

Artykuły

KRAJEWSKI ZBIGNIEW
DOI: 10.56898/st.15657

MISTYKA - FUNDAMENT TOŻSAMOŚCI. EGZYSTENCJALNO-CHRYSOLOGICZNA STRUKTURA DOŚWIADCZEŃ MISTYCZNYCH ŚW. PAWŁA

Streszczenie

Artykuł podejmuje próbę reinterpretacji trzech perykop nowotestamentalnych (Dz 9,1-19; 2 Kor 12,1-10; Ga 1,11-17) jako tekstów konstytuujących mistyczne doświadczenie Apostoła Pawła. Doświadczenie to odczytywane jest jako wielowymiarowa teofania – wydarzenie ugruntowane w łasce i przeniknięte jej działaniem, objawiające się w uszczęśliwiającej obecności Zmartwychwstałego, który w darze paschalnym wprowadza wyznawcę w niewysłowioną rzeczywistość „trzeciego nieba”. Spotkanie to ukazuje cielesność jako przestrzeń przemiany – przeistaczaną, aż po granice przeobstwienia, wyznaczone z jednej strony dynamiką chrystologicznego upodobnienia, z drugiej zaś – egzystencjalnym oczyszczeniem. Zakorzenie w horyzoncie Objawienia doświadczenie to radykalnie rekonfiguruje tożsamość ludzką, przenosząc ją z porządku stworzenia ku rzeczywistości zbawczej i ustanawiając tym samym ontologiczną możliwość przemiany w samej strukturze bytowania. Analiza oparta jest na metodologicznej triangulacji trzech paradygmatów: fenomenologii religijnej (James, Frankl), psychologii głębi (Jung) oraz hermeneutyki transcendentnej (Ricoeur, Rahner). W tej perspektywie Pawłowe doświadczenie mistyczne odsłania strukturę paradoksalną: podobnie jak szczęście nie stanowi efektu intencjonalnego dążenia, lecz jest owocem egzystencji zgodnej z godnością osoby, tak i wizja mistyczna zostaje udzielona jako dar – poza zasługą i poza jakąkolwiek dyspozycją.

Słowa kluczowe: *mistyczne doświadczenie, epifania łaski, chrystologiczna tożsamość, transcendentna hermeneutyka.*

Wstęp

Wydarzenia spod Damaszku nie tyle są źródłem religijnej przemiany Szawła z Tarsu, co ontologicznego przełomu jego egzystencji. Dla późniejszego Apostoła mistyczne spotkanie ze Zmartwychwstałym staje się źródłem zmiany samej matrycy bytowania: jego zaciekle „ja” faryzejskie umiera, a rodzi się „ja” Chrystusowe. Przybliżeniu tego zagadnienia będzie służyć hermeneutyka krytyczna w przestrzeni trójpłaszczyznowej, która ma chronić podjęte badanie przed psychologicznym redukcjonizmem czy fideistyczną egzaltacją nadprzyrodzonością, sytuując wypowiedź na pograniczu teologii, filozofii i nauk o kulturze

Sercem przyjętej metodologii jest triangulacja interpretacyjna – świadome splecenie trzech nici poznawczych. Pierwszą stanowi fenomenologia religijna w wydaniu Williama Jamesa i Viktora Frankla, koncentrująca się na opisie struktury przeżycia mistycznego z jego niewyraźnością, notycznością i przemijalnością. Drugą nić tworzy hermeneutyka transcendentálna w ujęciu Paula Ricoeura i Karla Rahnera, odsłaniająca egzystencjalny wymiar tekstu biblijnego jako narracyjnego projektu tożsamości. Trzecią zaś – krytyczna analiza, rekonstruująca doświadczenie mistyczne jako intensyfikację trwania (*durée*) w obszarze świadomości, co przeprowadza Henri Bergson pokazując, iż empiryczna czasowość linearna ustępuje miejsca jednoczesności wewnętrznej, a mistyka objawia się nie jako punktowy wgląd, lecz jako żywa penetracja rzeczywistości duchowej. To właśnie w napięciu między tymi trzema perspektywami wyłania się zasadnicza teza pracy: Pawłowa mistyka jawi się jako przestrzeń paradoksu, gdzie słabość nie jest deficytem, lecz epicentrum duchowej mobilności, zaś cielesność – strukturą ogniskowania doświadczenia trwania.

Mapując tę duchowo-intelektualną podróż, artykuł rozwija się w trzech krokach. Część pierwsza dokonuje egzystencjalno-chrystologicznej analizy trzech kluczowych perykop (2 Kor 12,1-10; Dz 9,1-19; Ga 1,11-17), odsłaniając ich wspólny mianownik: przekształcenie tożsamości przez konfrontację z Innością. Część druga aplikuje triangulacyjny model James–Jung–Frankl, dowodząc, że psychologia głębi nie musi redukować mistyki do procesów psychicznych, lecz może stać się sprzyjającym jej sojusznikiem. Wreszcie część trzecia podejmuje ryzyko konfrontacji hermeneutyki transcendentálnej z filozofią czasu i świadomości w ujęciu Bergsona, ukazując mistyczne doświadczenie jako intensyfikację trwania – duchowy stan.

1. Egzystencjalna i chrystologiczna struktura doświadczeń mistycznych Apostoła

1.1. Hermeneutyka przeżyć mistycznych w listach Pawłowych

Doświadczenie mistyczne św. Pawła nie stanowi oderwanego przeżycia religijnego o charakterze prywatnym, lecz wpisuje się głęboko w strukturę jego egzystencji oraz chrystologicznej tożsamości. G. Rafiński kontestuje: „Św. Paweł, który doznał pod Damazkiem niezwykłej łaski (było to jak »pochwycenie« przez Chrystusa; zob. Flp 3,12), doszedł najwyraźniej do przekonania, że nie może skupić się tylko na mistycznym trwaniu w Chrystusie, bo Bóg wybrał go do tego, aby stał się »apostolem pogan«¹”.

W 2 Kor 12,1–10 Paweł relacjonuje przeżycie ekstatyczne, w którym został »porwany aż do trzeciego nieba». Choć jest tu mowa o świętych tajemnicach, Apostoł nie skupia się na objawieniu samym w sobie, lecz na związanych z nimi egzystencjalnych konsekwencjach – cierpieniu, upokorzeniu, ale też na towarzyszącym im darze wyzwoleniu. „Oścień dla ciała” to realne, osobiste doświadczenie ograniczenia, którego Bóg nie usuwa, lecz które przemienia przez łaskę: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9). Egzystencjalna struktura tego doświadczenia polega więc na wewnętrznej transformacji osoby w przestrzeni niemocy, która staje się *locus theologicus* – miejscem działania Boga. Mistyka nie prowadzi tu do życia w rytm eskapistycznego uniesienia, ale do jego promieniowania na sposób zakorzenienia w rzeczywistości ludzkiej kondycji, interpretowanej w świetle Paschy Chrystusa. „(...) nieodzowna wydaje się potrzeba rzetelnej antropologicznej refleksji nad ludzką naturą, w której przestrzeń mistyczna jest nie tylko możliwością, ale i konstytutywnym elementem, warunkiem sine qua non poznania istoty człowieka w relacji do Boga (...)”².

Opis wydarzenia spod Damazku (Dz 9,1-19), w świetle paralelnych świadectw Pawła z Dz 22,6-16 i 26,12-18, ukazuje nie tylko przełom o charakterze konwersyjnym, ale przede wszystkim wymiar powołaniowy i mi-

¹ G. Rafiński, *Św. Paweł – mistyk i apostoł. Ujęcie metodologiczne*, w: „Studia Gdańskie” 24 (2009), s. 31.

² Z. Januszewski, *Fenomen sapiencjalnego wymiaru mistyki chrześcijańskiej w myśli Brunona Barnharta. Sapiencjalne rozumienie rzeczywistości*, w: „Studia z filozofii człowieka. Filozofia Chrześcijańska” 20 (2023), s. 32.

syjny. Narracja Łukasza ma strukturę egzystencjalną – obejmuje sferę poznawczą (światło i głos), cielesną (ślepotą), jak i wspólnotową (udział Ananiasza i chrzest). Wydarzenie to jednak nie jest jedynie indywidualnym przeżyciem, lecz wejściem w dynamikę misji: sam Chrystus objawia Pawłowi, że zostaje ustanowiony „sługą i świadkiem” (Dz 26,16), posłanym „do pogan, aby otworzyć im oczy i odwrócić od ciemności ku światłu” (Dz 26,18). Symbolika śmierci i odrodzenia – trzy dni ślepoty i chrzest – wskazuje na ceremonialny charakter Pawłowego „przejścia”, gdzie centrum tego wydarzenia stanowi osobowe spotkanie z Chrystusem, który objawia się nie tylko jako Pan chwały, lecz jako Ten, kto utożsamia się ze swoim Kościołem: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,5; por. Dz 22,8). Tym samym prześladowca Kościoła sam staje się świadkiem uobecnienia integralnej więzi z Chrystusem. Wydarzenie spod Damaszku ma zatem charakter chrystofaniczny, eklezjologiczny i misyjny: poznanie Chrystusa oznacza wejście w tajemnicę Kościoła jako Jego Ciała oraz przyjęcie prorocko-apostolskiego posłania do narodów. M. Jagodziński pisze: „Wczesny Kościół nie znał przeciwstawiania urzędu i ducha, instytucji i mistyki. Eklezjologia – łącznie z aspektem instytucjonalnym – nie tylko łączyła się z doświadczeniem mistycznym, lecz »była« także miejscem najprawdziwszej mistagogii”³.

W Ga 1,11-17 Paweł sam interpretuje swoje powołanie jako wydarzenie objawieniowe i egzystencjalnie decydujące o duchowej przynależności. Podkreśla, że Ewangelia, którą głosi, nie pochodzi od człowieka, ale została mu objawiona przez samego Jezusa Chrystusa. W wersecie 15 przywołuje prorocki motyw swego wybrania „jeszcze w łonie matki”, który sugeruje przeznaczenie, ale również wychodzenie z dramatu osoby poszukującej sensu i tożsamości. Objawienie Chrystusa nie tylko obdarowuje innym poznaniem – ono stwarza na nowo aby, jak pisze W. Misztal: „aby objawił Syna swego we mnie, abym głosił Go poganom” (Ga 1,16). Moc, działanie Ojca stają się mocą, działaniem zamieszkiwanego przez Niego chrześcijanina: według Flp 2,13 Ojciec jest ho energon i jako taki sprawia w człowieku hoenergein (tzn. działanie). Działanie w takim sensie łączy Ojca i chrześcijanina”⁴.

Struktura egzystencjalna i chrystologiczna Pawłowego doświadczenia

³ M. Jagodziński, *Komunijna mistyka eklezjalna według Johna D. Zizioulasa*, w: „Roczniki Teologiczne” 67, 7 (2020), s. 7.

⁴ W. Misztal, *Św. Paweł: zapomniane początki i wspólnotowy charakter mistyki chrześcijańskiej?*, w: „Polonia Sacra” XV (XXXIII), 29 (73) (2011), s. 241.

mistycznego jest zatem dwubiegunowa: z jednej strony dotyczy najgłębszych warstw tożsamości osoby, jej słabości, upadku i odrodzenia; z drugiej – zakorzeniona jest w spotkaniu z osobowym Chrystusem, który objawia się nie jako abstrakcyjny absolut, lecz jako wcielony Bóg działający w historii. Jak zauważa M. Chmielewski: „Stan mistyczny jako szczególna postać życia duchowego, na ogół nie manifestuje się na zewnątrz i nie ma charakteru cudownego, choć mistycy dzięki zjednoczeniu z Chrystusem mogą dokonywać dzieł przekraczających porządek natury”⁵.

1.2. 2 Kor 12, 1-10: Ekstaza intelektualna w apofatycznej mistyce

Opierając się na wypowiedzi św. Pawła z 2 Kor 12,1-10, gdzie jest mowa, że został „porwany aż do trzeciego nieba” i usłyszał „niewypowiedziane słowa” (12,4) można ten rodzaj doświadczenia określić w kategoriach ekstazy i transcendentnego, podkreślając wyraźnie jego pozazmysłowy charakter („czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – nie wiem, Bóg to wie”). Idąc za określeniem zaproponowanym przez ks. M. Chmielewskiego, ten rodzaj doświadczenia można nazwać „ekstazą intelektualną” przynależną do tzw. „mistyki apofatycznej”, gdzie Bóg objawia się mistykowi poza formami zmysłowymi, w „ciemnej świetłości” na drodze bezpośredniego poznania Go przez umysł. M. Chmielewski wyjaśnia: „Ekstaza mistyczna (...) powoduje ono tak intensywne skupienie rozumu, woli i uczuć na tajemnicy Boskiej Miłości, że w efekcie dochodzi do oderwania się od zmysłów i ciała. (...) Ekstaza mistyczna wybitnie przyczynia się więc do integracji osobowości (...) głębokim życiu duchowym i poświęceniu dla innych w ramach pracy apostołskiej Kościoła”⁶. Relacja z 2 Kor 12,1-10 służy również Apostołowi w funkcji w argumentacyjnej, co do jego misji apostołskiej i określenia miejsca tego doświadczenia w teologii krzyża. Doświadczenie niebiańskie jest u Pawła jedynie pretekstem do mówienia o czymś o wiele ważniejszym: o kenotycznej mocy Boga, która objawia się w słabości i pogardzie świata zapatrzonemu we władzę, majątność i pożądanie. J. Gnilka podsumowuje: „Opowiadanie o zachwyceniu do rajy służy Pawłowi za punkt wyjścia do przedstawienia swojej prawdziwej chluby. Jego powo-

⁵ M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne św. Pawła Apostoła jako źródło ewangelizacji*, w: „Soter” 31(59) (2009), s. 18.

⁶ M. Chmielewski, *Ekstaza naturalna a mistyczna*, w: „Egzorcysta” 2(18) (2014), s. 12, https://www.psilosophy.info/pdf/ekstaza_naturalna_a_mistyczna_%28psilosophy.info%29.pdf (odczytano: 12.07. 2025).

dem do chluby nie są nadzwyczajne przeżycia, ale słabość, w której objawia się moc Chrystusa. «Oścień», który został mu dany, to znak, że należy do słabego Chrystusa, który swoją moc okazuje w słabości»⁷.

1.3. Dz 9,1-19: Teofania jako fundament tożsamości apostołskiej

W pierwszym doświadczeniu mistycznym Szawła istotne są „światło z nieba” i słyszany przezeń głos Jezusa (Dz 9,3-4). Doświadczenie łączy elementy wizji (światło) i audycji (głos), a także skutki fizyczne (ślepotą przez trzy dni). Ten typ doświadczenia w charakterystyce teologiczno-psychologicznej można określić wizją zmysłową (korporalną). Jest to objawienie poprzez zmysły zewnętrzne (światło) i wewnętrzne (słyszalny głos), charakterystyczne dla początkowych etapów życia mistycznego. Sumująco zauważa F. Falczyński: „Pozostając w płaszczyźnie metodologii historycznej (krytycznej oceny świadectwa uczestników chrystofanii), autorzy katolicki interpretowali naturę wydarzeń chrystofanii jako realne i obiektywne spostrzeżenia zmysłowe zewnętrznego »przedmiotu«, którym był zmartwychwstały Chrystus w ciele ukrzyżowanym, ale przemienionym i uwielbionym”⁸. Ten rodzaj doświadczenia mistycznego nawiązuje do doświadczenia towarzyszącego powołaniu starotestamentowych proroków (np. Iz 6), gdzie Bóg inicjuje radykalną przemianę tożsamości osobowej. Trafnie to rozróżnienie specyfikuje Cz. Korzec: „Wydarzenie spod Damaszku jest autentyczną teofanią na wzór tych przeżywanych przez starotestamentalnych mężów Bożych. Nie tylko jest początkiem misji, ale wskazuje na to, że misja ta ma swój początek w Bogu, a nie w człowieku”⁹. Objawienia Chrystusa, choć specyficzne, są zarazem teofaniami w sensie ścisłym. Potwierdza to J. Ratzinger: „W spotkaniu pod Damaszkiem Paweł doświadcza nie tylko zmartwychwstałego Jezusa, ale samego Boga. To nie jest jedynie chrystofania, ale teofania, ponieważ w Chrystusie objawia się cała Pełnia”¹⁰. Relację Pawła z Dz 9,1-19 umieszcza się w szerszym, eklezjologicznym i apologetycznym kontekście. Doświadczenie mistyczne Pawła jest autentyczne i głębokie, ale jest ono opowiedziane nie po to, by olśniewać, lecz by po-

⁷ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. Janusz Czuj, Kraków: Wydawnictwo „M” 2001, s. 244.

⁸ Z. Falczyński, *Rozwój interpretacji chrystofanii paschalnych w teologii XX wieku*, w: „Roczniki Teologiczne” 41, 2 (1994), s. 71.

⁹ Cz. Korzec, *Przeznaczony do ewangelii*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2008), s. 82.

¹⁰ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007, s. 312.

twierdzić autentyczność jego apostołstwa opartego na paradoksie krzyża i słabości. W tym kontekście pisze W. Rakocy: „Pawła interesuje przede wszystkim wspólnota złożona z Żydów i pogan, której jest apostołem. Ona jest owocem i celem jego apostołskiej działalności. Temu celowi podporządkowane są wszystkie inne elementy jego działalności: cuda, charyzmaty, podróże, mowy, nauka”¹¹. Choć św. Łukasz ukazuje wydarzenie spod Damaszku w tonie nawrócenia, tchnącego niebiańską wizją, ale i literackim schematem, jak sugeruje Gnilka, to dla Pawła samo doświadczenie to – w świetle jego autoproklamacji w listach do Koryntian, Rzymian czy Galatów – nabiera wymiaru powołaniowego. Nie tyle bowiem przyjmuje charakterystykę nawrócenia religijnego, co objawienia misji zmartwychwstałego Chrystusa, które determinowało późniejsze jego życie i teologię. Napięcie między formą opisu u Łukasza a ontyczno-religijną esencją u Pawła nie umniejsza chrystofanijnego charakteru tego objawienia, lecz raczej podkreśla, że prawdziwym źródłem jego powołania pozostaje spotkanie z Chrystusem w drodze do Damaszku, niezależnie od późniejszych uściśleń narracyjnych. Stąd sugestywnie zauważa wspomniany J. Gnilka: „Jeśli o wydarzenia w Damaszku zapytamy samego Pawła, nigdzie nie znajdziemy u niego pełnej relacji. Coraz jednak natrafiamy u niego na aluzje. Niewątpliwie, zakłada, że jego Kościoły są zorientowane w tym, co mu się wydarzyło”¹².

1.4. Ga 1,11-17: Objawienie intelektualne a dynamika powołania

W opisie doświadczenia mistycznego z Ga 1,11-17, gdzie osiłą wydarzeń jest Pawłowe podkreślenie, że Ewangelia została mu „objawiona przez Jezusa Chrystusa” (1,12), z wymownym zaznaczeniem, że Bóg „wybrał go jeszcze w łonie matki” (1,15), czytelnik zdaje się mieć do czynienia z wewnętrznym oświeceniem o charakterze intelektualnym, dlatego skrótowo określa się je jako „objawienie intelektualne”. Jednakże z racji kontekstu damasceńskiego to nazewnictwo może wprowadzać w błąd redukcjonizmu, kiedy mistykę opartą na poznaniu prawd wiary bez pośrednictwa zmysłów i bez udziału wyobraźni zawęża się tylko do wymiaru intelektualnego, pozostawiając na boku jego sferę wolitywną, także efektywną - generalnie duchową. W szer-

¹¹ W. Rakocy, *Paweł Apostoł Żydów i pogan. Łukaszowy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1997, s. 192

¹² J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo „M” 2001, s. 55.

szym kontekście doświadczenie to ma charakter „mistyki powołania”, gdzie Bóg wkracza w historię życia jednostki, nadając jej nową tożsamość.

Rzecz w tym, iż wydarzenia damasceńskie niosą ze sobą istotny problem wynikły z ich wielowymiarowości. Trudność ma dwa wymiary. Pierwszy dotyczy oddzielenia ich aspektu intelektualnego i audialno-wizualnego. Jest oczywiste, że jedno nie jest drugim, co dość jasno zarysowuje się z odmiennych perspektyw opisu wydarzeń - św. Łukasza i samego św. Pawła. Od tego pierwszego pochodzi informacja, że Szaweł pod Damaszkiem skonstatował dwie fundamentalne prawdy o intelektualnym charakterze, stanowiące filary późniejszej jego teologii: a) Kościół to Chrystus, b) Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa. Do tego uszczegółowienia nawiązuje W. Szubzda: „Zgodnie z jego definicją Kościół to mistyczne Ciało Chrystusa. Tworząc swoje Ciało w ludzkości wykorzystał Chrystus Pan odpowiedni materiał ludzki. Wierni chrześcijanie, zespoleni w ramach Kościoła, uformowali mistyczne Ciało Zbawiciela”¹³. Według Najdy redukcja tego doświadczenia jedynie do wymiaru intelektualnego byłoby błędem hermeneutycznym. Istotne jest, że spotkanie z Chrystusem nie zatrzymało się na poznaniu, lecz wydało owoc w dynamice misyjnej, której wewnętrzną energią stała się nowa tożsamość i prorockie posłannictwo Apostoła Narodów, dlatego wspomniany autor pisze: „Tak jak prorocy zostali powołani bezpośrednio przez Boga, tak i Paweł otrzymuje bezpośrednie powołanie i posłannictwo od Jezusa Chrystusa. Jest to wydarzenie, które określa jego całe życie i działalność”¹⁴.

2. Interpretacje psychologiczno-religijne doświadczenia św. Pawła

2.1. Triangulacja: integracja wielowymiarowości doświadczenia mistycznego

Analiza doświadczeń mistycznych św. Pawła Apostoła, opisanych w Dz 9,1-19; 2 Kor 12,1-10 oraz Ga 1,11-17, odwoływać się będzie przede wszystkim do perspektywy teologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia doktrynalnego i eklezjalnego wskazanych fragmentów NT. Na ten

¹³ W. Szubzda, *Kościół a kościoły według doktryny świętego Pawła*, <https://bibliotekanauki.pl/articles/672616.pdf> (odczytano: 14.07.2025).

¹⁴ J. Najda, *Prorocki charakter powołania Pawła*, w: „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 26 (2008), s. 168.

kontekst wskazuje G. Rafiński: „Pojęcie doświadczenia Boga funkcjonuje, obok filozofii religii i psychologii, także w filozofii różnego autoramentu. W filozofii chrześcijańskiej istnieje nurt, w którym podkreśla się rozumny aspekt doświadczenia Boga”¹⁵.

Podstawowym założeniem prowadzonych analiz pozostaje jednak otwarte przyjęcie stanowiska ontologicznego, zgodnie z którym doświadczenie mistyczne posiada realny, ponad psychiczny wymiar – to znaczy: odnosi się do rzeczywistości transcendentnej, która przejawia się w świadomości, ale nie jest jej wytworem. Ma ono swój fundament w źródle bytowości, co zakłada, że nie może być zredukowane jedynie do procesów subiektywnej percepcji czy mechanizmów psychicznych. D. L. Carmody i J. T. Carmody piszą wprost: „przeżycie mistyczne to bezpośrednie doświadczenie ostatecznej rzeczywistości”¹⁶.

Z perspektywy psychologii religii w analizie zastosowane zostaną wybrane koncepcje, które łączą wrażliwość interpretacyjną z próbą operacjonalizacji przeżyć mistycznych, nie popadając przy tym w redukcjonizm. W szczególności zostaną uwzględnione:

- Williama Jamesa - jego fenomenologiczna typologia doświadczeń mistycznych (niewyraźność, noetyczność, przemijalność, bierność), stanowiąca klasyczny punkt odniesienia w badaniach nad religijną świadomością;
- Carla Gustava Junga - koncepcja archetypów i nieświadomości zbiorowej pozwalająca interpretować doświadczenia mistyczne jako objawienia struktur psychicznych o uniwersalnym charakterze;
- Viktora Frankla – logoterapia, wnosząca istotny wkład w rozumienie mistyki jako egzystencjalnej odpowiedzi człowieka na pytanie o sens życia, prowadzącej do otwarcia na rzeczywistość duchową.

2.2. 2 Kor 12, 1-10 w ujęciu Jamesa, Junga i Frankla

Doświadczenie mistyczne św. Pawła odnotowane w 12 rozdziale 2 Listu do Koryntian wręcz literalnie spełnia definicyjne określenie W. Jamesa tego typu zjawiska religijnego. Jest ono nieprzekazywalne, neotyczne, przemijalne i bierne. Nieprzekazywalność dotyczy ludzkich możliwości semantycznych jak i w znacznym stopniu epistemologicznych, stąd owo

¹⁵ G. Rafiński, *Życie mistyczne według św. Pawła*, w: „Studia Gdańskie” 21 (2007), s. 233.

¹⁶ D. L. Carmody i J. T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 18.

Pawłowe „w ciele czy poza ciałem”. Do tego nawiązuje T. Szymański: „Doświadczenia mistyczne, jak zauważył amerykański filozof i psychofizjolog William James, pozostają zawsze niewypowiadalne, nieuchwytne i tymczasowe. Doznający ich ludzie mogą jedynie im się poddać, później jednak próbować o nich opowiedzieć, nazwać je (...)”¹⁷.

Równie ważną kwestią jest prawdziwość tego doświadczenia. W optyce Jamesa nie ma z tym trudności; prawdziwość mistycznego doświadczenia jest gwarantowana pozytywnym wpływem na osobowość mistyka, co w przypadku św. Pawła jest nad wyraz oczywiste. Ta zmiana postawy w przypadku Pawła, posunięta aż do przemiany jego osobowości, jest też odpowiedzią na uprzedzający zarzut o możliwym zafalszowaniu ułudą, halucynacją, stanem neurotycznym przeżycia tego doświadczenia przez Apostoła. Musiał i on nad tym się mocno zastanawiać, wiedząc, że głoszonym objawieniem narazi się wszystkim. Brak wątpliwości (przy poważniejszych zaburzeniach) w tej kwestii, można by tłumaczyć jedynie pozostawieniem (pseudo)mistyka w stanie (pewnej) niepoczytalności, którą środowiskowo dość szybko się odczytuje. Znosiłoby to nie tylko wagę Pawłowej wypowiedzi, ale i stawiało pod znakiem zapytania zwyczajne relacje z nim.

Paweł głosił Chrystusa zmartwychwstałego i mimo, iż był prześladowany przez ortodoksję judaistyczną, wyśmiewany przez Greków, sądzony przez Rzymian, to nikt nie miał go za niepoczytalnego. Potwierdza to również erudycja prawno-teologiczna jego listów, pozostająca w służbie rodu Kościoła, aczkolwiek światłość umysłu nie gwarantuje zdrowia psychicznego. W. James uznaje autentyczność doświadczeń mistycznych, opierając się na ich pragmatycznej wartości (przemiana życia, wzrost sensu istnienia). Nie przesądza jednak o ich metafizycznej prawdziwości, dlatego pisze: „Najlepszym kryterium prawdziwości doświadczenia religijnego jest to, jakie owoce rodzi ono w życiu człowieka”¹⁸.

Różnorodność przeżyć mistycznych, zdaniem krytyki teologicznej, nie podważa ich obiektywnego charakteru. W myśli chrześcijańskiej przebija przekonanie, że Bóg jako byt nieskończony i niepojęty (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, q.12) dostosowuje objawienie do zdolności percepcyjnych podmiotu. Różne formy doświadczenia mogą zatem odnosić się do tej samej transcendentnej rzeczywistości. James pozostawia kwe-

¹⁷ M. Krupa-Adamczyk, T. Szymański (red.), *Doświadczenie mistyczne w kulturze i nauce*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2024, s. 5.

¹⁸ W. James, *Doświadczenie religijne* [*The Varieties of Religious Experience*], Kraków: Vis-à-Vis Etiuda 2024, s. 102.

się obiektywnej prawdy otwartą, przyznając doświadczeniu mistycznemu status prawdy egzystencjalnej, ale rezygnuje z opinii metafizycznej w tej kwestii.

W perspektywie jungowskiej to samo doświadczenie przedstawia się jako objawienie archetypowej treści nieświadomości zbiorowej, które w tym przypadku przyjęło formę ekstazy wizji. Nasuwa się nieodparcie pytanie: dlaczego miało to miejsce tylko w przypadku Apostoła i nielicznych innych w czasach późniejszych, jeżeli nieświadomość zbiorowa jest udziałem wszystkich ludzi, z których każdy przecież dąży, naturalnie, do ukształtowania swojej osobowości w procesie inwidualizacji. Ekstazy doświadczenie św. Pawła jako objawienie archetypu nieświadomości zbiorowej było możliwe, jak można wnosić na podstawie propozycji Jungowskiej, ponieważ jego psychika była szczególnie przygotowana do przyjęcia i przeżycia takiego przełomu: poprzez intensywną wrażliwość religijną, dramatyczne napięcie wewnętrzne i gotowość na totalną przemianę. Większość ludzi takich warunków nie spełnia, dlatego przejawy nieświadomości zbiorowej mają u nich łagodniejszy, mniej dramatyczny charakter. W opinii C. G. Junga: „Archetyp to jakiś *typos* (odcisk), trwale odgraniczone przyporządkowanie o charakterze archaicznym, które co do formy i treści zawiera motywy mitologiczne”¹⁹. W kontekście Junga do powyższej tezy znajduje się wypowiedź Z. W. Dudek: „Przy treści stanu inflacji mogą być różne archetypy (...) Stan inflacji ego jest nieodłącznym elementem procesu inwidualizacji (przeżycia twórcze, doświadczenie religijne, kryzys połowy życia) (...)”²⁰.

Samo porwanie do trzeciego nieba i ono samo (niebo) w charakterystyce jungowskiej stają się symbolami archetypów samorealizacji i jedności osobowości dążącej do autonomii. Rzecz jednak w tym, że w przekazie Apostoła owo porwanie funkcjonuje jako chwilowe zdarzenie, które nie ma woli Pawłowej przeciw sobie, jak mogłoby to wynikać z ujęcia Junga, gdzie świadomość (wola) stawia opór niechcianej nieświadomości. Natomiast trzecie niebo – symbol pełnej jedności świadomości przez integrującą relację z transcendencją (Bogiem) - ma w relacji Pawłowej znaczenie rzeczowe i pozaczasowe.

„Trzecie niebo” może być rozumiane, w optyce Jungowskiej jako symbol

¹⁹ C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, Kraków: Wydawnictwo KR 2020, s. 45.

²⁰ Z. W. Dudek, *2 zasad psychologii Junga*, w: „eneteia”, https://psychologia.edu.pl/czytelnia/50-artykuly/928-dwanastcie-zasad-psychologii-junga.html?utm_source=chatgpt.com (odczytano: 18.09.2025).

transcendentnej pełni (Selbst), a oderwanie od ciała – jako przejście w sferę duchowej integracji. Paweł jako figura inicjacyjna, przechodzi przez mistyczny próg, który rozbija dotychczasową strukturę ego, przygotowując się na nowe zadanie apostołskie. Jego „oścień w ciele” można z kolei odczytać jako „cień” – nieusuwalny element słabości, który utrzymuje równowagę wewnętrzną między „nadzwyczajnym” doświadczeniem a ludzką kondycją.

W świetle Franklowskiej koncepcji tragicznego optymizmu, której istotą jest zdolność odnalezienia sensu mimo cierpienia, winy i śmierci, fragment 2 Kor 12,1-10 nabiera szczególnej głębi egzystencjalnej. U Pawła to nie mistyczne uniesienie decyduje o istocie jego duchowej tożsamości, lecz doświadczenie kruchości i udręki, które zostaje prześwietlone łaską. Przeżycie „ościenia dla ciała” nie jest zatem klęską, ale przestrzenią, w której objawia się moc Boga.

W logoterapeutycznym ujęciu cierpienie, choć niepożądane, może zostać przemienione w wydarzenie posiadające głębszy sens. Paweł nie gloryfikuje cierpienia, lecz rozpoznaje w nim możliwość pełniejszego odnalezienia siebie przed Bogiem. Jego akceptacja własnej słabości jest nie tylko zgodą na ludzką kondycję, ale także ruchem ku duchowemu dojrzewaniu. Mistyczne doświadczenie, choć ważne, nie konstytuuje jego egzystencji – czyni to raczej zgoda na zranioną ludzką naturę i trwanie w błogosławieństwie łaski. Sens nie jest tu projekcją, lecz odpowiedzią – możliwą nawet tam, gdzie dominują ograniczenia i cierpienie, o czym wspomina przypomina V. Frankl pisząc: „Logoterapia uczy, że nawet tragiczne i negatywne aspekty życia, jak na przykład nieuniknione cierpienie, mogą zamienić się w triumf ludzkiego ducha”²¹.

3. Droga hermeneutyczno-strukturalna w analizie doświadczenia religijnego (mistycznego)

3.1. Hermeneutyka transcendentálna: Rahner, Ricoeur, Guardini

W 2 Kor 12,1-10 św. Paweł wspomina wydarzenie głęboko zakorzenione w swoim doświadczeniu duchowym: „wiem o człowieku w Chrystusie (...) został porwany aż do trzeciego nieba” (w. 2). W duchu P. Ricoeura powyższa fraza przekracza literalne znaczenie, ujawniając sposób rozumienia siebie (autora). Paweł mówi o sobie w trzeciej osobie, co wskazuje na na-

²¹ V. E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Kraków: Znak 2024, s. 112.

pięcie między doświadczalnym przeżyciem a jego przekazem oraz na granice możliwości języka wobec mistyki.

Dylemat „czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – nie wiem” (w. 3) egzemplifikuje prawdę, że kategorie cielesności i lokalizacji ulegają zawieszaniu. W ujęciu Ricoeura „trzecie niebo” i „niewypowiedziane słowa” są symbolami radykalnej Inności, która domaga się aktu adoracji raczej niż opisu, stąd, jak zauważa A. Warmbier: „W chwili, w której »Chwała Nieskończoności«, unikając wszelkiej tematykacji, zbliża się do niewypowiedzianego, dyskurs etyczny ostatecznie musi zamilknąć”²².

Według K. Rahnera człowiek, jako „duch wcielony”, jest bytowo otwarty na misterium Boga. Doświadczenie Pawła można odczytać jako spełnienie tej transcendentalnej orientacji: to Bóg objawia się człowiekowi bezpośrednio, w samej głębi osoby, co Rahner nazywa „słuchaniem ciszy Boga”. Ekstaza nie jest eskapizmem, lecz wejściem w najgłębsze „Ja przed Bogiem”, gdzie możliwe jest przyjęcie samoobjawiającej się Obecności, gdyż, jak pisze K. Rahner: „Łaska nadprzyrodzona jest »stale« obecnym egzystencjałem stworzenia (...) ukierunkowuje je na bezpośrednie widzenie Boga jako ich ostateczne »spełnienie«”²³.

Zgodnie z Rahnerem i Guardinim, mistyka musi być interpretowana wewnątrz Tradycji Kościoła, by m.in. uniknąć jej redukcji do psychologii czy emocji. Paweł zestawia swe przeżycie z cierpieniem i słabością, które stają się miejscem objawienia mocy Bożej. To istota teologii krzyża - wpisanie mistyki w logikę Wcielenia i Paschy: w słabości objawiła się moc Boża. Mistyka nie wyprowadza poza świat, ale wprowadza głębiej – przez cierpienie, pokorę i łaskę. Guardini podkreśla, że Jezus troszczył się o szczególnie potrzebujących, jak dodaje M. Dudkiewicz w jego kontekście: z „erupcji czystej Bożej miłości”²⁴.

Ostatecznie, w perspektywie Ricoeura, opowieść Pawła konstituuje jego tożsamość narracyjną, osadzoną w paradoksie: słabość – moc, niepoznawalność – objawienie, cielesność – duchowość. Mistyka funduje jego apostołat: „najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała

²² A. Warmbier, *Fenomenologia innego. Paul Ricœur i Emmanuel Lévinas wobec ontologii całości*, w: „Logos i Ethos” 2 (48) (2018), s. 116, <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos/article/download/2787/3116/0> (odczytano: 15.06.2025).

²³ K. Rahner, *Uwagi na temat „anonimowego chrześcijanina”*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, red. G. Bubel, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005, s. 147.

²⁴ M. Dudkiewicz, *Prawda, apologia, misja: pneumatyczna eklezjologia w pismach Romano Guardiniego*, <https://9lib.org/document/z1d3d7gp-prawda-apologia-misja-pneumatyczna-eklezjologia-pismach-romano-guardiniego.html> (odczytano: 03.03.2025).

we mnie moc Chrystusa” (2 Kor 12,9). Spotkanie z Bogiem staje się źródłem nowego życia – od „ja” osobistego ku „ja w Chrystusie”.

3.2. Bergsonowska intuicja a mistyka: *durée* jako uczestnictwo

Henri Bergson rozumie intuicję mistyczną jako władzę duchową odmienną od poznania racjonalnego, umożliwiającą wniknięcie w sam rdzeń rzeczywistości. W perspektywie poznania intuicyjnego rzeczywistość jawi się jako trwanie (*durée*) – ciągłość bycia i stawania się, prąd Życia o wewnętrznej dynamice wzrastania ku wyższym formom. Intelpekt ujmuje rzeczy od zewnątrz, intuicja zaś przenosi nas do wnętrza. Mistyk nie tylko poznaje Źródło Życia, ale współuczestniczy w jego ruchu, przekraczając własną skończoność, bo jak mówi G. Fedalto objaśniając Bergsona: „Bóg jest tu, a [dusza] trwa w Nim (...) jest to właśnie oświecenie”²⁵.

Bergson przesuwając punkt ciężkości mistyki z oczekiwania na objawienie zewnętrzne na rozpoznanie rzeczywistości od wewnątrz, unikając języka dogmatycznego, ale zachowując wrażliwość religijną. Mistyk przekracza statyczną moralność i religię instytucjonalną, otwierając się na dynamiczne źródło przemiany. Religia w tym sensie to ruch twórczy przeniknięty miłością jako siłą życia, której celem jest rozmnażanie dobra. Przykładem tej postawy Bergson czyni Jezusa z Nazaretu pisząc: „geniusz mistyczny (...) porwie za sobą ludzkość”²⁶.

Pojawia się jednak pytanie o ontologiczny status „Źródła Życia”. Bergson nie nazywa go Bogiem osobowym, lecz widzi w nim wewnętrzne źródło ruchu i świadomości – działające, lecz nieradykalnie transcendentne. To koncepcja naturalistyczna (choć nieredukcjonistyczna), w której doświadczenie mistyczne jest dowodem istnienia Boga²⁷.

W zestawieniu z doświadczeniem św. Pawła (Dz 9,1-19; Ga 1,11-17) widoczne są podobieństwa strukturalne: gwałtowność, totalna przemiana, radykalna zmiana misji. Różnica leży w przedmiocie – mistyk Bergsona zanurza się w trwanie, Paweł spotyka Osobę Jezusa Chrystusa. Fenomenologicznie oba ujęcia można zbliżyć, lecz ontologicznie dzieli je przepaść: Bóg

²⁵ G. Fedalto, *Chrześcijaństwo i znaki z zaświatów. Objawienia, wizje, świadectwa*, tłum. G. Bublel, Kraków: WAM 2005, s. 183.

²⁶ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Zakład Wydawniczy „Znak” 1993, s. 230-231.

²⁷ H. Bergson, *Intuicja i intelekt*, w: „Nauka – Zbadane.pl”, https://zbadane.pl/nauki-humanistyczne/filozofia/henri-bergson?utm_source=chatgpt.com (odczytano: 16.04.2025).

Pawła jest transcendentnym Bytem (*Esse subsistens*), który działa z miłości.

Świadomość Źródła u Bergsona przekracza jednostkową intuicję, nie jest jednak objawieniem nadprzyrodzonym ani czystym ewolucjonizmem. To naturalna forma uczestnictwa w duchowej rzeczywistości, która nosi cechy Osoby, ale nie jest Bogiem w sensie chrześcijańskim. Brak tu metafizyki bytu jako aktu istnienia, ale myśl Bergsona – wolna od systemów dogmatycznych – może inspirować teologię mistyczną jako filozoficzne ujęcie doświadczenia duchowego.

Zakończenie

Mistyka jako krystalizacja tożsamości teologicznej

Mistyczne doświadczenie św. Pawła to nie tylko głęboki przełom biograficzny, lecz fundamentalny akt ontologicznego przekształcenia osoby – od faryzeusza do apostoła Chrystusa. Wydarzenie pod Damaszkiem nie jest epizodem, choćby najbardziej spektakularnym, lecz momentem krystalizacji tożsamości teologicznej, w której dotychczasowe „ja” Szawła zostaje przekształcone w „ja w Chrystusie”. Doświadczenie to należy rozumieć jako eschatologiczną cezurę, wpisaną w dramat historii zbawienia, a nie jako transgresyjny przypadek duchowej apostazji wobec bezbożnego i beznadziejnego świata.

W tej perspektywie mistyka nie jest afirmacją własnej podmiotowości, ale całościowym spełnieniem egzystencji: mistyk staje się przestrzenią obecności Boga, a jego powołanie nabiera formatu chryścocentrycznego, wspólnotowego i misyjnego. Tożsamość apostołska nie rodzi się więc pierwszoplanowo z autorefleksji czy ascezy, lecz z interioryzacji objawienia – z daru obecności Syna udzielonego przez Ducha Świętego. Doświadczenie to prowadzi ku nowej ontologii osoby, konstytuowanej nie przez autonomiczne „ja”, lecz przez „ja” włączone w życie Chrystusa poprzez łaskę.

Implikacje epistemologiczne: od *veritas* do *relatio*

W mistycznym doświadczeniu św. Paweł dokonuje się epistemologiczny zwrot: z poznania konceptualnego ku poznaniu relacyjnemu i poniekąd afektywnemu. Istotą mistycznego poznania nie jest informacja, lecz relacja z Osobą – doświadczenie, które przekracza dyskursywność, ale ubogacając uzdalnia do egzystencjalnej odpowiedzi w wierze i miłości. W tej per-

spektywie kluczowym czynnikiem nie jest *veritas* w sensie logicznym, lecz *relatio* – rzeczywistość, którą poznaje się przez obecność, a nie przez opis.

To właśnie ów afektywny i relacyjny charakter poznania pozwala na przekroczenie dychotomii „wewnętrzne–zewnętrzne”. Mistyka Pawłowa nie przeciwstawia ducha ciału ani duszy – cielesności opisanej historią zbawienia. Przeciwnie, objawienie ma charakter zarazem wewnętrzny i transcendentny: jest ucieleśnione w historii, lecz zakorzenione w wieczności. Prawda, której doświadcza Paweł, nie jest ideą, lecz Osobą (Chrystusem), a poznanie nie jest prostą rejestracją percepcji wydarzeń, choćby najbardziej niezwykłych, ale ontologiczną i personalną transformacją podmiotu.

Świadectwo Pawła można tu odczytać jako model epistemiczny, w którym poznanie równa się osobowemu przemienieniu, a precyzja językowa świadomie przechodzi do symbolicznej otwartości. Mistyka Apostoła ma charakter proto-apofatyczny: niewyraźność doświadczenia nie zamyka go w sobie, lecz pokazuje, że zwykle możliwości poznawcze człowieka są wobec niego niewystarczające. Dlatego doświadczenie to prowadzi raczej do aktu adoracji niż do opisu.

Perspektywy badawcze: teologia znaku i hermeneutyka ciała

Kluczową rolę w referowanym wydarzeniu odgrywają znaki cielesne i zmysłowe: światło, głos, dotyk. Nie są one jedynie reprezentacjami, lecz sakramentami obecności i działania łaski. Znak w tej perspektywie nie przekazuje treści, lecz sprawia rzeczywistość, w którą wprowadza – otwiera drogę do nowego sposobu bycia i życia.

Tym samym kategoria mistyki znaku otwiera perspektywę nowego ujęcia w teologii, w którym znaki sakramentalne nie są konfesyjno-historycznie dyskutowanym dodatkiem do objawienia, lecz jego formą i nośnikiem. Ich znaczenie jest zakorzenione w egzystencjalnej transformacji – znak wnosi realność ontologiczną, nie jest tylko fraktalem komunikacyjnym.

Analogiczne zestawienie z koncepcją intuicji Bergsona – rozumianej jako bezpośrednie uchwycenie trwania – otwiera możliwość filozoficznego wpisania doświadczenia mistycznego w przestrzeń fenomenologii i hermeneutyki. Tego rodzaju intuicja jawi się jako obszar duchowego rezonansu, który, choć nie stanowi jeszcze mistyki chrześcijańskiej, wskazuje na jej możliwość. W duchu hermeneutyki Ricoeura można w tym widzieć komplementarność, w której mistyka jawi się jako miejsce spotkania teologii znaku, semiotyki cielesności i filozofii doświadczenia. Pytanie, czy taka

perspektywa zbliża badaczy mistyki do tajemnicy Transcendencji, pozostaje otwarte, choć zarazem posiada charakter egzystencjalnie zobowiązujący wobec autentyczności życia. W przekonaniu autora, hermeneutyka Ricoëura, wskazując na granice języka wobec doświadczenia mistycznego, zarazem intensyfikuje tęsknotę za Transcendencją. W perspektywie Pawłowej tęsknota ta znajduje swe spełnienie w miłości Chrystusa, która wymyka się opisowi, a domaga się adoracji, co sprawia, iż samo studium mistyki może stać się uczestnictwem w jej dynamice.

Mysticism – the Foundation of Identity. The Existential-Christological Structure of St. Paul’s Mystical Experiences

Abstract

The article attempts a reinterpretation of three New Testament pericopes (Acts 9:1-19; 2 Cor 12:1-10; Gal 1:11-17) as texts constitutive of the mystical experience of the Apostle Paul. This experience is read as a multi-dimensional theophany—an event grounded in grace and permeated by its action, manifesting itself in the beatifying presence of the Risen One, who, in the paschal gift, introduces the believer into the ineffable reality of the „third heaven”. This encounter reveals corporeality as the space of transformation — transformed, up to the borders of deification, determined on the one hand by the dynamics of Christological assimilation, and on the other – by existential purification. Rooted in the horizon of Revelation, this experience radically reconfigures human identity, transferring it from the order of creation to the salvific reality and thus establishing the ontological possibility of transformation within the very structure of existence. The analysis is based on the methodological triangulation of three paradigms: the phenomenology of religion (James, Frankl), depth psychology (Jung), and transcendental hermeneutics (Ricoeur, Rahner). In this perspective, Paul’s mystical experience reveals a paradoxical structure: just as happiness is not the effect of intentional striving but the fruit of an existence lived in accordance with the dignity of the person, so too the mystical vision is granted as a gift—beyond merit and beyond any predisposition.

Keywords: *mystical experience, epiphany of grace, Christological identity, transcendental hermeneutics.*

Bibliografia

Opracowania książkowe:

- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.
- Carmody D. L., Carmody J. T., *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2010.
- Fedalto G., *Chrześcijaństwo i znaki z zaświatów. Objawienia, wizje, świadectwa*, Kraków 2005.
- Frankl V. E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Kraków 2024.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001.
- James W., *Doświadczenie religijne*, Kraków 2024.
- Jung C. G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, Kraków 2020.
- Krupa-Adamczyk M., Szymański T. (red.), *Doświadczenie mistyczne w kulturze i nauce*, Wrocław 2024.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł Żydów i pogan. Łukaszkowy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997.
- Rahner K., „Uwagi na temat »anonimowego chrześcijanina«”, w: *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Artykuły:**
- Chmielewski M., „Doświadczenie mistyczne św. Pawła Apostoła jako źródło ewangelizacji”, *Soter* 31(59), 2009, s. 17–23.
- Chmielewski M., „Ekstaza naturalna a mistyczna”, *Egzorcysta* 2(18), 2014, s. 12.
- Falczyński Z., „Rozwój interpretacji chrystofanii paschalnych w teologii XX wieku”, *Roczniki Teologiczne* 41, nr 2, 1994, s. 69–81.
- Jagodziński M., „Komunijna mistyka eklezjalna według Johna D. Zizioula”, *Roczniki Teologiczne* 67, nr 7, 2020, s. 5–18.
- Januszewski Z., „Fenomen sapiencjalnego wymiaru mistyki chrześcijańskiej w myśli Brunona Barnharta. Sapiencjalne rozumienie rzeczywistości”, *Studia z filozofii człowieka. Filozofia Chrześcijańska* 20, 2023, s. 29–66.
- Korzec C., „Przeznaczony do ewangelii”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2, 2008, s. 71–87.
- Najda J., „Prorocki charakter powołania Pawła”, *Studia Teologiczne. Białyсток–Drohiczyn–Łomża* 26, 2008, s. 171–187.
- Misztal W., „Św. Paweł: zapomniane początki i wspólnotowy charak-

ter mistyki chrześcijańskiej?”, *Polonia Sacra* XV(XXXIII), nr 29(73), 2011, s. 233–248.

Rafiński G., „Św. Paweł – mistyk i apostoł. Ujęcie metodologiczne”, *Studia Gdańskie* 24, 2009, s. 13–48.

Rafiński G., „Życie mistyczne według św. Pawła”, *Studia Gdańskie* 21, 2007, s. 205–245.

Źródła internetowe:

Bergson H., „Intuicja i intelekt”, *Nauka – Zbadane.pl*, dostęp: 16.04.2025, <https://zbadane.pl/nauki-humanistyczne/filozofia/henri-bergson>.

Dudek Z. W., „12 zasad psychologii Junga”, *Eneteia*, dostęp: 18.09.2025, <https://psychologia.edu.pl/czytelnia/50-artykuly/928-dwanascie-zasad-psychologii-junga.html>.

Warmbier A., „Fenomenologia innego. Paul Ricœur i Emmanuel Lévinas wobec ontologii całości”, *Logos i Ethos* 2(48), 2018, s. 113–128, odsłona: 15.06.2025, <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos/article/download/2787/3116/0>.

Zbigniew Krajewski (ur. 1963 r.) – absolwent ATK w Warszawie. Magister historii filozofii. Pracę dyplomową pt. „O jedności intelektu wg. św. Tomasza z Akwinu” przygotował w ATK pod kierunkiem prof. M. Gogacza. Publikował w *Ateneum Kapłańskim*, *Głosie Katolickim*, *Idziemy*, *Forum Akademickim*, *Wychowawcy*.

