

MIROŚLAW KIWKA

## MISTYCZNE ODKRYWANIE BOGA W *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* ŚW. BONAVENTURY

**Streszczenie.** Wśród traktatów mistycznych św. Bonawentury poczesne miejsce zajmuje *Itinerarium mentis in Deum*. Jego treść jest swego rodzaju instruktażem, opisującym różne sposoby odkrywania Boga na drodze duchowego rozwoju. Św. Bonawentura umieścił swoje rozważania w dość precyzyjnym kontekście chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości. Jego wizja powrotu do Boga wpisana została w metafizyczną triadę *emanatio-exemplatio-reductio* i jako taka stała się kluczem do rozumienia dziejów świata i człowieka. Poczynione przy tej okazji rozróżnienia i precyzacje czerpią swoje uzasadnienie z bogatego instrumentarium filozoficznego.

Celem niniejszego artykułu jest opisanie zasadniczych warunków oraz etapów mistycznej drogi, na której umysł człowieka poprzez medytację stopniowo odkrywa tajemniczą obecność Boga. Prowadzony Bożym światłem, przekraczając ograniczenia natury, duch ludzki przemierza swą drogę najpierw przez świat wobec siebie zewnątrzny (*ad extra*), by następnie zagłębić się w samym sobie (*ad intra*) i zwieńczyć swój trud w mistycznej ekstazie zjednoczenia (*ad supra*). W tej perspektywie przedstawione zostały również zasadnicze cechy mistyki Bonawenturiańskiej.

**Słowa kluczowe:** św. Bonawentura, mistyka, filozofia średniowieczna, *Itinerarium mentis in Deum*, Bóg, dusza, umysł

1. Bonawenturiańskie rozumienie rzeczywistości. 1.1. *Emanatio*. 1.2. *Exemplatio*. 1.3. *Consummatio – reductio*. 2. Dyspozycje do wejścia na drogę powrotu. 3. Etapy *itinerarium*. 3.1. Etap kosmiczny. 3.1.1. Kontemplacja przez zwierciadło. 3.1.2. Kontemplacja w zwierciadle. 3.2. Etap antropiczny. 3.3. Etap mistyczny. 3.3.1. Kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie. 3.3.2. Kontemplacja Boga w Jego naturze (jako czystego istnienia). 3.3.3. Kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich (jako największego dobra). 3.3.4. *Mors mystica* w brakującym fragmencie. 4. Podsumowanie.

Są daty w biografii wielkich ludzi, które należy uznać za przełomowe lub przynajmniej za znaczące dla ich losów. Taką datą w życiorysie św. Bonawentury był zapewne 2 lutego 1257 roku, kiedy to obradująca w Rzymie kapituła generalna zakonu Braci Mniejszych wybrała go swoim generałem. Fakt ten dla świetnie zapowiadającego

się mistrza teologii na Uniwersytecie Paryskim oznaczał koniec kariery akademickiej i przerwanie pracy naukowej lub, w najlepszym wypadku, jej znaczącą reorientację. Jako przełożony generalny liczącej wówczas prawie 30 tys. członków rodziny zakonnej św. Bonawentura, obok sprawnego rządcy, stał się również, właśnie dzięki swoim pismom, wybitnym *architektem* duchowości franciszkańskiej, tłumacząc na język filozoficzno-teologiczny duchowe intuicje św. Franciszka z Asyżu<sup>1</sup>. Świadczą o tym nie tylko rozwiązywane na bieżąco spory teologiczne, ale nade wszystko jego dzieła poświęcone życiu wewnętrznemu. W tej materii do prac niemal kanonicznych, jakie wyszły spod pióra Doktora Serafickiego po 1257 roku, należą ponad wszelką wątpliwość dwa żywoty św. Franciszka (*Legenda maior*, *Legenda minor*) oraz niezwykle popularna *Droga duszy do Boga* (*Itinerarium mentis in Deum*), jak również *Trzy drogi* (*De triplici via*), *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej* (*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*), *Mistyczny krzew winny, czyli traktat o męce Pańskiej* (*Vitis mistica seu tractatus de passione Domini*) oraz liczne kazania. Spośród wymienionych traktatów mistycznych poczesne miejsce zajmuje *Itinerarium mentis in Deum*. Jego powstanie wiąże się z pobylem św. Bonawentury na uświęconej Franciszkowymi stygmatami górze Alwernii, jaki prawdopodobnie miał miejsce w 1259 roku<sup>2</sup>. Treść *Itinerarium* nie zawiera jednakże opisu *expressis verbis* doświadczeń duchowych autora, lecz jest swego rodzaju instruktażem, referującym różne sposoby odkrywania Boga w miarę postępów na drodze duchowego rozwoju. Św. Bonawentura posługując się między innymi dość złożonym instrumentarium filozoficznym, prowadzi czytelnika przez kolejne etapy duchowej i intelektualnej wędrówki.

---

1 Por. J.I. Saranyana, *El pensamiento teologico franciscano: san Bonaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham*, *Scripta Theologica* 14(1982)3, 851.

2 Por. P. Milcarek, *Wstęp*, w: Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, 11.

Celem niniejszego artykułu jest omówienie zasadniczych warunków oraz etapów owego mistycznego *itinerarium*. W potocznym rozumieniu przymiotnik „mistyczny” oznacza zwykle to, co „tajemnicze”, „zakryte”, „duchowe”, oznacza także ów żmudny proces odkrywania takiej właśnie rzeczywistości: „tajemniczej”, „zakrytej”, „duchowej”. Jednakże w *Itinerarium* św. Bonawentury przymiotnik „mistyczny” znaczy również, a może przede wszystkim, ekstatyczne poznanie Boga, które jawi się jako punkt docelowy drogi duchowego rozwoju człowieka<sup>3</sup>. Chodzi o poznanie, które – zakorzenione w naturze – wykracza daleko poza jej granice. Zanim jednak przyjdzie nam wspiąć się na te duchowe szczyty, przyjrzyjmy się najpierw perspektywie, w jakiej franciszkański Mistrz umieszcza swoje *itinerarium*, po to, by później wraz z nim przejść jego kolejne etapy, których wspólnym mianownikiem jest stopniowe odkrywanie tajemnicy Boga.

## 1. BONAVENTURIAŃSKIE ROZUMIENIE RZECZYWISTOŚCI

Osnową rozważań teologicznych św. Bonawentury jest dogłębne, a więc metafizyczne, spojrzenie na rzeczywistość. Refleksja metafizyczna, zdaniem Doktora Serafickiego, stanowi namysł nad rzeczywistością z punktu widzenia zasad, środków i celu. Jako taka usiłuje sprowadzić doświadczaną wielość bytów przygodnych do jedności pierwszej zasady. To zaś wymaga określenia prapoczątku, wzorca i ostatecznego celu wszystkiego, co istnieje<sup>4</sup>. W tym kontekście

---

3 Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 423–424.

4 Por. *In Hexaameron*, 1, 13 [V, 331]. Wszystkie fragmenty łacińskie dzieł św. Bonawentury są przytaczane na podstawie wydania krytycznego: S. Bonaventurae, *Opera omnia*, Wyd. PP. Collegii a S. Bonaventura, t. 1–10, Quaracchi 1882–1902, dostępnego na stronie: <https://archive.org/details/doctorisseraphic11bona> [dostęp: 03.10.2016]. Obok standardowego oznaczenia w nawiasie podano także tom i stronę, na której znajduje się cytowany fragment w powyższym wydaniu.

Bonawenturiańskie rozumienie świata opiera się na trzech dynamicznych zasadach: *emanatio*, *exemplatio*, *consummatio (reductio)*<sup>5</sup>. One to właśnie stanowią swoisty klucz do rozumienia myśli św. Bonawentury<sup>6</sup>. Omówienie tak szerokiej perspektywy ma na celu ukazanie miejsca, jakie w całości zapatrywań Mistrza Franciszkańskiego zajmuje problem powrotu człowieka do Boga, wyrażający się w nakreślonym przez niego *itinerarium*.

### 1.1. EMANATIO

Za pomocą tej kategorii Doktor Seraficki opisuje działanie Boga jako Pierwszej Zasady, którą określa mianem „źródłowej pełni” (*fontalis plenitudo*)<sup>7</sup>. Z jednej strony miano to przysługuje Bogu Ojcu, który jest źródłem wszelkiego powstawania, rodząc odwiecznie Syna i Ducha Świętego, a z drugiej określa ono działanie stwórcze całej Trójcy Świętej jako przyczyny wszystkiego, co istnieje<sup>8</sup>. Pogląd ten Bonawentura wywodzi z *Liber de causis*, która głosi, że im zasada jest pierwotniejsza, tym potężniej działa i stanowi pierwszą regułę dla wszystkich pozostałych<sup>9</sup>. Stąd też Ojciec, będąc „niezrodzonym” (*innascibile*), jest

5 „(...) haec est tota nostra metaphysica, de emanatione, de exemplatione, de consummatione” (*In Hexaameron*, 1, 17 [V, 332]).

6 Por. B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, t. III, *The Flowering of Mysticism: Man and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, New York 1991, 87–93.

7 Por. np. *De Misterio Tirintatis*, q. 8, ad 7 [V, 115], *I Sent.*, d. XXVII, p. 1, a. un., q. 2 [I, 471].

8 „»Pierwsze« w znaczeniu nieobecności istoty poprzedzającej zawiera bycie źródłem skutków i tworzonych istot; tak więc, ponieważ ten atrybut w równym stopniu przysługuje wszystkim osobom, to w równym stopniu przysługuje im bycie źródłem w tworzeniu bytu stworzeń, ponieważ nie są trzema, ale jedną zasadą stworzenia. Z kolei »pierwsze« w znaczeniu braku pochodzenia od osoby przysługuje tylko osobie niezrodzonej, czyli Ojcu, w którym jest pełne źródło tworzenia Syna i Ducha Świętego”. Święty Bonawentura, *O tajemnicy Trójcy*, kwestia 8, odpowiedzi na argumenty 7, w: tenże, *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*, tłum. z łac. M. Olszewski, Kęty 2006, 273–274.

9 „Mouet etiam verbum Philosophi, qui dicit, quod principia quanto sunt priora, tanto potentiora – et quod causa prima plus influit – et quae simpliciter prima, summum habet

„źródłem” istnienia dla pozostałych Osób Trójcy Świętej, podobnie jak Trójca stanowi „źródło” istnienia dla wszystkich bytów.

Aczkolwiek św. Bonawentura wiele zawdzięcza św. Augustynowi, to jednak zasadniczy schemat jego metafizyki trynitarnej czerpie inspiracje z greckiego modelu ojców Kapadockich, w którym poszczególne Osoby różnicuje ich pochodzenie. Opiera ją również na neoplatońskiej zasadzie, którą znajdujemy u Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>10</sup>: *bonum est diffusivum sui*<sup>11</sup>. Pryncypium to uzupełnia myślą Ryszarda od św. Wiktora o utożsamieniu najwyższego dobra z miłością. Utożsamienie to z kolei zakłada istnienie swoistej interpersonalności. Nie można bowiem mówić o miłości, gdy nie istnieje więź międzypersonalna<sup>12</sup>. W ten sposób najwyższe Dobro najpełniej udziela się i realizuje w relacjach międzypersonalnych, z których pierwszymi i absolutnie wzorczymi są dynamiczne odniesienia Osób w Trójcy Świętej rozumiane w sposób wykraczający daleko poza interpretacje czysto patriarchalne i biologizacyjne.

## 1.2. EXEMPLATIO

*Emanatio*, rozumiana jako powstawanie rzeczy z Pierwszej Zasady, domaga się *exemplatio*, czyli manifestacji ukrytego źródła

---

influere per omnem modum” (*I Sent.* d. XXVII, p. 1, a. un., q. 2 [I, 471]). Wprawdzie słowa te św. Bonawentura przypisuje Arystotelesowi zgodnie z obowiązującym ówczesnie przekonaniem, jednakże od 1268 r. za sprawą św. Tomasza z Akwinu autorstwo *Liber de causis* zaczęto przypisywać anonimowemu myślicielowi arabskiemu, który pozostawał pod wpływem *Elementów teologii* Proklosa. Zob. E. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago 1978, 103.

10 Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, IV, 1, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. z gr. M. Dzielska, Kraków 2005, 244.

11 Por. *De misterio Trinitatis*, q. 2, a. 1, opp. 7 [V, 60]; *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2 [V, 310] – dzieło to w dalszej części artykułu oznaczać będziemy pierwszym słowem tytułu, czyli *Itinerarium*.

12 Por. I. Delio, *Bonaventure's Metaphysics of the Good*, *Theological Studies* 60(1999), 231–233.

wszechrzeczy jako przyczyny wzorczej wszystkich bytów. Tak rozumiana doktryna egzemplaryzmu umożliwia nie tylko poznanie Boga jako wzorczej przyczyny wszechrzeczy, ale również pozwala uchwycić pierwotną wzorczość Słowa w Trójcy Świętej. Bóg Ojciec jako fundament wszelkiego istnienia objawia i wypowiada siebie w Słowie, drugiej Osobie Trójcy Świętej. Św. Bonawentura pod pojęciem *verbum* rozumie: „wyrażone i wyraziste podobieństwo utworzone siłą inteligentnego ducha, przez które pojmuje on samego siebie i wszystko inne”<sup>13</sup>. Syn-*Verbum* zawiera w sobie poczwórne odniesienie:

- relację do Ojca jako wypowiadającego Słowo,
- relację do świata rozumianego jako to, co Słowo tworzy jako przyczyna wzorcza,
- relację do natury ludzkiej, którą przybiera w tajemnicy wcielenia, aby ogłosić swoje przesłanie upadłej ludzkości,
- relację do Jego nauczania zawierającego się w słowie Pisma<sup>14</sup>.

Dlatego *Verbum*-Słowo jest Bogiem poznającym siebie samego jako wyraziste podobieństwo wszystkich rzeczy (*similitudo expressiva omnium*) i jako najdoskonalsze objawienie Ojca umożliwia poznanie prawdy zawierającej się w istocie Boga<sup>15</sup>. W ten sposób Słowo sytuuje się pomiędzy Stwórcą a stworzeniem: „będąc naśladowczym podobieństwem Ojca oraz wzorczym i sprawczym podobieństwem

13 „Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur” (*I Sent.* d. XXVII, p. 2, a. un., q. 3 [I, 488]).

14 „Dicendum, quod filius solum dicit comparationem ad patrem, verbum vero dicit comparationem ad dicentem, dicit comparationem ad id quod per verbum dicitur, dicit comparationem ad vocem, quam induit, dicit etiam comparationem ad doctrine, quae mediante verbo in altero efficitur” (*Comm. Jo.* 1, 6 [VI, 247]).

15 „Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tamquam in sua arte” (*In Haexaemeron* 1, 13 [V, 331]). Por. S. Colberg, „*Reductio*” as *Pattern and Journey in Bonaventure*, *Nova et vetera*. English Edition of the International Theological Journal 12(2014)3, 678.

stworzeń, zajmuje centralne miejsce”<sup>16</sup>, konstytuując metafizyczne centrum (*medium metaphysicum*) wszechrzeczy.

W swoje rozumienie stwórczej aktywności Słowa Mistrz franciszkański inkorporuje Augustyńskie ujęcie idei Platónskich, czyli odwiecznych idei w boskim umyśle. Tym sposobem boski umysł staje się formalnym wzorcem dla wszystkiego, co istnieje, odsłaniając tym samym najgłębszą naturę i przeznaczenie stworzenia<sup>17</sup>. Widać to np. w *Lignum vitae*, gdzie Słowo zostało nazwane „księgą”, która odpowiednio czytana ukazuje drogę powrotu do Boga: „Ta mądrość została spisana w Księdze życia (*libro vitae*), którą jest Jezus Chrystus. W Nim Bóg Ojciec ukrył »wszystkie skarby mądrości i wiedzy« (Kol 2,3). Dzięki temu Jednorodzony Syn Boży jako Słowo »niestworzone« jest księgą mądrości i światłem (*sapientiae liber et lux*) w umyśle najwyższego Artysty, pełnym żywych i odwiecznych zasad”<sup>18</sup>. W tym kontekście Słowo jawi się jako zasada powszechnej inteligibilności świata<sup>19</sup>. Dzięki temu, że *Verbum* jest księgą, analogicznie księgą może być także stworzenie: „Ze wszystkiego, co powiedzieliśmy wynika, że świat stworzony jest rodzajem księgi. Św. Bonawentura idzie tu za starożytną tradycją myśli chrześcijańskiej, której przedstawiciele inspirowani księgami Biblii, z wielkości i piękna stworzeń poznawali przez podobieństwo odzwierciedlającej, reprezentującej i opisującej swojego Stwórcę, Trójcę Świętą, na trzech różnych stopniach wyrazu, jako ślad, jako obraz i jako podobieństwo; (...) Poprzez te kolejne szczeble umysł

16 „Verbum, quod est similitudo Patris imitativa et similitudo rerum exemplativa et similitudo operativa; et ita tenet quasi medium, et dicitur Pater operari per Verbum” (*I Sent. d.XXVII, p. 2, a.un., q. 2, conc. [I, 485]*).

17 Por. C. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press 2006, 72.

18 Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, 46, w: tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, 282–283.

19 Por. Z. Hayes, *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, *Journal of Religion* 58(Supplement 1978), 82–83.

ludzki ma możliwość wznieść się stopniowo do najwyższej zasady, którą jest Bóg”<sup>20</sup>.

Pośredniczącą rolę Słowa jako metafizycznego środka uwyrażnia jeszcze bardziej Bonawenturiańskie rozróżnienie trzech sposobów Jego istnienia:

- Słowo niestworzone, przez Które wszystkie rzeczy były stworzone,
- Słowo wcielone, przez Które wszystkie rzeczy były odnowione,
- Słowo natchnione, przez które wszystkie rzeczy były objawione<sup>21</sup>.

Z powyższego wynika, że jedyna droga powrotu do Boga jako źródłowej Pełni (*plenitudo fontalis*) wiedzie przez Słowo, które jako centrum (*medium*) stało się pośrednikiem (*mediator*). Łacińskie terminy *medium*, *mediator* ukazują – jak zauważa Doktor Seraficki – że pośrednik musi znajdować się pośrodku, między tymi, względem których pośredniczy<sup>22</sup>.

### 1.3. CONSUMMATIO – REDUCTIO

Zasada *emanatio*, rozumiana jako powstawanie rzeczy z Pierwszej Zasady, wiąże się bezpośrednio z *exemplatio*, czyli zasadą manifestacji ukrytego źródła wszechrzeczy jako przyczyny wzorczej wszystkich

20 „Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigii*, *imaginis* et *similitudinis*; ita quod ratio *vestigii* repetitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradibus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus” (*Breviloquium* II, 12, [V, 230]). Por. także *I. Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2; p. II, a. 1, q. 1, ad. 5; *II. Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3; *In Hexaemeron* 2, 20–27; 3, 3–9; *Itinerarium* 1, 2.

21 „Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increate, per quod Omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur” (*In Hexaemeron* III, 2, [V, 343]).

22 „Non est enim est idem dicere esse mediatiorem et esse medium; verumtamen mediator esse non potest, nisi esset medius” (*III Sent.* d.19, a.2, q.2, sol. 1 [III, 411]).



bytów. Obie zaś znajdują związek z zasadą, której istotą jest powrót stworzenia do Najwyższego (*reduci ad summum*). Jak wyżej wspomniano, ów powrót umożliwia pośredniczące działanie Słowa. Tę trzecią zasadę zwykło określać się mianem *consummatio* lub *reductio*. *Reductio* jest zarówno pryncypium ontologicznym, jak i rodzajem wnioskowania, w którym na podstawie prawdziwości następstw wnioskuje się o prawdziwości ich przyczyny<sup>23</sup>. Innymi słowy, redukcja jest intelektualnym poszukiwaniem fundamentu i ostatecznego uzasadnienia dla tego, co bezpośrednio dane. Jest ona swego rodzaju ćwiczeniem poznawczym, które umożliwia odkrywanie ostatecznej prawdy we wszystkich rzeczach oraz odnosi wszystko, co może być poznane, do Boga<sup>24</sup>. Jak dowodzi P. Rorem<sup>25</sup>, Bonawenturiańskie *reductio* sięga swymi korzeniami do *anagoge* Pseudo-Dionizego Areopagity. Jan Szkot Eriugena, tłumacząc jego *Hierarchię niebiańską*, przetłumaczył występujące tam greckie *anagoge* (wznoszenie umysłu) przez *reductio* (*re-ducere* – prowadzić z powrotem). To mistyczne znaczenie *reductio* (powracanie przez wznoszenie umysłu), utrwalili później w swoich pismach, posługujący się tłumaczeniami Eriugeny, Wiktoryni (Hugon od św. Wiktora, Ryszard od św. Wiktora). Sam Bonawentura w *Prologu do Breviloquium* określa *anagoge* w następujący sposób: *Anagogia quasi sursum ductio est*<sup>26</sup>, idąc tym samym za utrwaloną już tradycją *reductio*.

Jeśli emanacja i wzorczość zawierają Bonawenturiańskie rozumienie tradycyjnej kategorii teologicznej, jaką jest „wyjście” (*egressus, exitus*), czyli pochodzenie rzeczy od Boga, to *consummatio-reductio* stanowi namysł nad możliwością „powrotu” (*regressus, reditus*), dzięki któremu

23 Por. J. Ferrater Mora, *Reducción*, w: tenże, *Diccionario de filosofia*, t. IV, Barcelona 1994, 3025–3028.

24 Por. G. Bougerol, *Introduction to the Works of Bonaventure*, tłum. z fr. J. de Vinck, Paterson NJ 1964, 76.

25 Por. P. Rorem, *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventure's Reductio*, *Franciscan Studies* 70(2012), 183–188.

26 *Breviloquium*, *Prol.* 4, [V, 205].

wszystkie rzeczy osiągają swoją pełnię. Zatem wszystko, co pochodzi od Boga, do Boga również powraca, spełniając się tym samym w najwyższym stopniu. To metafizyczne przekonanie ustanawia schemat *exitus-reditus* dla całego kosmosu, a dla egzystencji ludzkiej w szczególności<sup>27</sup>.

Świątą syntezę metafizyki Bonawenturiańskiej znajdujemy w *Prologu do Soliloquium*: „(...) na początku każdego dobrego dzieła należy wzywać Boga, od którego wszelkie dobro pochodzi jako od początku (*a quo omne bonum originaliter progreditur*), przez którego wszelkie dobro tworzy się jako odcisk od wzorca (*per quem omne bonum exemplariter producitur*) i do którego wszelkie dobro ostatecznie wraca (*ad quem omne bonum finaliter reducitur*)”<sup>28</sup>.

Stworzenie, wzorczość, powrót do Boga na drodze oświecenia – w opinii E. Gilsona – streszczają w sobie całość metafizyki św. Bonawentury<sup>29</sup>. Wydaje się jednak, iż szczególnie zagadnienie powrotu (*reductio, consummatio*), rozumiane jako odkrywanie powrotnej drogi do Boga (*itinerarium mentis in Deum*) stało się zasadą organizującą jego system teologiczny, stając się osnową jego teologii mistycznej<sup>30</sup>. Bonawenturiańskie pojęcie *itinerarium* wpisane w kontekst triady *emanatio-exemplatio-reductio* jest kluczem do rozumienia ludzkiej egzystencji. Rysuje ono także swego rodzaju ideał życia, którego istotą jest wędrówka ku kontemplacji Pierwszej Zasady, czyli ku zjednoczeniu z Bogiem<sup>31</sup>.

27 Zdaniem C. Cullena prawdopodobnie św. Bonawentura przejął ten schemat od Aleksandra z Hales. Por. C. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press 2006, 61.

28 Św. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, w: tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgodą, Warszawa 1984, 33; *Soliloquium, Prologus*, 1 [VIII, 28].

29 Por. E. Gilson, *Philosophy of Saint Bonaventure*, tłum. z fr. D.I. Trethowan, Patterson NJ 1965, 128.

30 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 91–92.

31 Por. S. Colberg, “*Reductio*” as Pattern and Journey in *Bonaventure*, art. cyt., 675–700.

## 2. DYSPOZYCJE DO WEJŚCIA NA DROGĘ POWROTU

Pierwszą bezwarunkową dyspozycją do wejścia w *itinerarium*, którego celem jest szczęściorodna „kontemplacja tego, co Boże”, pełna mistycznych „zachwytyw ducha”, jest zdecydowane i całkowite pragnienie „przekroczenia samego siebie”. A to obudzić można w człowieku i spotęgować jedynie przez modlitwę i medytację („intelektualną kontemplację”)<sup>32</sup>. Ponieważ nikt nie jest w stanie o własnych siłach przekroczyć samego siebie, gdyż utracił naturalną zdolność kontemplacji Boga<sup>33</sup>, stąd też samo, nawet najszczerze, pragnienie nie wystarczy, gdyż zawsze potrzebne będzie „działanie siły wyższej”, czyli Boża pomoc (łaska), bez której „na nic się zdadzą jakiegokolwiek uzdolnienia wewnętrzne”<sup>34</sup>. Spoglądając na rzecz w perspektywie wiary, kluczową sprawą staje się tu pośrednictwo Chrystusa<sup>35</sup>, dokonujące się przez Jego misterium paschalne oraz „namaszczenie” i „dar” Ducha Świętego<sup>36</sup>. Mistyka chrześcijańska nie jest drogą samozbawiającą ascezy, lecz zawsze obok dyspozycji duchowych człowieka (ćwiczenia władz naturalnych) domaga się specjalnej pomocy Boga uzdalniającej do przekroczenia ograniczeń natury. Aby tę pomoc otrzymać, należy jej pragnąć, a pragnąć, o nią prosić, stąd też „modlitwa jest więc matką i początkiem przekraczania siebie”<sup>37</sup>. Podążanie tą drogą staje się więc nieustannym „przekraczaniem siebie” (*supra semetipsum ascendat – sursum actio*) ku szczęściu polegającym na „posiadaniu

32 „Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit *a gemitu cordis*, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit” (*Itinerarium, Prol.*, 3 [V, 296]).

33 Por. tamże, I, 7.

34 „Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur” (tamże, I, 1 [V, 296–297]).

35 Por. tamże, VI, 6; VII, 2.

36 Por. tamże, VII, 5.

37 „Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis” (tamże).

najwyższego dobra<sup>38</sup>. Dlatego św. Bonawentura mówi także o „stopniowym wspinaniu się” (*gradatim ascendendum*) i „wstępowaniu do Boga” (*in Deum ascendere*)<sup>39</sup>. W wyrażeniach tych pobrzmiewa echo *anagoge* Pseudo-Dionizego, czyli mistycznego wznoszenia umysłu ku szczytom kontemplacji Boga.

Kontemplacja mistyczna, stanowiąca cel *itinerarium*, jest od samego początku rodzajem poznania angażującego całego człowieka, stąd też św. Bonawentura z naciskiem podkreśla: „Niech nikt nie wierzy, że wystarczy mu czytanie bez namaszczenia, badanie bez pobożności, dociekanie bez podziwu, rozważanie bez radości, pilność bez czci, wiedza bez miłości, pojętność bez pokory, zapal bez łaski Bożej, zagłębianie bez włanej przez Boga mądrości<sup>40</sup>. W poznaniu tym uzdolnienia intelektualne muszą iść w parze z kwalifikacjami moralnymi. Okazuje się, że ostateczne poznanie Prawdy nie leży jedynie w gestii samych władz poznawczych, ale również ma wymiar moralny. Płynie stąd postulat wewnętrznej prawości, jako warunek wstępny *itinerarium*: „Człowieku Boży, doskonał najpierw w sobie głos sumienia, następnie podnoś swe oczy ku promieniom mądrości odbijającym się w zwierciadłach, abyś przypadkowo, poprzestając na wpatrywaniu się w same tylko promienie, nie popadł w głębsze jeszcze ciemności<sup>41</sup>. Moralne zło (grzech) popełniane przez człowieka wręcz deformuje naturę<sup>42</sup>, umysł dotyka ignorancją, a ciało zabójczą poządlivością. Tak więc do uszczęśliwiającego oglądania Boga, do Jego kontemplacji „dochodzi się jedynie przez głęboką medytację, czyste życie i żarliwą modlitwę<sup>43</sup>.”

38 Tamże I, 1.

39 Tamże I, 8.9.

40 „(...) ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata” (tamże, Prol. 4 [V, 296]).

41 Tamże.

42 Tamże I, 8.

43 Tamże.

### 3. ETAPY *ITINERARIUM*

Droga, która jest stopniowym wznoszeniem umysłu ku Bogu, składa się z poszczególnych etapów lub szczebli, jeżeli przyjmiemy optykę wertykalną. Wiedzie ona poprzez ten świat, który dla Doktora Serafickiego jest „zwierciadłem” (*speculum*)<sup>44</sup> lub „drabiną” (*scala*)<sup>45</sup>. Byty tego świata stanowią „śląd” (*vestigium*)<sup>46</sup> lub „obraz” (*imago*)<sup>47</sup> stwórczego przyczynowania Boga. K. Ruh zwraca uwagę, że św. Bonawentura w swoim postrzeganiu świata jest swego rodzaju „symbolistą”, ale nie w sensie tradycyjnego symbolizmu średniowiecznego, lecz nowego symbolizmu franciszkańskiego, w którym światu przypisana jest żywa moc oznaczania, dzięki której człowiek ma możliwość postrzegania świata na powrót w Bożym świetle<sup>48</sup>.

Etapy owej wspinaczki ku szczytom kontemplacji św. Bonawentura przedstawia już na początku swojego dzieła, w następującym fragmencie: „Żeby dojść do rozważania pierwszej zasady, która jest najbardziej duchowa i wieczna oraz istnieje ponad nami, należy rozpocząć od śladu, który jest cielesny, uwarunkowany czasem oraz poza nami (...), wejść następnie do wnętrza swojego ducha, który jest odwiecznym obrazem Boga, duchowym, a zarazem wewnątrz nas (...), wreszcie trzeba przekroczyć samego siebie i wspiąć się ku

44 Por. tamże, *Profl.* 4. „Zwierciadłem” zewnętrznym jest świat, w którym człowiek widzi „promienie mądrości Bożej”. „Zwierciadło” ma również w sobie sam człowiek, jest nim duch ludzki, a szczególnie jego sumienie.

45 Tamże, I, 2.

46 „Śladem Boga” jest każde stworzenie, a szczególnie termin ten aplikuje się do stworzeń nierozumnych. Por. tamże, I, 2; II, 10; V, 1.

47 „Obrazem Boga” w sensie ścisłym i najdoskonalszym jest Chrystus jako Słowo Ojca, w sensie wtórnym jest nim również człowiek stworzony na „obraz i podobieństwo Boga”. Por. tamże, I, 2; II, 7; III, 1. 2. 6; IV, 3; VI, 7.

48 Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, dz. cyt., 416.

temu, co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami, kierując wzrok ku pierwszej zasadzie<sup>49</sup>.

Tak zarysowany plan duchowego wędrowania Autor powtarza raz jeszcze na początku rozdziału V i VII: „Boga możemy odkrywać nie tylko poza nami i w nas, ale także ponad nami; poza nami przez ślad, w nas przez obraz, ponad nami przez światło zapalone nad naszym umysłem, które jest światłem wiecznej Prawdy”<sup>50</sup>. „Nasz duch kontemplował Boga w świecie zewnętrznym, poprzez ślady i w śladach, i w sobie, poprzez obraz i w obrazie, i ponad sobą, dzięki podobieństwu światła, które jaśnieje nad nami, oraz w samymże świetle, o ile to możliwe za życia dla naszego umysłu. W końcu (...) człowiek widzi taką rzeczywistość, której podobieństwa żadną miarą nie znajduje w stworzeniach i do której sięga poznawcza zdolność ludzkiego umysłu. Cóż więc pozostaje? Człowiek swoim umysłem musi przekroczyć samego siebie; musi wznieść się ponad ten świat, który zmysły jeszcze poznawczo ujmują; co więcej, winien wznieść się ponad siebie”<sup>51</sup>.

---

49 „(...) ad hoc, quod pervenimus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis” (*Itinerarium*, I, 2 [V, 297]). Por. także tamże, V, 1.

50 „Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae (...)” (tamże, V, 1 [V, 308]).

51 „(...) postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae (...) ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam” (tamże, VII, 1 [V, 312]).

W przytoczonych fragmentach zostały wyodrębnione trzy zasadnicze etapy, które określiliśmy na użytek niniejszego opracowania w następujący sposób:

- etap kosmiczny – (*extra nos*) świat poza świadomością człowieka, materialny, uwarunkowany czasem;
- etap antropiczny – (*intra nos*) świat wewnętrzny człowieka, świat ludzkiego ducha;
- etap mistyczny – (*supra nos*) świat tego, co wieczne i absolutnie duchowe, rzeczywistość pierwszej zasady.

Tym trzem etapom odpowiadają trzy sposoby bytowania rzeczy („w materii, umyśle i »wiecznej sztuce«”) <sup>52</sup> oraz trzy ukierunkowania ludzkiego umysłu („na rzeczy zewnętrzne [dlatego mówimy o zwierzęcości czy zmysłowości], na własne wnętrze [dlatego mówimy o duchu – *spiritus*], oraz na to, co jest ponad nim [dlatego mówimy o duchu – *mens*]”) <sup>53</sup>. Odpowiadają im również trzy sposoby uprawiania teologii, tj. symboliczny, właściwy i mistyczny <sup>54</sup>. Bonawenturiańskie *itinerarium* jest zatem osadzone w kontekstach: metafizycznym, epistemologicznym oraz teologicznym, z których czerpie swoje uzasadnienie. O ile refleksja na dwóch pierwszych poziomach, jak zauważa sam Autor, ma charakter filozoficzny, to na poziomie

---

52 Tamże, I, 3. Innymi słowy, chodzi o bytowanie rzeczy w samych sobie, czyli w ich substancji, w umyśle ludzkim w postaci pojęć oraz w umyśle Bożym w postaci tzw. „prawd wiecznych”, czyli *in arte aeterna*, dzięki której „możemy cokolwiek poprawnie i pewnie osądzać, ona bowiem nie tylko jest formą, z której wszystko wyszło, ale również jest formą, która wszystko zachowuje i wyróżnia jako byt, zawsze rozstrzygający w formie, także jako reguła, która kieruje, a przez którą nasz umysł osądza wszystko, co przenika do niego przez zmysły” (tamże, II, 9).

53 Tamże, I, 4.

54 „Symboliczna uczy poprawnie używać rzeczy materialnych, właściwa – poprawnie posługiwać się tym, co intelektualne, mistyczna zaś – porywa do nadprzyrodzonych zachwyty” (tamże, I, 7). Jak zauważa B. McGinn, podział ten św. Bonawentura przejął od Ryszarda od św. Wiktora i wyróżnionych przez niego formach kontemplacji. Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 106.

mistycznym rozważania mają naturę teologiczną i są prowadzone w oparciu o wiarę w słowo Pisma przez Boga natchnione<sup>55</sup>.

Przedstawiony wyżej podział trychotomiczny uzupełnia wyszczególnienie sześciu stopni (dróg<sup>56</sup>, sposobów<sup>57</sup>) kontemplacji (wznoszenia ducha ku Bogu<sup>58</sup>, zachwyty iluminacji<sup>59</sup>), które są widoczne w różnych fragmentach *Itinerarium*<sup>60</sup>. Tych sześć stopni wyobrażone są metaforycznie w postaci sześciu skrzydeł serafina, którego widzenie na górze Alwerni miał św. Franciszek. Rekonstruując myśl Bonawentury w tym względzie, otrzymujemy następujące stopnie kontemplacji Boga:

- I. kontemplacja Boga przez zwierciadło,
- II. kontemplacja Boga w zwierciadle,
- III. kontemplacja Boga we władzach duszy,
- IV. kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie,
- V. kontemplacja Boga w Jego naturze,
- VI. kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich.

Tym sześciu stopniom kontemplacji odpowiada wyróżnienie sześciu stopni władz duszy: zmysł, wyobraźnia, rozum, intelekt, inteligencja, szczyt ducha lub isierka sumienia<sup>61</sup>. Łącząc oba schematy otrzymujemy całościowy obraz *itinerarium*:

- I. Etap kosmiczny (*extra nos*):

55 Por. *Itinerarium* IV, 5. Przy tej okazji św. Bonawentura przypomina tradycyjną naukę o potrójnym sensie duchowym Pisma Świętego: *tropologicznym*, „który oczyszczając, wiedzie do szlachetności życia”, *alegorycznym*, „który oświecając, wiedzie do jasności zrozumienia”, oraz *anagogicznym*, „który doskonali” i prowadzi do kontemplacji Boga. Por. tamże IV, 6.

56 Por. tamże, Prol. 3.

57 Por. tamże, V, 1.

58 Por. tamże, Prol. 2.

59 Por. tamże, Prol. 3.

60 Por. tamże, Prol. 3; IV, 1. 3. 7; V, 1. 2.

61 „(...) sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla” (tamże, I, 5 [IV, 297]). B. McGinn w tym wyróżnieniu stopni władz duszy widzi wpływ cysterskiego mnicha Izaaka ze Stella. Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 106.



- kontemplacja Boga przez zwierciadło,
  - kontemplacja Boga w zwierciadle;
- II. Etap antropiczny (*intra nos*):
- kontemplacja Boga we władzach duszy;
- III. Etap mistyczny (*supra nos*):
- kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie,
  - kontemplacja Boga w Jego naturze (jako czystego istnienia),
  - kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich (jako największego dobra).

Przystępujemy zatem do omówienia natury każdego z wymienionych etapów.

### 3.1. ETAP KOSMICZNY

Wędrowkę ku Bogu „należy rozpoczynać od śladu, który jest cielesny, uwarunkowany czasem oraz poza nami”. Punktem wyjścia *itinerarium* jest zatem rzeczywistość materialna i związana z nią sfera bezpośredniości zmysłowej. „Chodzi tu o cały świat materialny, który stanowi dla nas jak gdyby zwierciadło, przez które idziemy do Boga, najwyższego sprawcy”<sup>62</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z poznaniem pośrednim na drodze wnioskowania redukcyjnego, które, jak już zauważono, jest poszukiwaniem fundamentu i ostatecznego uzasadnienia dla tego, co bezpośrednio dane. Innymi słowy, ze skutków wnioskuje się o przyczynie. Jak w „zwierciadle”, we wszystkim, co istnieje wokół człowieka, odbija się prawda o pierwszej i ostatecznej przyczynie świata, która na wszystkim zostawia „ślad” swojej stwórczej mocy. Św. Bonawentura idzie tu za starożytną tradycją myśli chrześcijańskiej, której przedstawiciele inspirowani księgami Biblii, „z wielkości i piękna stworzeń poznawali przez podobieństwo ich Stwórcę”<sup>63</sup>, „bowiem od stworzenia świata niewidzialne

<sup>62</sup> *Itinerarium*, I, 9.

<sup>63</sup> Mdr 13,5.

Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stawały się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła<sup>64</sup>.

Taki, a nie inny punkt wyjścia tej wędrówki stanowi o niezwykłości mistyki św. Bonawentury. Wszystko, co tworzy świat, w którym żyje człowiek, jest dla niego na swój sposób ważne i niepozbawione wartości w procesie poszukiwania ukrytego Boga. Dlatego z całym przekonaniem może stwierdzić: „(...) wszystkie stworzenia świata materialnego prowadzą duszę kontemplującego i mądrego człowieka do wiecznego Boga. W rzeczywistości są one cieniami, echem i odbiciami tamtej pierwszej, najpotężniejszej i najmądrzej zasady, jej odwiecznego pochodzenia, światła i pełni owej sztuki sprawczej, wzorczej i programującej; są danymi nam śladami, obrazami i przedstawieniami, byśmy oglądając je, współoglądali Boga oraz otrzymane od Niego znaki. Są odpisami czy raczej kopiami przedłożonymi naszym umysłom i władzom zmysłowym, by od rzeczy materialnych, które się widzi, przechodziły do tych, których się nie da zobaczyć, podobnie jak się przechodzi od znaków do rzeczy przez nie oznaczanych<sup>65</sup>. Ten platoński w swojej istocie sposób widzenia świata niemal od samego początku zyskał uznanie u myślicieli chrześcijańskich, nie dziwi więc, że także u św. Bonawentury stanowi on motywy przewodni w jego spojrzeniu na *universum*.

Droga do „widzenia Boga” przez świat zmysłowy biegnie zatem dwutorowo, a mianowicie „przez zwierciadło i w zwierciadle” (*ut per speculum et ut in speculo*)<sup>66</sup>. Na początku II rozdziału Doktor Seraficki wyjaśnia w czym rzecz: „W zwierciadle świata materialnego można kontemplować Boga w podwójny sposób: wznosząc się ku Niemu przez byty, które są Jego śladami; znajdując Go w bytach, o ile jest

64 Rz 1,20. Por. *Itinerarium* II, 13.

65 Tamże, II, 11. „W rzeczach stworzonych odbija się największa moc, mądrość i dobroć Stworzyciela” (*Itinerarium* I, 10).

66 „Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha* et *omega*, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut in speculo” (tamże, I, 5 [V, 298]).

on w nich przez swoją istotę, moc i obecność<sup>67</sup>. Oba sposoby tworzą dwa stopnie kontemplacji Boga w stworzeniach. Pierwszy z nich, nazwiemy go „kontemplacją przez zwierciadło”, prowadzi do poznania Boga za pośrednictwem bytów przygodnych. Drugi natomiast, czyli „kontemplacja w zwierciadle”, prowadzi do „kontemplowania Boga w każdym stworzeniu wchodzącym do naszej duszy (*mens*) poprzez zmysły ciała”<sup>68</sup>.

### 3.1.1. Kontemplacja przez zwierciadło

Kontemplując Boga „przez zwierciadło”, intelekt ujmuje poznawczo różne aspekty świata materialnego. W „aktualnym bytowaniu rzeczy” postrzega ich „ciężar, liczbę i miarę”, a przez nie sposób istnienia, piękno i porządek, jak również ich substancję, władzę i działanie<sup>69</sup>. Okiem wiary natomiast zauważa ustawiczne przemijanie, czyli początek, bieg i koniec świata rzeczy<sup>70</sup>. Rozważając wspaniałość i bogactwo form istnienia, które układają się w hierarchię, oraz zastanawiając się nad „siedmiorakimi uwarunkowaniami” bytów stworzonych (początek, wielkość, wielość, piękno, pełnię, działanie i porządek), rozum ludzki „wznosi się do rozważania potęgi, mądrości i dobroci Bożej, do zastanowienia się nad Bogiem jako tym, który istnieje, żyje, posiada inteligencję, jest czysto duchowy i nie podlega rozkładowi ani zmianom”<sup>71</sup>.

67 „Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam” (tamże, II, 1 [V, 299]).

68 Tamże, II, 1. Por. G.F. LaNave, *Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure's "Itinerarium mentis in Deum"*, *Franciscan Studies*, 67(2009), 267–299 oraz J.M. Hammond, *Bonaventure's "Itinerarium": A Respondeo*, *Franciscan Studies* 67(2009), 301–321.

69 *Itinerarium* I, 11.

70 Tamże, I, 12.

71 Tamże, I, 13.

### 3.1.2. Kontemplacja w zwierciadle

Odkrywanie Boga na tym poziomie odbywa się „w każdym stwo-  
rzeniu wchodzącym do naszej duszy poprzez zmysły ciała”<sup>72</sup>. W tym  
rodzaju kontemplacji dokonuje się swoista interioryzacja makrokos-  
mosu do wymiarów człowieczego mikrokosmosu<sup>73</sup>. Przez „bramy  
zmysłów” świat materialny wchodzi do duszy ludzkiej. Zdaniem  
św. Bonawentury, odbywa się to na trzy sposoby: „przez poznawcze  
ujęcie rzeczy materialnych, radość, jaką przynosi poznanie, i przez  
rozdzielanie owych poznanych rzeczy”<sup>74</sup>. „Te trzy drogi są śladami  
(*vestigia*), w których możemy oglądać Boga”<sup>75</sup>.

W ujęciu poznawczym (*apprehensio*), czyli postrzeganiu świata  
materialnego, bynajmniej nie chodzi jedynie o proste uchwycenie  
jakości zmysłowych, ale również o postrzeganie kategorii ogólnych,  
jak „liczba, wielkość, kształt, spoczynek i ruch”<sup>76</sup>. Bonawentura  
podąża tu wiernie za Arystotelesem<sup>77</sup>, przytacza nawet wyjętą z jego  
*Fizyki* zasadę ruchu, streszczając cały argument *ex motu*: „Ponieważ  
jest oczywiste, że »wszystko, co się porusza, jest poruszane przez  
coś innego«, a niektóre byty, jak zwierzęta, same się poruszają czy  
też pozostają w spoczynku, to kiedy stwierdzamy ruch jesteśmy  
prowadzeni do poznania tego, co porusza ducha, tak samo, jak skutek  
prowadzi do poznania przyczyny”<sup>78</sup>. Jak zauważa F. Copleston,  
św. Bonawentura ukazuje tradycyjne argumenty za istnieniem Boga

72 Tamże, II, 1.

73 „Homo igitur, qui dicitur minus mundus (...)” (tamże, II, 3).

74 „Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibium apprehensionem, oblectationem et diudicationem” (tamże, II, 2 [V, 300]).

75 Tamże, II, 7.

76 Tamże, II, 3.

77 Por. np. tamże, II, 4.

78 Tamże, II, 3. „et omne, quod movetur ab alio movetur, et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum cognitionem causarum” (tamże, II, 3 [V, 300]).

jako etapy wznoszenia się duszy do Najwyższego, inaczej mówiąc, ukazuje je w ich funkcji wznoszenia duszy do Boga<sup>79</sup>. Jest to o tyle ciekawe, że argumenty te nie stanowią w *Itinerarium* przesłanek w filozoficznym sporze z ewentualnymi zwolennikami ateizmu, lecz mają za zadanie poruszenie i zdynamizowanie umysłu, który podąża ku szczytom kontemplacji. Idąc dalej, poznawczemu ujęciu świata materialnego „towarzyszy poznawcza radość” (*oblectatio*). Stanowi ona swego rodzaju reakcję emocjonalną na treść poznawczą. Racją tejże reakcji przyjemnościarodnej jest, zdaniem Bonawentury, proporcjonalność „formy, mocy i działania”<sup>80</sup>. Po poznawczym ujęciu i radości poznania następuje „rozdzielenie” (*diuidicatio*). Wydaje się ono najistotniejszym elementem kontemplacji w zwierciadle, gdyż „lepiej i bardziej bezpośrednio prowadzi do rozważania wiecznej prawdy”<sup>81</sup>. Jego istota polega na dociekanii racji tego, że coś jest piękne, miłe i zdrowe<sup>82</sup>. Rozdzielenie jest „czynnością, która sprawia, że zmysłowy obraz przyjęty przez zmysł przenika do umysłowej władzy poznawczej po uprzednim oczyszczeniu i abstrakcji”<sup>83</sup>. Wykracza więc ono poza obszar ludzkiej zmysłowości. Dokonuje się to przez abstrakcję od miejsca, czasu i zmienności, czyli od wymiarów, następstwa i przemian, co umożliwi skupienie się na „elemencie niezmienności, nieobejmowalności i bezkresu”<sup>84</sup>. A to z kolei prowadzi do odkrycia tego, co wieczne. „To zaś co jest wieczne – kontynuuje swoje rozumowanie św. Bonawentura – jest Bogiem lub w Bogu, staje się więc jasne, że On jest racją wszystkich rzeczy, bezbłędną regułą i światłem prawdy, które rozjaśnia wszystko

---

79 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. z ang. S. Zalewski, Warszawa 2000, 293.

80 Por. *Itinerarium* II, 5.

81 Tamże, II, 9.

82 Por. tamże, II, 6.

83 Tamże, II, 6. „*Diuidicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam*” [IV, 301].

84 Tamże, II, 9.

trafnie, niezawodnie, nie pozostawiając wątpliwości, zdecydowanie, stanowczo, nieodwołalnie, bez ograniczeń, bez końca, niepodzielnie i umysłowo<sup>85</sup>. Bóg jest więc podstawą i ostateczną racją zasad naszego orzekania o tym, co podpada pod zmysły i dostaje się w krąg naszego zainteresowania. Dlatego też tych praw ludzkiego umysłu – jak zauważa Doktor Seraficki – „nie da się zatrzeć w pamięci, która zapewnia im ciągle »teraz« (...) dla osądającego umysłu są [one] jak gdyby zawsze obecne, nieobalalne i nieodwołalne”<sup>86</sup>. Mamy tu do czynienia z Augustyńskim dowodem na istnienie Boga z tzw. prawd wiecznych, których – jak mawiał myśliciel z Hippony – „nikt nie sądzi, lecz nimi osądza”<sup>87</sup>. Rozumowanie to, w dalszym ciągu nawiązując do myśli św. Augustyna<sup>88</sup>, przechodzi następnie w rodzaj argumentacji ze stopni doskonałości opartym na „siedmiu rodzajach liczb”, które prowadzą „po stopniach od rzeczy materialnych do Stwórcy wszystkiego, by we wszystkim widziany był Bóg”<sup>89</sup>. Okazuje się, że liczba, będąc „podstawowym wzorcem w umyśle Stwórcy”, jest w rzeczach „głównym śladem”, który prowadzi do Niego.

Najbardziej właściwym zakończeniem rozważań św. Bonawentury dotyczących kontemplacji Boga w stworzeniach wydają się jego własne słowa niezwykłego wezwania: „Ślepcem jest więc ten, do kogo nie dociera blask bijący z rzeczy stworzonych. Głuchy jest ten, kto nie słyszy tak potężnego wołania. Niemy jest ten, kto nie wysławia Boga za te wszystkie skutki. Głupi jest ten, który mimo takich wskazówek nie zauważa pierwszej zasady. Otwórz więc oczy, nakłoń duchowe uszy, rozwiąż swoje usta i przyłóż swoje serce, abyś

---

85 Tamże.

86 Tamże, II, 9; III, 2.

87 Słowa te pochodzące z *De libero arbitrio* (II, 14, 38) oraz z *De vera religione* (31, 58) cytuje także św. Bonawentura w omawianym II rozdziale (nr 9) *Itinerarium*.

88 Sam św. Bonawentura w II, 10 wskazuje na dwa źródła Augustyńskiego wyróżnienia siedmiu rodzajów liczb, a mianowicie chodzi o traktat *De vera religione* oraz *De musica*.

89 *Itinerarium*, II, 10.

we wszystkich stworzeniach zobaczył, usłyszał, pochwalił, ukochał, uszanował, uwielbił i czcił swojego Boga<sup>90</sup>.

Powyższe słowa ujawniają prawdziwy charakter mistycznego *itinerarium*. Nie chodzi w nim bowiem o jakiś zbiór teoretycznych przekonań na temat istnienia Boga, lecz o konkretną postawę egzystencjalną wyrażającą się w szeregu realnych działań, polegających na zobaczeniu, usłyszeniu, pochwaleniu, ukochaniu, uszanowaniu, uwielbieniu i uczczeniu Stwórcy, który „dla wszystkich bytów stanowi przyczynę istnienia, rację rozumienia i regułę życia”<sup>91</sup>.

### 3.2. ETAP ANTROPICZNY

Po wyjściu do świata materialnego (*extra nos*), w poszukiwaniu śladów Boga, kolejny etap polega na zwróceniu się ku wnętrzu ludzkiego ducha, „który jest odwiecznym obrazem Boga”<sup>92</sup>. W pewnym sensie ten zwrot *ad intra* już się dokonał w drugiej części etapu kosmologicznego, czyli w „kontemplacji w zwierciadle”. Jednakże tam ukazany został pewien mechanizm, dzięki któremu świat materialny wkracza do ludzkiego wnętrza, tu natomiast chodzi o coś innego, a mianowicie o rozważanie działania i wzajemnych relacji trzech władz duszy, aby przez to kontemplować w niej obraz Boga w troistości osób, czyli „widzieć »za pomocą zwierciadła w zagadce«”<sup>93</sup>. Św. Bonawentura idąc za św. Augustynem, wymienia pamięć, intelekt i wolę jako trzy władze duszy ludzkiej. Znamiennym jest, że na pierwszym miejscu wymienia pamięć, przypisuje jej zatem szczególne znaczenie i w pewnym sensie prymat wobec intelektu i woli.

Opisując naturę pamięci, zauważa, że „zatrzymuje i przedstawia rzeczy nie tylko obecne, cielesne i doczesne, ale także przyszłe, proste

---

90 Tamże, I, 15.

91 Tamże, I, 14.

92 Tamże, I, 10.

93 „(...) videre per speculum in aenigmate” (tamże, III, 1 [V, 303]).

i wieczne”<sup>94</sup>. Jej aktywność obejmuje trzy funkcje: przypominanie (zatrzymywanie przeszłości), przyjmowanie (dotyczy terażniejszości) oraz przewidywanie (ma za przedmiot rzeczy przyszłe). Zatem obszar jej działania jest praktycznie nieograniczony. Spinając w całość przeszłość, terażniejszość i przyszłość, staje się ona „obrazem wieczności, której niepodzielne »teraz« rozciąga się na »zawsze«”<sup>95</sup>. Rzeczy, które przechowuje pamięć, nie są jedynie prostą konsekwencją wrażeń zmysłowych, ale trwające w niej zasady i aksjomaty wiedzy, ujawniają, iż pamięć „posiada stałe światło, w którym odczytuje niezmiennie prawdy”<sup>96</sup>. W stwierdzeniu tym widzimy wyraźne nawiązanie do Augustyńskiej teorii iluminacji, wedle której Bóg staje się warunkiem ludzkiego poznania<sup>97</sup>. Wszystko to sprawia, że dzięki pamięci dusza poniekąd uczestniczy w wieczności, a będąc „obrazem i podobieństwem Boga”, rzeczywiście obejmuje Go, posiada i w Nim uczestniczy<sup>98</sup>.

Działanie drugiej z wymienionych władz duszy, a mianowicie intelektu, polega na „pojmwaniu nazw, zdań i rozumowań”<sup>99</sup>, czyli na tworzeniu pojęć, sądów i wnioskowań. Każde z wymienionych działań intelektualnych objawia na swój sposób „zjednoczenie z samą prawdą wieczną”. I tak, tworzenie pojęć i definiowanie zakłada istnienie pojęć coraz to bardziej ogólnych aż po najbardziej ogólne pojęcie bytu samego w sobie, który niepoznawalny w swojej istocie, ujawnia się w właściwościach uniwersalnych. Z klasycznej listy

---

94 Tamże, III, 2.

95 Tamże.

96 Tamże.

97 Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 347, 613.

98 „Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam „capax eius est et particeps esse potest” (*Itinerarium*, III, 2 [V, 304]. Św. Bonawentura przytacza słowa św. Augustyna z *De Trinitate* XIV, 8, 11.

99 „Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum” (*Itinerarium* III, 3 [V, 304]).



uniwersaliów św. Bonawentura wymienia jedynie trzy: jedność, prawda i dobro (*unum, verum, bonum*). Poza tym wylicza również różne rodzaje bytowania, by skończyć wnioskiem, że „umysł nasz nie jest w stanie adekwatnie poznać jakiegokolwiek rzeczy stworzonej bez wsparcia ze strony bytu najwyższego, maksymalnie zaktualizowanego, najpełniejszego i absolutnego, czyli takiego bytu, który jest bytem po prostu i wiecznie, w którym są racje wszystkiego w swej najdoskonalszej formie. W jaki bowiem sposób wiedziałby umysł, że temu oto bytowi czegoś brakuje, gdyby nie miał pojęcia bytu bez jakichkolwiek braków?”<sup>100</sup>. Za tymi słowami kryje się rozumowanie właściwe dowodzeniu istnienia Boga ze stopni doskonałości. Natomiast owe poznawcze „wsparcie ze strony bytu najwyższego” po raz kolejny nawiązuje do teorii iluminacji. Teoria ta jeszcze bardziej staje się oczywista, gdy mówi o prawdziwości sądów, gdzie o niezmienności prawdy zmienny umysł ludzki przekonuje się dzięki specjalnemu światłu, „które jaśnieje w sposób absolutnie niezmienny”<sup>101</sup>. Poruszając natomiast kwestię wnioskowania, łączy iluminizm z egzemplaryzmem, gdzie koniecznościowe związki pomiędzy przesłankami poprawnego rozumowania znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w archetypicznych ideach istniejących w Bożym umyśle, „dzięki którym rzeczy posiadają jakąś zdolność i wzajemną relację odpowiadającą wzorowi zawartemu w odwiecznej myśli Bożej. Wszelkie światło prawdziwościowego wnioskowania (...), zapala się od tej prawdy i do niej prowadzi”<sup>102</sup>. Zatem prawidłowe funkcjonowanie intelektu w trzech swoich podstawowych przejawach (pojęciowanie, sądzenie, wnioskowanie) ujawnia, że „nasz umysł jest zjednoczony z samą prawdą wieczną”<sup>103</sup>. Ważne jest tu ostatnie zdanie, które mówi o istotnym uwarunkowaniu kontemplacji prawdy

---

100 Tamże.

101 Tamże.

102 Tamże.

103 Tamże.

wiecznej, czyli Boga: „Ty sam możesz oglądać tę prawdę (...), ale pod warunkiem, że nie będą ci przeszkadzały pożądlivości i ziemskie wyobrażenia, i że nie położą się jak chmura na niebieskiej drodze, po której podąża do ciebie promień prawdy”<sup>104</sup>. Owe *concupiscentiae et phantasmata* (pożądania i wyobrażenia) mają za przedmiot świat zmysłowy związany z rzeczywistością materialną, w której św. Bonawentura kontemplował „ślady” Boga. Jednakże, jak widzimy, etap kosmologiczny *itinerarium* stanowi jedynie wstęp do duchowej kontemplacji, której warunkiem jest przekroczenie Rubikonu materialności i związanych z nią wrażeń zmysłowych<sup>105</sup>.

Działanie woli, trzeciej władzy duszy, obejmuje trojakiemu rodzaju aktywność: namysł, sąd i pragnienie (*consilio, iudicio et desiderio*)<sup>106</sup>. Namysł stanowi swego rodzaju wartościowanie, czyli zastanowienie się na tym, co lepsze. Czynność ta „suponuje koniecznie pojęcie najwyższego dobra wyciśnięte w naszym umyśle”. Siłą rzeczy więc zawiera w sobie odniesienie do Boga. Konsekwencją namysłu jest wydanie jakiegoś sądu o tym, co w zamiarze ma stanowić przedmiot naszego działania. Sąd dokonuje się w oparciu o jakieś ponadpodmiotowe i obiektywne prawo, a to z kolei „dotyka praw Bożych”. Pragnienie określonego dobra natomiast w ostatecznej perspektywie wyraża się w pragnieniu bycia szczęśliwym, to zaś staje się niemożliwe, jeśli nie istnieje absolutne dobro, będące jednocześnie celem ostatecznym człowieka.

„Przekonaj się więc – św. Bonawentura konkluduje swoje wywody o władzach duszy – jak dusza jest bliska Bogu; jak pamięć prowadzi do wieczności, inteligencja do prawdy, a władza wolitywna

104 „Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant” (tamże, III, 3 [V, 304]).

105 „Dlatego całkowicie pogrążony w sferach zmysłowych, nie może wejść na powrót do siebie jako do podobieństwa Bożego” (tamże, IV, 1).

106 Tamże, III, 4.

do najwyższego dobra, a to wszystko dzięki właściwemu ich funkcjonowaniu<sup>107</sup>.

Co ciekawe, franciszkański Mistrz ukazuje w tym kontekście, jak refleksowanie władz duszy w aspekcie ich porządku, genezy i relacji prowadzi do objawienia tajemnicy Trójcy Świętej. Mamy tu do czynienia z swego rodzaju racjonalną i antropologiczną argumentacją na rzecz istnienia trójjedynego Boga<sup>108</sup>. Pamięć rodzi intelekt, który w niej staje się słowem ujmującym rozumienie rzeczy. Obie zaś władze, pamięć i intelekt, jednoczy miłość. „Te trzy, mianowicie rodzący umysł, słowo i miłość, suponują istnienie w duszy pamięci, inteligencji i woli, które są współistotne, równe i współwieczne oraz wzajemnie się przenikają. Jeśli więc Bóg jest doskonałym duchem, posiada pamięć, inteligencję i wolę, posiada też Słowo zrodzone i tchnioną Miłość, które różnią się od siebie w sposób konieczny, jeśli jedno zależy od drugiego w istnieniu nie istotowo, nie przypadłościowo, ale osobowo<sup>109</sup>”.

W kontemplowaniu swego umysłu wyposażonego w troistość swoich władz człowiek może przejść od siebie „do kontemplacji owego wiecznego światła”, które zawiesza go w podziwieniu (*suspendit in admirationem*), doprowadzając do swego rodzaju ekstazy zachwytu. Jednakże, jak czytamy na początku IV rozdziału, umysł ludzki pochłonięty troskami, przysłonięty wyobrażeniami i niepokojony żądzami nie zwraca się ku sobie jako do podobieństwa Bożego, lecz pogrąża się w sferach zmysłowych, pozbawiając się „pragnienia wewnętrznej słodyczy i duchowej radości<sup>110</sup>”.

---

107 Tamże.

108 Por. tamże, III, 5.

109 Tamże. W III, 6 św. Bonawentura dostrzega metaforycznie Trójcę Świętą nawet w sobie współczesnym podziale nauk.

110 Por. tamże, IV, 1.

### 3.3. ETAP MISTYCZNY

Ten etap stanowi kwintesencję *itinerarium*. Jeżeli bowiem, jak wyżej powiedziano, podążanie tą drogą jest nieustannym „przekraczaniem siebie” (*supra semetipsum ascendat – sursum actio*), „stopniowym wspinaniem się” (*gradatim ascendendum*) i „wstępowaniem do Boga” (*in Deum ascendere*), to przemierzanie tej właśnie części jest w swojej istocie przekraczaniem samego siebie i wspinaniem się ku temu, co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami (*nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos*)<sup>111</sup>.

#### 3.3.1. Kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie

Na początku drogi w tym etapie musi dokonać się wyjście ze sfer zmysłowych „do oglądania siebie, a w sobie odwiecznej Prawdy”. Zatem owo *supra nos* realizuje się przez „bardziej w siebie” (*intra nos*) posunięte aż do granic natury, a nawet poza nie. Bowiem to wyjście „ponad” nie staje się możliwe mocą samej natury<sup>112</sup>, lecz jest dziełem daru nadprzyrodzonego (łaski) otrzymywanej przez wiarę, nadzieję i miłość skierowane ku Chrystusowi, który, jak wcześniej zauważono, jako Centrum (*medium*) wszystkiego, co istnieje, jest Pośrednikiem (*mediator*) pomiędzy Bogiem i ludźmi<sup>113</sup>. Umysł poprzez cnoty teologiczne (wiara, nadzieja, miłość) jest oczyszczany, oświecany i udoskonalany<sup>114</sup>. Innymi słowy, jest „hierarchizowany” na wzór hierarchii anielskiej w niebiańskim Jeruzalem<sup>115</sup>. Konsekwencją dokonującej się

111 Tamże, I, 2 [V, 297].

112 „Niezależnie więc od tego, w jakiej mierze ktoś został oświecony światłem natury i wiedzy nabytej, może wejść w siebie, by rozkoszować się tam w Panu jedynie za pośrednictwem Chrystusa, który mówi: »Ja jestem bramą« (tamże, IV, 2).

113 Por. tamże.

114 Por. tamże, IV, 3. Pochodząca od Pseudo-Dionizego nauka o hierarchizacji duszy przez oczyszczanie, oświecanie, udoskonalanie znalazła swoje systematyczne sformułowanie w średniowieczu dopiero w dziełku św. Bonawentury *De triplici via*. Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, dz. cyt., 417.

115 Por. *Itinerarium*, IV, 4.

w ten sposób „hierarchizacji ducha ludzkiego” jest transformacja natury zmysłowej w duchową i wyposażenie jej w tzw. zmysły duchowe (słuch, wzrok, smak, dotyk, powonienie), które umożliwiają swoiste „postrzeganie” rzeczywistości ponadzmysłowej<sup>116</sup>, a w konsekwencji przestawanie z tym, „co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami”. Osiągnięty w ten sposób poziom kontemplacji ma naturę afektywną i jest „doświadczeniem serca”, które wymyka się kategoriom rozumowym<sup>117</sup>. Jego istotą i celem jest „wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem” i dostrzeganie Go „jako wszystko we wszystkim”<sup>118</sup>.

### 3.3.2. Kontemplacja Boga w Jego naturze (jako czystego istnienia)

Natura przemieniona przez „hierarchizację ducha” i w konsekwencji zdolna do poznawania tego, co wieczne i niewidzialne, kieruje się ku „oglądaniu samego istnienia i mówi, że pierwszym imieniem Boga jest »Który jest«”<sup>119</sup>. Kontempluje zatem naturę Boga jako czyste istnienie<sup>120</sup>.

Redagując w rozdziale V *Itinerarium* swoisty traktat o naturze Boga, św. Bonawentura idzie za stylem rozumowania, jaki znajdujemy w *Proslogionie* św. Anzelma z Canterbury. Punktem wyjścia Bonawenturiańskiego dyskursu jest pojęcie Boga jako czystego istnienia. Przebieg jego rozumowania jest następujący:

116 „Na tym to stopniu, kiedy zostały już odzyskane wewnętrzne zmysły do odczuwania najwyższego piękna, słyszenia najdoskonalszej harmonii, odczuwania najmiłszej woni, smakowania najprzyjemniejszej słodyczy i doświadczenia tego, co sprawia największą rozkosz, dusza przygotowuje się do umysłowego wyjścia przez pobożność, podziw i rozradowanie, zgodnie z trzema okrzykami Pieśni nad pieśniami” (tamże, IV, 3).

117 „Celem tego jest kontemplacja czwartego stopnia, którego nikt nie rozumie, jeśli go sam nie trzyma, ponieważ wiąże się raczej z doświadczeniem serca niż z pracą rozumu” (tamże, IV, 3).

118 Por. tamże, IV, 4.

119 Tamże, V, 2.

120 Por. tamże, V, 3.

- „ten, kto prawdziwie pojmuje czyste istnienie, nie może nawet w myśli dopuścić czegoś mu przeciwnego”<sup>121</sup>,
- „czyste istnienie samo w sobie jest do tego stopnia absolutnie pewne, iż nie może być pomyślane jako nieistniejące, ponieważ w pełni czyste istnienie zachodzi jedynie przy całkowitej ucieczce od nieistnienia i *vice versa*”<sup>122</sup>,
- „istnienie zatem, które jest czyste, które jest istnieniem po prostu i które jest istnieniem absolutnym, jest istnieniem pierwszym, najprostszym, najbardziej zaktualizowanym, najdoskonalszym i w najwyższym stopniu jednym”<sup>123</sup>,
- „nie pozostaje więc nic innego, jak przyjąć, że owo istnienie jest istnieniem Bożym”<sup>124</sup>.

Zatem z pojęcia Boga jako „czystego istnienia”, ponad które „nie da się pomyśleć niczego lepszego, szlachetniejszego, godniejszego, czyli – większego”<sup>125</sup>, Doktor Seraficki wnioskuje o realnym i koniecznym Jego istnieniu: „a zatem, jeśli Bóg nazywa się istnieniem pierwszym, wiecznym, najprostszym, w najwyższym stopniu zaktualizowanym i najdoskonalszym, niemożliwa jest myśl, że On nie istnieje albo że nie jest jedyny”<sup>126</sup>. Mamy tu do czynienia

---

121 „Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum necessario infert aliud” (tamże, V, 6 [V, 309]).

122 „(...) ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse *purissimum* non occurrit nisi in plena fuga *non-esse*, sicut et *nihil* in plena fuga esse” (tamże, V, 3 [V, 308]).

123 „Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum” (tamże, V, 4 [V, 309]).

124 „Restat igitur, quod illud esse est esse divinum” (tamże, V, 3 [V, 309]).

125 „Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius” (tamże, V, 7 [V, 310]).

126 „Unde si Deus nominat esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum” (tamże, V, 6 [V, 309]).

z jedną z Bonawenturiańskich wersji tzw. dowodu ontologicznego<sup>127</sup>, jednakże franciszkański Mistrz nie ma zamiaru argumentować w ten sposób, że Bóg istnieje, lecz raczej próbuje wzbudzić podziw umysłu dla absolutności Bożego istnienia. Bóg jako istnienie czyste jest istnieniem pozakategorialnym, które „jako pierwsze narzuca się umysłowi i umożliwia poznanie innych rzeczy”<sup>128</sup>, jest „zasadą oraz nazwą, dzięki którym poznajemy wszystko inne”<sup>129</sup>. Jednakże umysł ludzki przyzwyczajony do poznawania rzeczy w ich konkretności i poznawania uniwersaliów w ich powszechności nie przyjmuje za oczywiste poznania czegoś, co nie mieści się w żadnej kategorii, czyli, innymi słowy, „nie widzi czystego istnienia”. Stąd też św. Bonawentura mówi o „dziwnej ślepcie umysłu”: „Niewątpliwie zatem jest prawdą, że jak oko nietoperza ma się do światła, tak oko naszego umysłu ma się do tych rzeczy w naturze, które są najbardziej oczywiste. Albowiem gdy człowiek przyzwyczajony do ciemności bytów i ciemności odbieranych zmysłami obrazów spogląda na samo światło najintensywniejszego istnienia, odnosi wrażenie, że niczego nie widzi. Nie rozumie, że ta ciemność jest dla naszego umysłu najjaśniejszym światłem. Podobnie, gdy widzi samo tylko światło, niczego, jak mu się wydaje, nie widzi”<sup>130</sup>.

Bóg jako czyste istnienie jest początkiem i końcem wszystkiego, będąc wiecznym, jest aktualnie obecny, przenikając wszystko, „jak współistniejące centrum obejmuje i przenika wszystko, co je otacza”<sup>131</sup>. Podsumowanie całego wywodu na temat natury Bożej, jako czystego istnienia, stanowi nagromadzenie najbardziej wyrafinowanych

127 Najsłynniejszą jego wersją jest następująca sentencja z *De mysterio Trinitatis* (I, 1, 29 [V, 48]): „si deus Deus est, Deus est”.

128 „(...) ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia” (*Itinerarium* V, 4 [V, 307]).

129 „(...) ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt” (tamże, VI, 1 [V, 310]).

130 Tamże, V, 4.

131 Tamże, V, 8.

i błyskotliwych stwierdzeń i określeń zapożyczonych od różnych myślicieli i autorytetów. Warto przytoczyć je tu w całości: „Skoro jest najprostsze i największe, całe jest wewnątrz wszystkiego i całe na zewnątrz, a zatem jest *intelektualnie poznawalną sferą, której centrum jest wszędzie, a obwód nigdzie*<sup>132</sup>. Skoro jest w najwyższym stopniu zaktualizowane i niezmiennie, samo nieporuszone porusza wszystko. Skoro jest najdoskonalsze i niezmierzone, znajduje się we wszystkim, lecz tam nie zawarte, poza wszystkim, lecz nie wykluczone, ponad wszystkim, lecz nie górujące, poniżej wszystkiego, lecz nie poddane. Skoro jest w najwyższym stopniu jedno i pełne wszelkiej doskonałości, jest wszystkim we wszystkim, chociaż wszystko stanowi wielość, a ono wyłącznie jedność. Przez najprostszą bowiem jedność, najczystsza prawdę i najszczerzą dobroć posiada wszelką moc, wszelką wzorczość, wszelką zdolność udzielania się, z co za tym idzie – z niego, przez nie i w nim jest wszystko, gdyż jest wszechmocne, wszystkowiedzące i dobre pod każdym względem”<sup>133</sup>.

Całość swojego dyskursu św. Bonawentura kończy wnioskiem natury mistycznej, który głosi, że pełne dostrzeżenie tego wszystkiego, co wyżej napisano, a więc kontemplacja Boga w Jego naturze, jest widzeniem uszczęśliwiającym<sup>134</sup>.

### 3.3.3. Kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich

(jako największego dobra)

W tego rodzaju kontemplacji wzrok duszy kieruje się „ku samemu dobru”, rozumianemu jako pierwsze imię Boga<sup>135</sup>. Dobro uważa św. Bonawentura za coś wtórnego i pochodnego w stosunku do

132 „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam” – sformułowanie to jest tzw. geometryczną definicją Boga. Prawdopodobnie pochodzi ona z pisma *Liber XXIV philosophorum*. Cytuje je również Alan z Lille, z którego przypuszczalnie czerpie św. Bonawentura.

133 *Itinerarium* V, 8.

134 „(...) quod perfecte videre est esse beatum” (tamże, V, 8 [V, 310]).

135 Por. tamże, V, 2.



samego istnienia<sup>136</sup>. Punktem wyjścia jego rozważań na tym poziomie jest pojęcie Boga jako największego Dobra. Sposób rozumowania jest analogiczny jak w kontemplacji Boga jako czystego istnienia.

Najwyższe dobro określone zostało jako „to, co po prostu istnieje jako coś, ponad co nie można pomyśleć czegokolwiek lepszego. O takim czymś nie można poprawnie pomyśleć, że nie istnieje, ponieważ z pewnością lepiej jest być niż nie być”<sup>137</sup>. Z takiego pojęcia, zdaniem św. Bonawentury, wynika nie tylko, że tego rodzaju dobro musi istnieć, ale również, iż nie można o nim „poprawnie myśleć bez wspomnienia troistości i jedności, bowiem dobro jest udzielające się”<sup>138</sup>. Bonawentura wykorzystuje tu neoplatońskie określenie dobra, jakie – powtórzmy – znajdujemy między innymi u Pseudo-Dionizego Areopagity: *bonum est diffusivum sui*. *Adagium* to czyni zwornikiem swojej argumentacji na rzecz racjonalnego uzasadnienia dogmatu Trójcy Świętej. Inspiruje się przy tym, w opinii B. McGinna<sup>139</sup>, trzecią księgą *De Trinitate* Ryszarda od św. Wiktora<sup>140</sup> oraz wykorzystuje wywody z własnego *De mysterio Trinitatis*.

Poprzez kontemplację Boga jako najwyższego dobra człowiek dochodzi do odkrycia Trójcy osób boskich, gdyż samoudzielanie się dobra najwyższego może mieć miejsce tylko wtedy, „gdy jest aktualne i wewnętrzne, substancjalne i osobowe, z natury

136 Por. tamże, V, 1.

137 „Vide igitur et attende quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse” (tamże, VI, 2).

138 Tamże, VI, 2. „sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam »bonum dicitur diffusivum sui«; summum igitur bonum summe diffusivum est sui” (tamże [V, 310]). W tłumaczeniu C. Napiórkowskiego „diffusivum sui” zostało przetłumaczone jako „rozlewne”, być może bardziej adekwatne byłoby oddanie sensu tego wyrażenia przez „samoudzielające się”.

139 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 108.

140 Por. także D.M. Coulter, *The Victorine Sub-structure of Bonaventure's Thought*, *Franciscan Studies* 70(2012), 399–410.

i z wyboru, wolne i konieczne, ciągle i doskonałe<sup>141</sup>. Natomiast konkretne, przestrzenno-czasowe udzielanie się dobra w tym świecie domaga się koniecznego istnienia wiecznej zasady najwyższego dobra, samoudzielającego się wsobnie, w granicach własnej natury. Innymi słowy, domaga się istnienia osób tworzących Trójcę Świętą, które komunikują sobie wzajemnie całą swoją absolutną i osobową substancję<sup>142</sup>. „Tam bowiem – podkreśla Doktor Seraficki – ma miejsce maksymalna tendencja do udzielania się przy zachowaniu właściwości osobowych, maksymalna współlistotowość z wielością hipostaz, maksymalne podobieństwo z rozróżnianiem osobowości, maksymalna różność z uwzględnianiem jakiegoś porządku, maksymalna współwieczność z emanacją, maksymalna wewnętrzna wspólnota życia z posyłaniem<sup>143</sup>”.

Na tym etapie *itinerarium*, kontemplując Boga jako najwyższe dobro, samoudzielające się pierwotnie – wewnątrz własnej troistej natury – oraz wtórnie, w działaniu stwórczym wobec świata, umysł „dosięga w tym rozważaniu szczytu oświecenia<sup>144</sup>, w którym ma miejsce duchowa i mistyczna ekstaza<sup>145</sup>. Ów stan, będący celem drogi, Doktor Seraficki określa dwójako: w tym życiu – *raptus/ecstasis*, natomiast w przyszłym – *beatitudo*. Św. Bonawentura używa tychże określeń w zgodzie ze św. Augustynem, swoim mistrzem, jak

---

141 *Itinerarium* VI, 2.

142 Por. tamże.

143 Tamże, VI, 3.

144 Tamże, VI, 7.

145 B. McGinn (*The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 375, przyp. 212) wymienia szereg określeń używanych przez św. Bonawenturę dla wyrażenia owego „przejścia” do stanu zjednoczenia z Bogiem w miłości: *excessus mentis*, *alienatio mentis*, *ecstasis*, *excessus anagogicus*, *amor ecstaticus*, *anagogica unio*, *initima unio*, *amplexus*, *caligo*, *docta ignorantia*, *sursumactio*, *arcanum spiritualis connubii*, *sapientia nulliformis*, *cognitio excellentissima in ecstasico amore*, *cognitio in caligine*, *sapientia vera in qua est cognitio per veram experientiam*, etc.

również w zgodzie ze współczesnym mu św. Tomaszem z Akwinu<sup>146</sup>. Jednakże, zdaniem B. McGinna, Doktor Seraficki najbardziej inspiruje się tu przemyśleniami żyjącego w 1. połowie XIII wieku Tomasza Gallusa, jego teologią afektywną i jego interpretacjami pism Pseudo-Dionizego<sup>147</sup>.

Opisując ten specyficzny stan „mistycznej ekstazy”, w którym „człowiek widzi taką rzeczywistość, której podobieństwa żadną miarą nie znajduje w stworzeniach i do której sięga poznawcza zdolność ludzkiego umysłu”<sup>148</sup>, św. Bonawentura zwraca najpierw uwagę, że w tym przejściu (*transitus*) zanika cała aktywność intelektualna<sup>149</sup>. Nie musi to koniecznie znaczyć, że intelekt zostaje całkowicie wyłączony, gdyż w *De scientia Christi* wyraźnie zauważa, że „ekstaza jest ostatecznym i najszlachetniejszym sposobem poznania”<sup>150</sup>. Ów „zanik aktywności intelektualnej” w tym stanie może jedynie oznaczać, że intelekt nie pracuje już w sposób naturalny przy pomocy pojęć, sądów i dyskursu. Aczkolwiek stan ekstazy jest poznawczą ciemnością („jest to coś mistycznego i okrytego głęboką tajemnicą, której nikt nie zna, jeśli mu jej nie odsłoniło”<sup>151</sup>), to jednak dla tego, przed którym tę tajemnicę „odsłoniło”, rozbłyska światło niezwykłego poznania mistycznej mądrości. Nie dzieje się to jednak

146 Por. B. McGinn, *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, Church History 56(1987)1, 10. O różnicy *ecstasis* i *raptus* zob. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 112, także M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, 170–172.

147 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 110; Por. także: tenże, *Unio Mystica/Mystical Union*, w: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, red. A. Hollywood, P.Z. Beckman, Cambridge 2012, 206.

148 *Itinerarium* VII, 1.

149 „(...) relinquuntur omnes intellectuales operationes” (tamże, VII, 4 [V, 312]).

150 „(...) excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus” (*De scientia Christi*, q. 7, ad 19–21 [V, 43]). Por. także *In III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 2, dub. 4.

151 „Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit (...)” (*Itinerarium* VII, 4 [V, 312]).

mocą sił naturalnych, lecz jest sprawą nadprzyrodzonego daru<sup>152</sup>. Umysł ludzki został przemieniony (zhierarchizowany) i otrzymał zdolność odbierania treści poznawczej przekraczającej horyzonty czasu i przestrzeni. Poznanie to zespolone z miłością, jest, jak już powiedziano, „sprawą serca”, które osiągając „szczyt wszelkich pragnień” (*apex affectus*), całkowicie przemienia się i kieruje ku Bogu całą swoją siłą<sup>153</sup>. Stan ekstazy ma więc charakter afektywny. Jak dodaje M. Gogacz, jest on „afektywnym, w porządku decyzji porzucaniem siebie i zjednoczeniem z Bogiem. Jest spełnieniem zjednoczenia przez miłość (...)”<sup>154</sup>. Jego naturę E. Gilson oddał określeniem „afektywność zintelektualizowana”<sup>155</sup>. Ci, którzy doń doszli – jak się wyraził św. Bonawentura na innym miejscu – „czują więcej, niż poznają”<sup>156</sup>.

Droga do tego stanu oświecenia wiedzie przez poszczególne etapy, które zostały już wyżej omówione. Jak zauważa B. McGinn<sup>157</sup>, umysł ludzki w każdym z tych etapów poznawał konkretną rzeczywistość w odniesieniu do Boga. W języku Bonawenturiańskim określa się to poznawcze odniesienie terminem *contuitio*<sup>158</sup>. Etymologicznie

---

152 „(...) hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam” (tamże). „Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto (...)” (tamże, VII, 5 [V, 312–313]).

153 „(...) apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum” (tamże, VII, 4).

154 M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, dz. cyt., 169.

155 „(...) intellectualized affectivity”, E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, dz. cyt., 420.

156 „(...) contemplantes (...) magis sentient, quam cognoscunt” (*Comm. Jn.* 1, 43 [VI, 256]).

157 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 109.

158 „(...) mens nostra contuita est” (*Itinerarium VII*, 1 [V, 312]), „elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis” (tamże, VI, 1 [V, 310]), „non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa” (tamże, IV, 2 [V, 306]). Św. Bonawentura wyklada swoje rozumienie związku Bożego światła i rozumu naturalnego w poznaniu między innymi w *De scientia Christi*, q. 4, conc.

*contuitus* znaczy „towarzyszący w spojrzeniu, w postrzeganiu, w ujmowaniu czegoś”<sup>159</sup>. Kontuicja jest więc swego rodzaju intelektualnym współ-oglądaniem, współ-poznawaniem, czyli widzeniem Boga razem z Bogiem przez stworzenia i w stworzeniach. Człowiek, korzystający z poznawczego światła pochodzącego od Boga (iluminacja)<sup>160</sup>, patrzy na Boże ślady i obrazy, widząc w nich oraz przez nie samego Stwórcę. Kontuicja jest więc świadomością obecności Boga, która nieustannie towarzyszy poznawaniu konkretnych bytów<sup>161</sup>, jest „trwały, wolnym i przenikającym spojrzeniem duszy podtrzymywanym przez podziw” i jako taka stanowi część nadprzyrodzonej kontemplacji intelektualnej, której źródłem jest dar rozumu<sup>162</sup>. Na poziomie natury kontuicja może być przedmiotem ascetycznych ćwiczeń świadomości, natomiast na poziomie nadprzyrodzonym, za sprawą łaski, jest źródłem świadomości ekstazy<sup>163</sup>.

### 3.3.4. *Mors mystica* w brakującym fragmencie

Dla wyrażenia tego stanu „mistycznych dialogów” św. Bonawentura nie znajduje lepszego sposobu, jak przytoczenie dwóch fragmentów

---

[V, 22–24], wydanie polskie *O wiedzy Chrystusa*, tłum. z łac. M. Olszewski, Kęty 2006, 96–99.

159 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 374, przyp. 204.

160 „Iluminacja polega na zestawieniu idei przedmiotu z ideą wzorczą w Bogu, czyli jest oglądem rzeczy w ich wiecznych racjach (stąd pochodzi powszechność i konieczność poznania). Podmiot poznaje i rozumuje zawsze w odniesieniu do racji wiecznych; nie jest to jednak bezpośredni ogląd ani Boga, ani samych idei, gdyż niemożliwy jest intuicyjny ogląd Boga w tym życiu. Poznaje się natomiast zawsze w odniesieniu do Boga, ujętego jako rzeczywistość konkretna i nieskończona, będąca kresem poznania i porządku bytu (*contuitio*)”. (E.I. Zieliński, *Bonawentura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1., Lublin 2000, 625).

161 Por. I. Delio, *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press 2001, 63.

162 Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, dz. cyt., 167–168.

163 Por. E.H. Cousins, *Bonaventure's Mysticism of Language*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press 1992, 250.

z *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego Areopagity, co stanowi swoisty hołd złożony jego teologii apofatycznej<sup>164</sup>. W pierwszym z nich, językiem paradoksu wyraża udzielanie się „nowych i absolutnych” tajemnic Bożych, które pogrążają umysł w „mądrym milczeniu i nieogarnionych ciemnościach”, stających się w niewytłumaczalny sposób „intensywnym światłem”, w blasku którego „wszystko zaczyna jaśnieć”, wypełniając „nieдоступne regiony umysłu wspaniałością niewidzialnych dóbr”<sup>165</sup>. Dla naturalnych zdolności poznawczych ten rodzaj wiedzy jest nieprzeniknioną ciemnością, natomiast życie mistyczne uruchamia w człowieku inny rodzaj świadomości, w której w nowy sposób dawna ciemność rozbłyśka światłem poznania. Owe „nieдоступne regiony umysłu” oznaczają głębię ludzkiego ducha, która pozostając poza progiem świadomości, staje się dostępna w tzw. doświadczeniu mistycznym. W pismach mistyków owe rejony umysłu określano metaforycznie jako: „dno”, „szczyt” lub „centrum duszy”. Mistrz franciszkański używa terminów *apex mentis* lub *synderesis scintilla*<sup>166</sup>, co zostało przetłumaczone jako „szczyt duszy” i „iskierka sumienia”. Współcześnie wielu teoretyków mistyki nazywa je „nadświadomością” lub „meta-świadomością”<sup>167</sup>.

W drugim fragmencie przytaczanym z *Teologii mistycznej*, św. Bonawentura po raz kolejny powtarza zasadę życia mistycznego, wedle której, by osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, trzeba przekroczyć świat doznań zmysłowych i wiedzy umysłowej, porzucić samego siebie, osiąść stan wolności od wszystkiego i czystego umysłu,

164 Jak zauważa tłumacz C. Napiórkowski, św. Bonawentura w *Itinerarium* cytuje *Teologię mistyczną* (1,1) Pseudo-Dionizego w wersji Jana Szkota Eriugeny. Por. *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 1: *Wiek XIII*, Warszawa 1985, 188, przyp. 26.

165 „ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superluculentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus” (*Itinerarium* VII, 5 [V, 313]).

166 Tamże, I, 6.

167 Por. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość. Mistyka w ujęciu B. McGinna*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 18(2010)1, 240.

wchodząc w „nadistotne światło Bożych ciemności”<sup>168</sup>. Innymi słowy, trzeba doświadczyć swego rodzaju śmierci mistycznej (*mors mystica*), która jawi się jako finalny warunek dojścia do mistycznego spotkania z Bogiem i naturalna konsekwencja rozwoju duchowego, „gdy wszystko opuszczasz i stajesz się od wszystkiego wolny”<sup>169</sup>.

Motyw śmierci mistycznej, rozumianej w kategoriach ostatecznego wyzwolenia, pojawia się także w końcowym fragmencie dzieła, którego zabrakło w polskim tłumaczeniu o. Celestyna Napiórkowskiego<sup>170</sup>. Znajdujemy tam wręcz apoteozę śmierci mistycznej. W tej perspektywie istotą „duchowej i mistycznej ekstazy”, stanowiącej cel *itinerarium*, jest z jednej strony pełne ciszy i pokoju przeżycie czegoś na kształt śmierci wobec świata i siebie samego (uciszenie trosk, pragnień, wyobrażeń), a z drugiej strony pełne miłości pogrążenie wszystkich afektów w Bogu. Dla integralności tekstu *Itinerarium mentis in Deum* ów brakujący fragment przytaczamy w całości w wersji łacińskiej i tłumaczeniu na język polski<sup>171</sup>:

„Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quam solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*. Moriamur igitur et ingrediamur in

168 Por. *Itinerarium* VII, 5.

169 Tamże.

170 W każdym razie brakuje go w wydaniu z 1985 r. (*Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: *Wiek XIII*, red. S. Kafel, Warszawa 1985, 170–188) oraz z 2001 r. (Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, 15–71).

171 Tłumaczenie Magdaleny Józwiak z Papińskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; Exultemus cum David dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen*".

„Jeśli zaś szukałbyś, w jaki sposób te [rzeczy] się stają, zapytaj łaski, nie wiedzy; pragnienia, nie rozumu; westchnienia modlitewnego, nie lektury; oblubieńca, nie przełożonego; Boga, nie człowieka; ciemności, nie jasności; nie światła, lecz ognia całkowicie rozpalającego i zwracającego ku Bogu obfitymi namaszczeniami i najgorętszymi uczuciami. Zaprawdę ogniem tym jest Bóg, a *piec jego jest w Jeruzalem* (Iz 31,9)<sup>172</sup> i Chrystus przystąpił w zapale, w gorącej męce swojej, którą on sam prawdziwie przyjął [na siebie], który mówi: krzyż<sup>173</sup> wybrała *dusza moja, a kości moje śmierć* (Hi 7,15). Ten, kto miłuje ową śmierć może widzieć Boga, ponieważ bez wątpienia prawdziwe jest: *Nie [może] widzieć mnie człowiek i pozostać przy życiu* (Wj 33,20). A zatem umrzyjmy i wejdźmy w mrok, uciszmy<sup>174</sup> troski, pragnienia i wyobrażenia; przejdźmy z Chrystusem ukrzyżowanym *z tego świata do Ojca* (J 13,1), abyśmy, gdy ukaże nam się Ojciec, powiedzieli z Filipem: *Wystarczy nam* (J 14,8); usłyszeli z Pawłem: *Wystarczy tobie mojej łaski* (2 Kor 12,9); rozradowali się z Dawidem, mówiąc: *Niszczęje ciało moje i serce moje, Bóg [jest oparciem] serca mego i Bóg mým udziałem na wieki* (Ps 72,26). *Błogostawiony Pan na wieki, a każdy naród będzie mówił: »Niech się tak stanie, niech się tak stanie«* (Ps 105,48). Amen”.

172 Cytaty biblijne są tłumaczone z tekstu *Itinerarium mentis in Deum*, lecz na ile pozwalała wierność oryginałowi, tłumaczka starała się zbytnio nie oddalać od tłumaczenia danego wersu przez Biblię Tysiąclecia.

173 W oryginale: *suspensum* (dosł. szubienicę).

174 W oryginale: *Imponamus silentium* (dosł. nałożmy milczenie).



#### 4. PODSUMOWANIE

Św. Bonawentura umieścił swoje rozważania zawarte w *Itinerarium mentis in Deum* w dość precyzyjnym kontekście określonego rozumienia świata. Wizja powrotu do Boga wpisana została w metafizyczną triadę *emanatio-exemplatio-reductio* i jako taka stała się kluczem do rozumienia dziejów świata i człowieka. W zarysowanym przez siebie *itinerarium* franciszkański Mistrz zawarł swego rodzaju ideał ludzkiej egzystencji rozumianej jako powrót do Źródła wszelkiego istnienia. Swoje rozważania Doktor Seraficki osadził również w szerokim kontekście antropologicznym, epistemologicznym i teologicznym. Z każdego z tych kontekstów czerpią swoje uzasadnienie poczynione przez niego rozróżnienia i podziały.

Celem niniejszego przedłożenia było opisanie zasadniczych warunków oraz etapów mistycznej drogi, na której umysł poprzez medytację stopniowo odkrywał tajemniczą obecność Boga. Prowadzony Bożym światłem, przekraczając ograniczenia natury, przemierzał swą drogę najpierw przez świat wobec siebie zewnętrznego (*ad extra*), by następnie zagłębić się w samym sobie (*ad intra*) i zwieńczyć swój trud w mistycznej ekstazie zjednoczenia (*ad supra*).

Koncepcja mistyki zaproponowana przez św. Bonawenturę w *Itinerarium mentis in Deum* zwraca uwagę swoim dowartościowaniem znaczenia wszystkich rzeczy stworzonych. Kultuwyuje ona zainteresowanie różnorodnymi aspektami tak świata zewnętrznego, jak i ludzkiego wnętrza. Każde stworzenie i całe wyposażenie człowieczego ducha może przybliżyć do celu mistycznego wędrowania, czyli do zjednoczenia z Bogiem.

Bóg w mistyce Bonawenturiańskiej jest pojmowany jako całkowicie transcendentny zarówno wobec ludzkiej świadomości, jak i świata stworzonego w każdym jego wymiarze. Stąd też mistyka Bonawentury wykracza poza świat stworzeń, który pozostaje w ontycznej zależności od Stwórcy. Jednocześnie cechuje ją iście franciszkańska afirmacja istnienia i zadziwienie cudem natury.

W takiej perspektywie świat w swoim istnieniu wykracza poza poznającą go świadomość człowieka, transcendentny Stwórca bowiem jest gwarantem substancjalnej bytowości każdego bytu stworzonego. Zmysłowe przedmioty dostępne w poznaniu są autonomiczne w swoim istnieniu i wewnętrznej celowości. To nie człowiek nadaje im znaczenie, ale jest ono wpisane w ich naturę na mocy aktu stworzenia.

Droga do kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem wiedzie przez stopniową przemianę człowieka. Przemiana ta następuje w miarę odkrywania sposobów Bożej obecności w makro- i mikrokosmosie. Mistyka Bonawenturiańska jest racjonalna, polega bowiem w dużej części na intelektualnym poszukiwaniu prawdy wpisanej w człowieka i otaczający go świat. Chociaż na każdym odcinku drogi jest jakaś prawda do zgłębienia, to jednak u kresu wędrowania, wraz z mistyczną przemianą ludzkiej natury, droga intelektu zostaje przekroczona i zamieniona w drogę serca, czyli w ekstatyczną syntezę miłości i poznania. Trzeba przyznać, że *Itinerarium mentis in Deum* nie jest ostatecznym słowem św. Bonawentury o mistycznych szczytach kontemplacji. Pełniejszego rozumienia istoty doświadczenia mistycznego trzeba szukać w innych pismach i w kontekście całej jego twórczości.

Mistyka św. Bonawentury nie jest jednakże samodyscyplinującym treningiem umysłu, gdyż osiągnięcie celu, do którego prowadzi, leży poza zasięgiem człowieka i jest dziełem duchowego „namaszczenia”, które pochodzi z zewnątrz, choć, z drugiej strony, wymaga pełnego zaangażowania całego człowieczeństwa. Nie jest ona również rodzajem solipsystycznego zapadania się w siebie, ale wędrówką, w której człowiek najpierw wychodzi poza siebie ku światu, później wraca do siebie na krótką chwilę po to, by siebie przekroczyć i wyjść na ostateczne spotkanie Tego, który nieustannie towarzyszył mu w drodze.

Współczesnemu człowiekowi, którego myślenie paraliżuje głęboki sceptycyzm, św. Bonawentura pozostawia w *Itinerarium mentis in Deum* niezmiennie od ponad siedmiu stuleci przesłanie: „Ty sam

możesz oglądać tę prawdę (...), ale pod warunkiem, że nie będą ci przeszkadzały pożądlivości i ziemskie wyobrażenia, i że nie położą się jak chmura na niebieskiej drodze, po której podąża do ciebie promień prawdy”<sup>175</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. ŹRÓDŁA

- S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. 1–10, Wyd. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1882–1902, <https://archive.org/details/doctorisseraphic11bona>.  
 Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgoda, Wyd. ATK, Warszawa 1984.  
 Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2001.  
 Św. Bonawentura, *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*, tłum. z łac. M. Olszewski, Wyd. Antyk, Kęty 2006.

### 2. OPRACOWANIA

- Bougerol G., *Introduction to the Works of Bonaventure*, tłum. z fr. J. de Vinck, St. Anthony Guild Press, Patterson NJ 1964.  
*The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. A. Hollywood, P.Z. Beckman, Cambridge University Press, Cambridge 2012.  
 Cousins E., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago 1978.  
 Cousins E.H., *Bonaventure's Mysticism of Language*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, Oxford 1992.  
 Colberg S., “*Reductio*” as Pattern and Journey in Bonaventure, *Nova et vetera*. English Edition of the International Theological Journal 12(2014)3, 675–700.  
 Coulter D.M., *The Victorine Sub-structure of Bonaventure's Thought*, *Franciscan Studies* 70(2012), 399–410.  
 Cullen C., *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006.

---

175 „Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant” (*Itinerarium* III. 3 [V, 304]).

- Delio I., *Bonaventure's Metaphysics of the Good*, Theological Studies 60(1999), 228–246.
- Delio I., *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press, Hyde Park NY 2001.
- Gilson E., *Philosophy of Saint Bonaventure*, tłum. z fr. D.I. Trethowan, Sheed, Patterson NJ 1965.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1985.
- Hammond J.M., *Bonaventure's "Itinerarium": A Respondeo*, Franciscan Studies 67(2009), 301–321.
- Hayes Z., *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, Journal of Religion 58 (Supplement 1978), 82–96.
- LaNave G.F., *Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure's "Itinerarium mentis in Deum"*, Franciscan Studies 67(2009), 267–299.
- McGinn B., *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, Church History 56(1987)1, 7–24.
- McGinn B., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, t. III, *The Flowering of Mysticism: Man and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, Crossroad, New York 1991.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. z gr. M. Dzielska, Wyd. Znak, Kraków 2005.
- Roem P., *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventure's Reductio*, Franciscan Studies 70(2012), 183–188.
- Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, Beck, München 1993.
- Saranyana J.I., *El pensamiento teológico franciscano: san Bonaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham*, Scripta Theologica 14(1982)3, 841–862.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000.

## MYSTICAL DISCOVERING OF GOD IN THE *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* OF ST. BONAVENTURE

**Abstract.** One of the most popular mystical works of St. Bonaventure is the *Itinerarium mentis in Deum*, which is a guide to discovering the presence of God in the process of spiritual life. St. Bonaventure situated his considerations in the precise context of a Christian understanding of reality. His concept of a spiritual return to God was placed in

the metaphysical triad *emanatio-exemplatio-reductio* and as such has become the key to understanding the history of the world and humanity.

This article aims to explain the principal conditions and main stages of the mystic way, which according to St. Bonaventure leads the mind through meditation to the gradual discovering of the presence of a hidden God. Guided by divine light and transcending the limits of nature, the human spirit traverses first through the external world (*ad extra*), then enters into its own self (*ad intra*) and finally crowns its efforts in the mystical ecstasy of the union with God (*ad supra*). The analysis carried out in this article illustrates the most essential characteristics of St. Bonaventure's mysticism.

**Keywords:** St. Bonaventure, mysticism, medieval philosophy, *Itinerarium mentis in Deum*, God, soul, mind

---

MIROŚLAW KIWKA

mkiwka@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Filozofii Chrześcijańskiej  
Katedralna 9, 50-328 Wrocław

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.03