie – przez stygmaty. Namysł nad duchowością Świętego Ojca dokonany w *Itinerarium* bez wątpienia odcisnął swoje piętno na powstałym nieco później *Życiorysie*, co jest widoczne w licznych paralelach.

Itinerarium mentis in Deum jest mistyczną refleksją, ale trudno się zgodzić, że jest tylko jakimś teoretycznym dywagowaniem. Została ona zainspirowana życiem św. Franciszka, który przecież był człowiekiem, nie „pobożną ikoną”. Ikoną stał się później, gdy przeżył swoje życie w bliskości Pana i dzięki Jego łasce wszedł do świętości. Stąd właśnie uzasadnioną wydaje się próba potraktowania *Itinerarium* jako duchowego przewodnika dla współczesnego człowieka. Zmieniają się czasy, pojawiają się nowe problemy, ale ostatecznie człowiek i Bóg są ciągle tacy sami – pierwszy jest *capax Dei*, Drugi – *capax homini*.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było ukazanie piękna jako fundamentu teorii poznania teologicznego. To właśnie zachwyt nad pięknem i ciągle pogłębianie percepcji otaczającej rzeczywistości, u podstaw którego stoi akt wiary, prowadzi ku Stwórcy, odkrywa Jego misterium i prowadzi do poznania Go – do maksymalnego samoobjawienia się Boga człowiekowi w mistycznej ekstazie przy jednoczesnym ukryciu się „w nadistotnym świetle Bożych ciemności”³⁷³.

Należy zwrócić uwagę, co podkreśla także H.U. von Balthasar, a co zdaje się stanowić swego rodzaju trudność interpretacyjną, że św. Bonawentura, choć poświęcił pięknu w swej teologii najwięcej miejsca ze wszystkich scholastyków, nie pozostawił po sobie żadnego systematycznego traktatu, dotyczącego wspomnianego zagadnienia. Przyczyny takiego stanu rzeczy dopatrywać się można w trynitarno-triadycznym myśleniu, które dokonuje apropiacji trzech pierwszych transcendentaliów (*unum, verum, bonum*) Osobom Trójcy Świętej. W tak postrzeganym schemacie *pulchrum* po prostu się nie mieści. Nie znaczy to jednak, że jest nieobecne. Ono zamyka wewnętrzny rozwój bytu w sobie, stanowiąc ekspresję jego doskonałości. By zrozumieć *piękno*, trzeba zrozumieć *jedność, prawdę i dobro*³⁷⁴ – by zrozumieć piękno, trzeba poznać pięknego nade wszystko Boga.

Kolejną trudność stanowi fakt niewielkiego zainteresowania problematyką estetyki teologicznej, a co za tym idzie – znikomej ilości publikacji. Stąd wynikała konieczność ustalenia najistotniejszych momentów estetycznych w myśli św. Bonawentury w ogólności, po czym zidentyfikowania ich obecności w *Itinerarium mentis in Deum*, w czym nieocenioną pomoc stanowiło przywołane już dzieło H.U. von Balthasara. Kolejnym krokiem było pośrednie poszukiwanie rozwiązania rodzących się problemów w odnośnej literaturze.

By pokazać cały kontekst oraz określić wpływy istotne dla myśli św. Bonawentury, w pierwszym rozdziale autor ukazał historyczny proces kształtowania się teologicznego postrzegania piękna. Jego początki zauważalne są już w myśli starożytnej. Odkrywamy w niej przekonanie, że to, co boskie, opiera się na harmonii przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), to zaś, co harmonijne, jest piękne. Proces idealizacji postępuje dalej. Pojawia się twierdzenie o wprostproporcjonalności

373 Itin. VII, 5.

374 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2, Modele Teologiczne*, cz. 1, s. 260 i s. 326-328.

piękna bytu do jego podobieństwa do prawzoru, do *idei*, którą Platon umieszcza w Absolucie. Widać tutaj wyraźnie antycypację bonawenturiańskiej *ars aeterna*.

Stoicy ukazują obecne w przyrodzie piękno fizyczne i duchowe. Takie rozróżnienie stoi u podstaw wędrówki duszy, która właśnie od stworzonego, materialnego świata, w którym dostrzeżone zostało obiektywne piękno, kieruje się ku własnemu duchowi, a ostatecznie – ku Bogu. Widzimy zatem, że piękno stanowi łącznik między światem fizycznym a duchowym. Prekursorem takiego ujęcia był Plotyn.

Kolejnym punktem refleksji jest Pismo Święte. Objawienie, które ono opisuje, jest wydarzeniem równie fizycznym, co duchowym. Towarzyszy mu zawsze *chwała*, będąca wyrazem piękna Boga, która ostatecznie objawi się w krzyżu Chrystusa, przywracającym harmonię między ziemią a niebem. Także w oparciu o Biblię powstaje teoria *pankalii*, w której całe stworzenie stanowi dzieło sztuki. Cały świat zaczyna objawiać piękno Boga, od czego jest już tylko krok do koncepcji *vestigia Dei* św. Augustyna. W ten sposób wkraczamy do średniowiecza, w którym panuje przekonanie, że piękno widzialne jest wyrazem niewidzialnego, że piękno stworzeń jest *symulakrą* piękna Boga. W średniowieczu szczególną aktywność w dziedzinie piękna przejawiają franciszkanie, z których przywołać warto Aleksandra z Halles i twórcę *metafizyki światła* – Roberta Grosseteste.

Po przeanalizowaniu pierwszego rozdziału widać wyraźnie, w kontekście całej pracy, że św. Bonawentura tworzy swoją koncepcję w oparciu o wszystko to, co przez wieki niosła, nawarstwiała i uświęcała Tradycja. Prócz oczywistych wpływów filozoficznych, bardzo wyraźne jest biblijne zakorzenienie dzieła Doktora Serafickiego. Poprzez częste odwoływanie się do Pisma Świętego, które jest *norma normans non normata* całego dyskursu teologicznego pokazuje, że jest teologiem naprawdę wsłuchującym się w Bożą opowieść o sobie samym.

Drugi rozdział niniejszej rozprawy stanowi jej element zasadniczy. Autor dokonał w nim analizy dzieła *Itinerarium mentis in Deum* pod kątem estetyki teologicznej. Metodologiczny podział rozdziału wyniknął z układu tekstu, jakiego dokonał sam św. Bonawentura. Ukazuje on duchową drogę człowieka wiodącą do poznania Boga, który, będąc autorem pięknego świata, jest najpiękniejszy.

Cała wędrówka zaczyna się od poznania Boga *poza sobą* – w stworzeniu. By móc jednak dostrzec Jego ślady w przyrodzie, we wszelkich bytach ziemi i nieba, potrzeba *wiary*. Ona umożliwia odpowiedź na zaproszenie Stwórcy, stoi u podstaw pragnienia poszukiwania Go. Nie jest to jednak poszukiwanie bezrozumne – wręcz przeciwnie, ono domaga się zrozumienia; wiara domaga się poznawania całego *universum*, poznawania wszelkich śladów Bożej działalności. Cały świat

jest dla człowieka komunikatem, jest językiem umożliwiającym dialog z Bogiem. W związku z tym piękno zawarte jest genetycznie w każdym stworzonym bycie, przez co staje się miejscem Bożego *objawienia*. Jest darem Boga, który, by stał się naprawdę darem, musi zostać przyjęty. Bez przyjęcia nie ma daru – Bóg nie ma się komu objawiać.

Gdy człowiek przyjmuje *objawienie* Boga, gdy wchodzi z Nim w dialog, zaczyna dostrzegać swoją wyjątkowość pośród innych stworzeń. Widzi, że sam jest obrazem Stwórcy, Jego swoistym objawieniem poprzez *pamięć, inteligencję i wolę* – przez władze duszy, nazywane przez św. Bonawenturę *małą trójką*, może on zobaczyć Boga *w sobie*. By jednak dojść do tak wspaniałego wniosku, że Bóg jest bardzo bliski człowiekowi, może nawet bardziej niż on sam sobie, potrzeba wyrwać się ze zmysłowości. Pomocnikiem jest nam Jezus Chrystus – Wcielone Słowo Ojca, który przez pełną miłości ofiarę krzyża podźwignął upadłą ludzkość. To właśnie kontemplacja Pana, Jego poznawanie, które umożliwia *Pismo Święte*, oczyszcza, oświeca i udoskonala; sprawia, że dusza odzyskuje swe duchowe zmysły.

Dzięki odzyskanym właśnie zmysłom duchowym, dusza ludzka odczuwa najwyższe piękno i doświadcza największej rozkoszy³⁷⁵. Wychodzi ona *ponad siebie*. W mistycznym uniesieniu poznaje Boga, którego *istnienie* jest absolutnie pewne i który jest *dobry*. Dobro to doświadczone jest szczególnie we Wcieleniu, poprzez które widzimy Boga jako *capax homini*. Postawa ta ma swój punkt kulminacyjny na Kalwarii. To właśnie Ukrzyżowany staje się dla nas mistycznym *wehikułem* do Bogu. W tym momencie koniecznym wydaje się podkreślenie faktu, że dotarliśmy do centralnego miejsca całego bonawenturiańskiego wywodu. Świadczy to, że teologia Doktora Serafickiego pragnie być teologią krzyża. Właśnie perspektywa krzyża, perspektywa całego dzieła zbawczego stanowi tło mistycznej wędrówki, umożliwia poznawanie Boga, zachwyt Jego pięknem i w końcu – wejście w „nadistotne światło Bożych ciemności” w momencie ekstazy. Jest to jednocześnie moment najwyższego zjednoczenia, choć fakt istnienia *duchowych ciemności* uzmysławia nam, że ostateczne i pełne poznanie Boga nigdy nie jest możliwe, że blask Jego świętości zawsze oślepia wpatrującego się weń człowieka.

W ten sposób dotarliśmy do końca podjętych rozważań nad estetyką teologicznego poznania w *Itinerarium mentis in Deum*. Refleksją nad charakterystyką ściśle powiązanej z teologią filozofii Doktora Serafickiego poprzedził autor, w celu lepszego zrozumienia całego systemu, opis bonawenturiańskiej teorii poznania. Mając w pamięci poszczególne etapy duchowej wędrówki z ich charakterystycznymi

375 Por. Itin. IV, 3.

elementami dostrzegamy, że pewność poznania Boga pochodzi ostatecznie od Niego samego. To On inspiruje do podjęcia trudu odkrywania Go oraz daje potrzebne do tego ludzkiemu umysłowi światło (*iluminacja*).

Przewodnikiem tej drogi jest Chrystus, Wcielone Słowo. On jest uzewnętrznieniem głębi całej Trójcy Świętej. Syn zostaje posłany przez Ojca, aby objawić tajemnicę pięknej miłości Boga, w którą przepełnionego zachwytem człowieka wprowadza Duch Święty.

Ostatecznie zatem bonawenturiańską estetykę teologicznego poznania należy rozumieć jako proces, który prowadzi do coraz bardziej bezpośredniej relacji z Trójcą Świętą poprzez odkrywanie budzących zachwyt fenomenów Bożego objawienia. W ten sposób człowiek, dostrzegając w materialnym pięknie stworzonego świata oraz duchowym pięknie swego wnętrza ślady działalności Stwórcy, zbliża się stopniowo do dokonującego się w mistycznej ekstazie bezpośredniego poznania absolutnego piękna Boga, które jest ekspresją Jego doskonałości.

Definicja ta, wbrew wszelkim pozorom, nie jest efektem czysto teoretycznego wywodu. Została ona wyabstrahowana z doświadczenia życia św. Franciszka z Asyżu, co autor ukazał poprzez dokonanie analizy porównawczej *Drogi duszy do Boga* z Życiorysem św. Franciszka, napisanym również przez św. Bonawenturę. Praktyka życia Poverella podyktowała schemat duchowego rozwoju. W kontekście dokonanej analizy Życiorysu, autor niniejszej rozprawy zwrócił uwagę na możliwość rozszerzenia trójdzielnego schematu bonawenturiańskiego (poznanie Boga poza sobą – tj. w stworzeniu, w sobie, ponad sobą), ukazanego w *Itinerarium*, o czwarty element, którym jest powrót do stworzenia. Jednak po spotkaniu z Bogiem relacja człowiek – świat nabiera zupełnie nowej jakości. Człowiek duchowy postrzega całą rzeczywistość z Bożej perspektywy.

W ostatnim paragrafie pracy autor podejmuje próbę ukazania adekwatności wspomnianego wyżej schematu do sytuacji współczesnej. Przecież Bóg, wszechmogący Pan potrafi także człowiekowi zanurzonemu w otchłaniach technologicznego społeczeństwa XXI wieku, żądnemu zysku, oszołomionemu różnymi używkami i oszukanemu fałszywymi ideologiami ukazać prawdziwy *sens życia*. Potrafi wyrwać go z morderczego biegu łaską *wiary* i przez *modlitwę* zaprosić na Alwernię. Bóg potrafi wejść w multikulturowy świat i w zglobalizowanej rzeczywistości znaleźć z zagubionym człowiekiem *wspólny język*. On potrafi wyprowadzić z Egiptu skomplikowanej codzienności i wprowadzić do Ziemi Obiecanej relacji z sobą – On jest przecież Bogiem Wyjścia (por. Wj 12, 1-51).

W kontekście rozważania przeprowadzonego w niniejszej dysertacji warto

byłoby zwrócić większą uwagę na zagadnienie zmysłów duchowych, o których ta rozprawa traktuje bardzo pobieżnie. Przyczynek do szczegółowszych badań może stanowić publikacja wydana pod redakcją P.L. Gavrilyuka i S. Coakley *Zmysły duchowe*³⁷⁶, która zawiera artykuł w całości poświęcony św. Bonawenturze. Innym problemem jest ukazanie mistycznego wymiaru teologii oraz roli życia duchowego samego teologa. Inspirację do tych badań stanowi uwaga C. Gnieckiego, że układ formalny *Życiorysu św. Franciszka* „pokrywa się z trzema drogami życia duchowego, którego Bonawentura był mistrzem”. Warto zauważyć, że taki sam układ posiada *Itinerarium*. W tym kontekście niezwykle uderzające są słowa A. Manaranche’a, że „jedynym regulatorem teologii [...] jest życie mistyczne. Myślicielem chrześcijańskim jest tylko ten, kto [...] w modlitewnym trwaniu na klęczkach zostaje napełniony Duchem Świętym”³⁷⁷. Najbardziej jednak interesującym problemem, który, zdaniem autora, niniejsza praca sygnalizuje, jest ukazanie związków dzieł zupełnie różnych i czasowo odległych od siebie autorów: św. Grzegorza z Nyssy, św. Bonawentury i św. Jana od Krzyża.

Konkludując, autor wykazał, że w bonawenturiańskiej koncepcji mentalnej drogi, ukazanej w *Itinerarium mentis in Deum*, estetyka stanowi fundamentalny element teorii poznania w szczególności Boga, w ogólności zaś – całego, stworzonego przez tegoż Boga świata. Każdy przejaw piękna stworzenia przybliża człowieka do poznania absolutnego piękna Stwórcy, które, powtórzmy raz jeszcze, jest ekspresją Jego doskonałości. Praktykując życie duchowe nie bez trudu wspinamy się razem z Franciszkiem Serafickim na Alwernię, coraz bardziej upodabniając się do Chrystusa. Z pewnością nikt nie będzie drugim św. Franciszkiem, ale każdy może stawać się coraz bardziej wiarygodnym świadkiem piękna Boga.

Słowa Klucze

ars aeterna, Bóg, *capax Dei*, *capax homini*, chrystocentryzm, chwała, duchowe ciemności, ekstaza, estetyka teologiczna, iluminacja, kenoza, kontuicja, krzyż, mała trójca, mistyka, objawienie, piękno, poznanie, przymierze, relacja, stygmatyzacja, teocentryzm, transcendentalia, Trójca Święta, wcielenie, wiara

376 P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły: Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, Kraków 1994.

377 A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywisty*, s. 33.

ASTRATTO

La bellezza, compresa nelle categorie dell'assoluto, è presente nell pensiero umano fin dal principio. S. Bonaventura, raccogliendo le esperienze dei predecessori e nella preghiera, descrive *Itinerarium mentis in Deum* – itinerario spirituale dell'uomo, che conduce alla scoperta della bellezza Divina, che sorpassa ogni altra bellezza. Il primo passo è il vedere Dio al di fuori di sé, nell creato intero. Il passo seguente è lo sguardo rivolto all proprio interno e la scoperta della presenza della SS. Trinità in se stessi grazie alle potenziedell'anima e ai sensi spirituali, per giungere in fine ad essere oltre se stessi. In tal modo nasce la teoria della conoscenza estetica, il cui fondamento costituisce la bellezza oltre l'uomo, esprimendosi nell'esperienza mistica, direttamente nella relazione della conoscenza di Dio. Questo permette di dire che proprio s. Francesco è per s. Bonaventura motivo ispiratore per la stesura Dell'itinerario della mente in Dio e, all tempo stesso, in modo naturale, obbliga ad arricchire di un elemento di ritorno lo schema bonaventuriano passando dalla relazione verso il Creatore alla relazione con la creatura, vista, ora, in una nuova, Divina prospettiva. Su questa base diventa chiaro, che l'itinerario non è solo un fatto teorico, quanto, un'indicazione pratica per l'uomini di tutti i tempi su come scoprire il snso della vita e trovare con Dio un linguaggio comune.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Thema der Schönheit existiert schon immer in den menschlichen Gedanken. Der Heilige Bonaventura trägt das Wissen und die Erfahrungen aller bisherigen Generationen zusammen und vertieft sich dabei ins Gebet. Daraus resultiert die Beschreibung einer Wanderung des menschlichen Geistes, die ihm bewusst macht, dass Gott über alles schön ist. Im ersten Schritt erkennt man Gott außerhalb von sich selbst in der ganzen Schöpfung. Im nächsten – blickt man auf sein eigenes Leben und spürt ein Bild der Heiligen Dreifaltigkeit in sich selbst durch die Fähigkeit der Seele und der geistlichen Sinne. Das führt im dritten Schritt dazu, dass der Geist des gläubigen Menschen über sich selbst hinaus ganz von Gott übernommen wird. So entsteht das Schema der ästhetischen Erkenntnistheorie, deren Fundament die übermenschliche Schönheit ist. Diese Schönheit drückt sich in der mystischen Erfahrung und in der direkten Beziehung mit dem vom Menschen erkannten Gott aus. Dieses Schema umfasst demnach drei Stufen und wird am deutlichsten in den folgenden Abschnitten im Leben des Heiligen Franz von Assisi erkennbar – in der Bekehrung, in der Harmonie des Lebens und in der Stigmatisierung. Daher ist der Heilige Franziskus für den Heiligen Bonaventura eine Inspirationsquelle für sein Buch *Itinerarium mentis in deum*. Gleichzeitig erweitert sich das bonaventurische Schema um eine vierte Stufe, die Rückbeziehung des Menschen von Gott auf Gottes Schöpfung. Aus diesem Grund ist *Itinerarium* nicht nur eine theoretische Ausarbeitung, sondern auch eine praktische Anleitung für die Menschen aller Generationen, wie man den Sinn des Lebens entdeckt und dabei mit Gott eine gemeinsame Sprache findet.