

ROCZNIK TOMISTYCZNY
6 (2017)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
6 (2017)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHE JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY

6 (2017)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzusi (sekretarz / secretary), Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelný / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień, Karolina Ćwik, Paul J. Cornish, Tomasz Pawlikowski, Marie-Dominique Goutierre, Piotr Mazur, Grzegorz Hołub, Andrzej Jonkisz, Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Elżbieta Pachciarek (j. polski), Bernice McManus-Falkowska, Magdalena Płotka (j. angielski), Christel Martin, (j. francuski), Michał Zembrzusi (greka, łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2017

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2 05-806 Komorów POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin

ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93,

tel. 0 501 102 977

www.vb.com.pl e-mail: księgarnia@vb.com.pl

WYDAWNICTWO
von borowiecky

Spis treści

Od Redakcji.....	11
Corrigenda et addenda.....	12
Artur Andrzejuk	
Istnienie pierwszym aktem bytu	13

Rozprawy i artykuły

Richard Kalka	
Structure metaphysique de la relation chez Thomas d'Aquin.....	29
Karolina Ćwik	
Wpływ wcielenia Słowa na rozumienie wszechmocy Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	47
Izabella Andrzejuk	
Kontemplacja i poznanie <i>per raptum</i> . Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego	59
Michał Zembrzowski	
Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu	77
Artur Andrzejuk	
Struktura bytu w <i>Summa contra Gentiles</i> Tomasza z Akwinu.....	99
Ewa A. Pichola	
Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu.....	121
Izabella Andrzejuk	
Tomaszowe rozumienie przyjaźni jako <i>amicitia</i> i <i>caritas</i> . Człowiek w relacjach z Bogiem i z drugim człowiekiem.....	133
Marcin Karas	
Z dziejów arystotelizmu chrześcijańskiego w Polsce. Porównanie kosmologii św. Tomasza z Akwinu i ks. Benedykta Chmielowskiego.....	153
Tomasz Pawlikowski	
Mistyk i działacz religijny w ujęciu ks. Aleksandra Ułowicza.....	167
Jan Pociąg	
Relacja materii i ruchu w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego i Alberta Mitterera	189
Kingsley Ch. Ekeocha	
The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics	207

Sprawozdania i recenzje

Jakub Kořka

Sprawozdanie z Sympozjum ku czci řw. Tomasza z Akwinu w 743 rocznicę jego řmierci
pt. „Tomasz z Akwinu: wczoraj - dziś - jutro”.....233

Michał Zembrzusi

Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Tomizm konsekwentny” ku czci Profesora
Mieczysława Gogacza w dziewięćdziesięciolecie jego urodzin239

Izabella Andrzejuk

Recenzja: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne
zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, stron 216243

Artur Andrzejuk

Filozoficzna etyka z *Summy teologii* (jeszcze raz) po polsku [Recenzja przekładów
W. Galewicz]249

Artur Andrzejuk

Recenzja: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki
osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, stron 520.....261

Artur Andrzejuk

Recenzja: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia
Akademicka, Kraków 2015, stron 366.....267

Artur Andrzejuk

Recenzja: Ryszard Polak, *Człowiek i moralność w myřli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne
podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”,
Warszawa-Radzymin 2017, stron 566.....275

Artur Andrzejuk

Recenzja: Paweł M. řwiecki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*,
Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, stron 216.....279

Artur Andrzejuk

Tomizm biblijny [Recenzja dwóch przekładów komentarzy do *Corpus Paulinum*].....283

Jacek Grzybowski

Analityka i tomizm. Czy możliwości mogą mieć akty? Wokół książki Michała Głowi
Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego (Oficina Wydawnicza ATUT,
Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2016, stron 380).....293

Tomasz Pawlikowski

Recenzja: *Logika Marcina řmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*,
opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum
w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316.....299

Michał Zembrzusi

Recenzja: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu
w metafizyce řw. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warszawa 2015, stron 136.....303

Michał Zembrzusi

Recenzja: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego
i racjonalność*, Wydawnictwo Liber Libri, Warszawa 2014, stron 195.....311

Michał Zembrzusi

Recenzja: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas.
Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608.....315

Natalia Herold

Recenzja: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 328..... 321

Polemiki i dyskusje

Mateusz Penczek

Kilka uwag polemicznych w odpowiedzi na recenzję mojej książki *Wola i intelekt*
w filozofii Tomasza z Akwinu..... 331

Nota o autorach.....345

Table of Contents

Editorial	11
Corrigenda et addenda.....	12
Artur Andrzejuk	
Existence as the first act of being	13

Dissertations and articles

Richard Kalka	
The metaphysical structure of relation by Thomas Aquinas	29
Karolina Ćwik	
Influence of Incarnation of the Word of God on understanding God's omnipotence according to St. Thomas Aquinas.....	47
Izabella Andrzejuk	
Contemplation and cognition <i>per raptum</i> . Thomas's sources of understanding the essence of the mystical experience	59
Michał Zembrzuski	
Aquinas's impediment argument for the immateriality of the intellect.....	77
Artur Andrzejuk	
Structure of being in <i>Summa contra Gentiles</i> by Thomas Aquinas	99
Ewa A. Pichola	
Dietrich von Hildebrand's Phenomenological Realism in Discussion with St. Thomas Aquinas' Metaphysics	121
Izabella Andrzejuk	
The Thomas Aquinas' Understanding of Friendship as <i>amicitia</i> and <i>caritas</i> . The Man's Relations with God and with other Man.....	133
Marcin Karas	
From the History of Christian Aristotelianism in Poland. Comparisons of Cosmology St. Thomas Aquinas' and Fr. Benedict Chmielowski.....	153
Tomasz Pawlikowski	
Mystic and religious activist in the view of Aleksander Usowicz CM	167
Jan Pociąg	
Albert Mitterer's and Tadeusz Wojciechowski's Concepts of the Interdependence of Matter and Motion	189
Kingsley Ch. Ekeocha	
The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics	207

Reports and Reviews

Jakub Kořka

The Report of the Symposium in Honor of St. Thomas Aquinas, 743th Anniversary of his Death. 'Thomas Aquinas: Yesterday – Today – Tomorrow' 233

Michał Zembrzusk

The Report of the Symposium „Consequential Thomism” Dedicated to Professor Mieczysław Gogacz in the Ninety Years of His Birth 239

Izabella Andrzejuk

Review: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Cracow 2016, pp. 216..... 243

Artur Andrzejuk

Philosophical Ethics in *Summa theologiae* (Once Again) in Polish. [Review of W. Galewicz Translations] 249

Artur Andrzejuk

Review: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jednořci bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, pp 520..... 261

Artur Andrzejuk

Review: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie řwiatowej*, Księgarnia Akademicka, Cracow 2015, pp. 366..... 267

Artur Andrzejuk

Review: Ryszard Polak, *Człowiek i moralnořć w myřli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”, Warsaw-Radzymin 2017, p. 566..... 275

..Artur Andrzejuk

Review: Paweł M. řwięcki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, pp. 216..... 279

Artur Andrzejuk

Biblical Thomism. [Review of Commentary in *Corpus Paulinum* Translations] 283

Jacek Grzybowski

Analytic and Thomism. Can potentials have acts? Around Michał Głowała Book *Możnořci i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego* (Oficina Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Ořwiatowe, Breslau 2016, pp. 380)..... 293

Tomasz Pawlikowski

Review: *Logika Marcina řmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 316..... 299

Michał Zembrzusk

Review: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce řw. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warsaw 2015, p. 136. 303

Michał Zembrzusk

Review: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalnořć*, Wydawnictwo Liber Libri, Warsaw 2014, pp 195..... 311

Michał Zembrzusk

Review: Piotr Roszak, Jřrgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608..... 315

Natalia Herold

Review: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 328..... 321

Controversy and Discussions

Mateusz Penczek

Some Polemical Remarks in Response to the Review of My Book *Wola i intelekt*
w filozofii Tomasza z Akwinu..... 331

Note about authors..... 345

Mistyk i działacz religijny w ujęciu ks. Aleksandra Usowicza

Słowa kluczowe: mistycyzm, aktywność, życie religijne, filozoficzna psychologia, tomizm, Aleksander Usowicz CM

I. Wstęp

Życie i działalność naukowa ks. Aleksandra Usowicza (1912–2002) jest świadectwem sytuacji rzetelnego badacza w czasach, które w środowisku akademickim nie sprzyjały głoszeniu poglądów niezależnych od narzuconej przez władze państwowe ideologii marksistowskiej. Na uczelniach państwowych było to w pewnych przypadkach zupełnie niemożliwe. W latach 50-tych XX wieku dokonano wymiany kadrowej na wydziałach filozoficznych państwowych uniwersytetów, zastępując wielu dawnych profesorów młodymi marksistami, szybko uzyskującymi stopnie naukowe. Nawet na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zwolniono czterech profesorów

i aresztowano rektora. Doszło także do likwidacji wydziałów teologicznych na Uniwersytetach Warszawskim i Jagiellońskim, a na bazie pracującej tam kadry naukowo-dydaktycznej utworzono w 1954 roku Akademię Teologii Katolickiej i Chrześcijańską Akademię Teologiczną.

Dodatkowym aspektem życia naukowego ks. Usowicza jest dość długo dokonujący się przełom wzorca uprawiania filozofii i teologii na uczelniach katolickich. Znaczne zmiany dały się zauważyć po Soborze Watykańskim II, ale wydaje się, że już wcześniej były one rozważane i w ograniczonej postaci realizowane. Nastąpiło w końcu coś, cze-

Dr hab. Tomasz Pawlikowski, prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi.

go swoistym znakiem jest artykuł ks. Józefa Tischnera *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* (1970 r.). Jego autor wyrósł w dodatku z tego samego środowiska krakowskiego, w którym działał ks. Usowicz. Wydaje się, że to właśnie Tischner w niedługim czasie stał się filozofem najbardziej kojarzonym z tym środowiskiem, przynajmniej przez inteligencję katolicką.

Początkowo kariera ks. Usowicza zapowiadała się obiecująco. Był głównym kontynuatorem programu badawczego słynnego mediewisty ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947), jego uczniem i następcą na Katedrze Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UJ w latach 1947–1954. Po likwidacji Wydziału rozwiązano też umowę z ks. Usowiczem, który jednak nie przyjął dwukrotnej, najpierw w 1954 i później w 1957 roku, oferty zatrudnienia na nowo utworzonej ATK w Warszawie, dając tym wyraźny znak osobistego oporu wobec narzuconych zmian. Uważał bowiem, że należy zabiegać o kontynuację działalności wydziału związanego z historyczną genezą uniwersytetu w Krakowie. Po 1954 roku pracował naukowo i dydaktycznie w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie, a także w licznych tamtejszych seminariach duchownych. Później pracował na Papieskim Wydziale Teologicznym, przekształconym przez Jana Pawła II

w Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie. W 1986 roku został mianowany jej profesorem zwyczajnym¹.

W pełni miarodajna ocena jego dorobku jest trudna z uwagi na stosunkowo małą liczbę rozpraw i artykułów naukowych, które opublikował. Znamienna jest jednak wypowiedź Jana Pawła II z przysłanego po śmierci ks. A. Usowicza telegramu: „Miłował mądrość i szukał jej wpięrow u Boga, przez modlitwę i kapłańską posługę, a potem u ludzi przez studium historii myśli filozoficznej od czasów starożytnych aż do współczesności. I mądrość dała mu się poznać na tyle, że mógł przekazywać ją innym słowem i życiem. Sam mogłem z niej po wielokroć korzystać. [...] Był znakomitym naukowcem i pedagogiem, cenionym nie tylko w środowisku krakowskim, ale także w całej Polsce i na świecie”².

Interesował się głównie psychologią, w tym psychologią religii. Prace z zakresu tej ostatniej stanowią rzadkość w polskiej myśli tomistycznej okresu powojennego. Nasz myśliciel ukazywał stan badań w wydaniu najwybitniejszych przedstawicieli psychologii religii na Zachodzie i dyskutował z nimi, choć niestety w dość krótkich ujęciach. Warto też wspomnieć o zainicjowaniu przezeń na terenie Polski badań z pokrewnej dziedziny, a mianowicie z filozofii religii. W artykule *Współczesna filozofia re-*

¹ M. Markowski, *Aleksander Usowicz – sylwetka uczonego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) z. 4, s. 5-9; M. Markowski, *Aleksander Usowicz, wielki uczone i dobry nauczyciel przełomowych czasów (14.06.1912–8.06.2002)*, „Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie – Informator” 22 (2002/2003), s. 44-45, 47-48; T. Pawlikowski, *Usowicz Aleksander*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 613-614.

² Telegram opublikowany, w: „Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie – Informator” 22 (2002/2003), s. 7-8.

ligii (1958 r.) sformułował interesujący program badawczy, w którym – zgodnie z utrzymywanym jeszcze w tym okresie w polskim środowisku katolickim trendem – postulował oparcie tej nowej ówczesnie dyscypliny na metafizyce tomistycznej, ale przy zastosowaniu w niej metody indukcyjnej przy zbieraniu danych empirycznych i metody fenomenologicznej na wstępnym etapie opisu zjawiska religii³. W praktyce realizował ten program we wcześniejszych, interdyscyplinarnych *de facto*, psychologiczno-filozoficznych analizach życia religijnego człowieka. W takim kontekście pojawia się u niego problematyka mistycyzmu i działalności religijnej, czy raczej charakterystyka dwóch typów religijnych: mistyka i działacza religijnego.

Przedstawiając ją opieram się generalnie na treściach *Psychologii religii w zarysie*, wydanej w 1951 roku i będącej rozszerzoną wersją *Psychologii religii* z 1949 roku⁴. Zawartość tego dzieła została czę-

ściowo wykorzystana w wielu artykułach ks. Usowicza, ukazujących się w czasopismach katolickich na przełomie lat 40-tych i 50-tych XX wieku. Doczekały się one zbiorczego wydania w tomie XXI *Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*⁵. Największe znaczenie z nich ma tekst zatytułowany *Człowiek religijny*, w którym pojawiają się w III i IV punkcie treści z *Psychologii religii w zarysie*, dotyczące psychologiczno-filozoficznej charakterystyki mistyka i działacza religijnego⁶. Natomiast brakuje dwóch innych zagadnień występujących w rozdziale 1, części drugiej *Psychologii religii w zarysie*, zatytułowanym *Mystyk i działacz religijny*, a mianowicie kwestii ekstazy i wizji oraz stygmatów⁷. Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że we wspomnianym artykule pojawiają się pewne niewielkie dopowiedzenia, które poszerzają rozumienie problematyki.

³ *Współczesna filozofia religii*, „Znak” 50-51 (1958), s. 911-919.

⁴ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, Kraków 1951, 128 stron. Na ostatniej, numerowanej stronie 128 dostępnego mi egzemplarza, pod spisem treści widnieje nota „Odbito / wyd. II poprawione / staraniem słuchaczy Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy pod kierunkiem Ludwika Stefaniaka i Edmunda Matysiaka”. Wcześniejsza *Psychologia religii*, Kraków 1949, liczyła 75 stron. Obie publikacje są powielonym maszynopisem. Ten sposób wydawania dzieł autorów z uczelni katolickich w czasach PRL nie stanowił wyjątku.

⁵ Tom ten zawiera dzieło: Aleksander Usowicz, *Zbieracze złotych kłosów*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2012. Tom ten stanowi bardzo wartościową publikację, gdyż poświęcony jest zapomnianemu w szerokim środowisku filozofów wybitnemu krakowskiemu tomiście i mieści zbiór jego prac publikowanych w oficjalnym obiegu. Oprócz tego znajdujemy w nim najbardziej kompletną ze znanych mi bibliografię prac ks. A. Usowicza.

⁶ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, „Roczniki Filozoficzne”, 2-3 (1949–1950), s. 125-145. Tekst ten został zawarty w tomie XXI *Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, zatytułowanym Aleksander Usowicz, *Zbieracze złotych kłosów*, s. 165-179. Od strony edycji artykuł uległ w tym tomie pewnej korekcie, wynikającej zapewne z dostosowania do całości dzieła. Zmianę strony graficznej, połączoną z pewnymi innowacjami w podziale tekstu, można uznać za mniej lub bardziej uzasadnioną. Podobnie jak uwspółcześnienie pisowni. Natomiast dyskusyjne wydaje się niezachowanie osobnych przypisów dla poszczególnych artykułów. Szczęśliwie dla czytelnika treści poszczególnych przypisów zachowały zgodność z oryginałem.

⁷ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 93-103.

Rozważania przedstawione przez ks. Ułowicza są bardzo interesujące, jakkolwiek niezupełnie oryginalne. W zasadzie omawia on poglądy innych autorów, w szczególności zaś korzysta z ustaleń Friedricha Heilera (1892–1967), Richarda Müllera-Freienfelsa (1882–1949) czy Ericha Przywary (1889–1972), chociaż nie pozostaje wobec nich bezkrytyczny. Dobór prezentowanych treści i ukierunkowanie toku wywodu wskazują, że nie jest zwyczajne dla wielu podręczników informowanie o aktualnym stanie badań w jakiejś dziedzinie, ale ma on służyć naświetleniu istotnych dla podjętej problematyki elementów. Są to niewątpliwie kwestie ważne nie tylko dla stanu jej

rozpoznania w polskiej psychologii religii przełomu lat 40-tych i 50-tych XX stulecia. Stanowią bowiem pewne wytyczne na przyszłość dla tej dyscypliny wiedzy. Wskazują na niektóre tropy, które, nawet niepodjęte od razu, są wskazówką uniwersalną, a więc adresowaną także do przyszłych badaczy. Zebrane tezy, nawet jeśli rozpatrywane z osobna wzbudzą kontrowersje, to w całości ujęcia A. Ułowicza jawią się jako interesujące poznawczo. W umiejętnym doborze przedstawianych treści i krótkich uwagach krytycznych, formułowanych z punktu widzenia tomizmu, ujawnia się chyba najbardziej indywidualność i wybitność naszego filozofa.

2. Typy i postawy w życiu religijnym

Problematyka mistyki pojawia się w części czwartej *Psychologii religii w zarysie*, przede wszystkim w rozdziale 1, opisującym typ mistyczny, kontemplacyjny i typ prorocki, charakterystyczny dla działacza religijnego. W mniejszym

stopniu problematyka ta pojawia się w rozdziale 2, omawiającym rolę uczuć, myśli i woli w życiu religijnym, i w rozdziale 3, mówiącym o ascezie. Oprócz tego stanowi ona podstawowy temat artykułu *Człowiek religijny*⁸.

2.1. Mistyk i prorok czy kontemplacja a działanie

2.1.1. Typologia Friedricha Heilera

Opierając się na typologii Heilera, ks. Ułowicz wyodrębnia dwa typy przeżyć religijnych: mistyczny i prorocki. Jak zauważymy jednak, konsekwentnie prowadzi czytelnika do tezy, że tak napraw-

dę te dwa typy sprowadzają się nie tyle do różnych typów ludzkich, ile do postaw, które mogą charakteryzować jednego i tego samego człowieka. Pierwszą jest kontemplacja, drugą działanie⁹.

⁸ A. Ułowicz, *Człowiek religijny*, s. 125–145.

⁹ Są to dwa rodzaje postawy religijnej, o jakiej pisał m. in. św. Tomasz z Akwinu w wielu miejscach swych dzieł. Dla przykładu możemy wskazać na *Summa Theologiae*, II-II, q. 179, gdzie następuje właśnie odróżnienie tych dwóch odmian postawy religijnej.

Omawiając jednak rzeczy zgodnie ze współczesnym poglądem, nasz myśliciel wskazuje, że według F. Heilera cechą mistyka jest oderwanie się od świata zewnętrznego i od własnego ja. Mistyk uważa się za kogoś obcego w świecie. Nawet własne ciało uważa za więzienie dla duszy, podobnie jak Platon czy orficy. Poprzez przekroczenie własnych przeżyć związanych z relacjami do rzeczy zewnętrznych i do siebie samego, mistyk dąży do tego, aby zatopić się ostatecznie w Bogu na etapie pozytywnym zjednoczenia się ekstatycznego z Nim. Aby to osiągnąć, najpierw odsuwa własne uczucia, tendencje woli, zakłócające jego główne ukierunkowanie wyobrażenia i myśli. Jest to etap negatywny – oczyszczenie (*katharsis*), jak wskazywał Platon, lub uproszczenie (*simplificatio*), jak nazywali go niektórzy mistycy chrześcijańscy, czy „wyzwolenie się od bytu”, według Mistra Eckharta.

Dalszym ciągiem tego procesu jest etap pozytywny, który polega na skupieniu się i skierowaniu duszy ku Bogu. Jak podkreślał ks. Usowicz, we wszystkich okresach mistycy wiązali ten etap zwrócenia się duszy ku Bogu ze zrodzeniem się miłości. Nie jest ona jeszcze końcowym punktem, który mistyk może osiągnąć w relacji do Boga jako Najwyższego Dobra. Pełne zjednoczenie z Nim dusza ludzka osiąga w stanie ekstazy, który bywa określany jako ubóstwienie, zlanie lub spokrewnienie się duszy z Bogiem. Nasz filozof pisze też o posiadaniu Go. Zaznacza wszelako, że nie chodzi tu o utożsamienie się dwóch bytów,

czyli o unię substancjalną, ale coś w rodzaju poślubienia (*unio sponsalis*)¹⁰.

Zgodnie z typologią Heilera cechy działacza religijnego-proroka są przeciwne cechom charakteryzującym mistyka. Prorok jest zaangażowany w świat, który traktuje jako dany człowiekowi przez Boga i jako narzędzie prowadzące człowieka ku Bogu. O ile mistyk wycisza uczucia i akty woli, o tyle prorok-działacz je wzmacnia, by służyły urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na tym świecie. Przykładem takiej postawy jest św. Paweł. Natomiast mistyk wycofuje się ze świata. Wykazuje postawę bierności, rezygnacji. Skupia całą uwagę na Bogu¹¹. Jak się jednak okaże, nasz filozof nie do końca zgadzał się z powyższymi tezami, traktując stanowisko Heilera jako punkt wyjścia dalszych doprecyzowań.

Przedstawiając oba typy, A. Usowicz wymienił jeszcze: a) nadzwyczajne zjawiska (wizje, lewitacje), które towarzyszą przeżyciom mistycznym, a których brak lub są rzadkie w działalności prorockiej; b) refleksyjność mistyków, przeciwstawna spontaniczności typu prorockiego; c) metodyczność i systematyczność, obecna u mistyków, a nie występująca w aktywności prorockiej, stanowiąca jakby skutek postawy refleksyjnej, skłonnej do podejmowania rozważań filozoficznych lub analiz o charakterze psychologicznym; d) wreszcie tzw. „niewieści” element, w szczególności przejawiający się w żywości i różnicowaniu uczuć, a także w pewnego rodzaju bierności, który jest obecny w typie mistycznym i odróżnia go od „męskiego” typu pro-

¹⁰ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 89-90; tenże, *Człowiek religijny*, s. 132-133.

¹¹ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, dz. cyt., s. 90; tenże, *Człowiek religijny*, s. 133-134.

rockiego, w którym dominuje zdecydowanie i nieugiętość wobec trudności napotykanym w realizacji celu¹².

W kwestii interpretowania rzeczywistości stworzonej i niestworzonej różnica między obu typami ma zdaniem Heilera podobny charakter. Mistycy postrzegają Boga jako niezróżnicowaną jedność, podczas gdy prorocy widzą w Nim całe bogactwo atrybutów. Mistycy odbierają objawienie jako dane im oso-

biście przez Boga, prorocy jako powszechny fakt historyczny. Pierwsi są indywidualistami, drudzy społecznikami.

Wreszcie typ mistyczny jest obojętny lub wrogi wobec przyrody i kultury, nie angażuje się w życie społeczne, typ prorocki przeciwnie, ceni przyrodę i kulturę, a umiłowanie prawd religijnych łączy z pracą na polu ekonomii, nauki lub sztuki¹³.

2. I. 2. Krytyka niektórych tez F. Heilera

W przeciwieństwie do autora, z którego dorobku korzystał, ks. Usowicz zatopiony był w tradycji wielkiej myśli średniowiecza. Nie tylko zatem przytaczał poglądy Heilera, ale również odniósł się do nich krytycznie. Wskazał, że przytoczona interpretacja obu typów religijności nie jest słuszna. Jego zdaniem w poglądach Heilera znać niechęć do typu mistycznego, wynikającą niewątpliwie z tradycji protestanckiej, co jest przypuszczalnym powodem przypisywania mu negatywnych cech.

Określając oba typy odpowiednio jako kontemplacyjny i aktywny, ks. Usowicz zwracał uwagę na dostrzegalne powiązanie aktywności zewnętrznej z kontemplacją. Natomiast wiązanie postawy aktywnej z typem prorockim a postawy kontemplacyjnej z typem mistycznym uznał za błędne. Jego zdaniem postawy te wynikają z nastawienia, które psychologia indywidualna określa odpowiednio mianem ekstrawertyzmu lub intro-

wertyzmu. Pierwsi wychodzą ku światu, drudzy skupiają się na własnym wnętrzu.

Nasz filozof podkreślał nadto, że typ prorocki przejawia wysoki stopień religijności. Nie można go postrzegać jedynie w perspektywie działacza społecznego. Przejawia on cechy, które Heiler uważa za właściwe typowi mistycznemu. Każdy prorok znany z historii miał momenty kontemplacji i to one stanowiły źródło i główny bodziec jego działalności, czego nie dostrzegał niemiecki myśliciel, łączący z mistycyzmem cechy zasadniczo negatywne, a z aktywizmem pozytywne. Tymczasem, według ks. Usowicza, mistyka to nic innego, jak wyższy stopień łączności duszy ludzkiej z Bogiem.

Przeciwstawiał się również ocenie sugerującej jakoby mistyk nie uznawał w pełni autorytetu objawienia obiektywnego, stawiając się ponad nim. Wskazywał za Bergsonem, że tacy autentyczni mistycy, jak św. Teresa z Avili czy św. Jan od Krzyża, na tajemnicach wiary ka-

¹² A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 90-91; tenże, *Człowiek religijny*, s. 134-135.

¹³ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 91-92; tenże, *Człowiek religijny*, s. 135-136.

tolickiej fundowali swoje życie religijne. Polski filozof uważa, że jest to cecha charakterystyczna wielkich mistyków chrześcijańskich a ten, kto chce w nich upatrywać jednostki „chodzące swoimi drogami”, nie rozumie dostatecznie ich relacji do Boga.

Zdecydowanie przeciwstawiał się tezie Heilera, że mistyk jest typem aspołecznym. Wskazywał na historyczne przykłady zaangażowania się mistyków w życie społeczne. Zatapiający się w kontemplacji św. Bernard z Clairvaux był największym działaczem i reformatorem swych czasów, a przywołani wyżej św. Teresa z Avili i św. Jan od Krzyża wykazali się umiejętnościami praktycznymi, odnawiając zakony karmelitańskie.

Ksiądz Usowicz przeciwstawiał się także opinii, jakoby mistyk był obojętny lub wrogi wobec przyrody i kultury. Historia potwierdza, jego zdaniem, istnienie wielu mistyków miłujących naturę i wytwory kulturowe. Przypomina postać św. Franciszka z Asyżu. Zwraca uwagę na istnienie w dziejach wielu mistyków, którzy byli poetami lub uczonymi, oraz że mistycyzm bywał impulsem do rozwoju malarstwa lub architektury.

Przykłady te, jak i wcześniejsze, a także wskazania na pewne prawidłowości spotykane w historii, zaprzeczają generalnie negatywnej ocenie typu mistycznego, dokonanej przez Heilera. Poczynione uwagi na temat obu typów, czyli mistyka i proroka, ukazują ich charakterystykę w zupełnie nowym świetle, wplatania najnowszych w latach 40-tych ustaleń z zakresu psychologii religii do tradycji klasycznej filozofii, przy uwzględnieniu wielowiekowego dorobku teologii katolickiej. Ukazują nie tylko błędność negatywnego obrazu mistyka, ale także błędność przypisania tylko jednego typu cech do jednej i tej samej osoby. W tym kontekście bardzo użyteczne staje się przywołanie tradycyjnego wyróżnienia postawy aktywnej i kontemplacyjnej jako przenikających życie człowieka religijnego i choć nie sprowadzalnych do siebie, to nie wykluczających się. Co więcej, kontemplacja, wiązana z mistycyzmem, staje się nierzadko źródłem aktywności, przez co mistyk ujawnia aktywność łączoną z typem prorockim¹⁴.

3. Stany ekstatyczne i stygmaty u mistyków

W *Psychologii religii w zarysie* dość szczegółowo omówił ks. Usowicz zjawisko zwane ekstazą mistyczną. Wyróżnił jej formę ewoluującą oraz nagłą, niepełną i zupełną. Pierwsza ma przebieg spokojnego „odpływu ku Bogu”, natomiast druga przybiera formę niespodzianie

ogarniającego mistyka zachwyty, wyprzedzającego wszelką myśl i przygotowanie.

W obu tych postaciach może wystąpić niepełna lub zupełna ekstaza. W pierwszym przypadku mistyk zachowuje do pewnego stopnia kontrolę nad

¹⁴ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 92-93; tenże, *Człowiek religijny*, s. 136-138.

sposprzeżeniami, wyborami i może podejmować zamierzone działania. Na przykład św. Katarzyna ze Sieny dyktowała w zachwycie traktaty, a św. Jan od Krzyża głosił kazania. W drugim przypadku, gdy ekstaza ma postać zupełną, mistyk zrywa związki ze światem zewnętrznym. Jego zmysły zewnętrzne (dotyk, smak, węch, słuch, wzrok) stają się nieczułe i nie dostrzega on otaczających go rzeczy materialnych. Nieczułości narządów towarzyszą przejawy „obumierania” somatycznego, w którym doznający ekstazy nie porusza się, a krąże nie krwi i oddech spowalniają.

Wyróżnia się trzy etapy towarzyszących temu stanów psychicznych. Najpierw pojawiają się wizje wyobrażeń, które stopniowo ustępują wraz z zawieszeniem funkcji zmysłów wewnętrznych. Następnie w miejsce wyobrażeń pojawiają się wizje czysto intelektualne. Na ostatnim etapie i one znikają, ustępując miejsca kontemplacji przymiotów natury Bożej.

Jak zaznacza ks. Urowicz, „budzenie się ze snu mistycznego”, obojętnie czy przychodzi nagle, czy dokonuje się powoli, jest fizycznie bolesne i przykre. Odzyskanie władzy nad ciałem sprawia trudność. Również sama kontemplacja ma charakter bolesny w tym sensie, że Bóg na chwilę tylko ujawnia się w duszy, która nie może dłużej cieszyć się Jego obecnością. Stąd ekstaza jest połącze-

niem chwili szczęśliwości z następującym po niej cierpieniem duchowym.

Stan ekstatyczny na etapie kontemplacji trudno poddaje się opisowi nawet przez samych mistyków. W formułowanych przez nich przekazach zaznacza się brak adekwatnych słów i pojęć. Mówią oni niekiedy, że dochodzi w nim do oślepienia nadmiarem światła, sprowadzającym ciemność. Zarazem pojawiają się w ich wypowiedziach świadectwa poznania prawd, których nie sposób poznać w równej mierze w zwykłym trybie przyswajania sobie wiedzy teologicznej. Święty Ignacy Loyola twierdził na przykład, że podczas godziny kontemplacji w Manrezie nauczył się więcej o rzeczach niebieskich, niż zdołałby się nauczyć z wykładów wszystkich uczonych.

Opisy tego typu przeżyć wskazują, że w ekstazie mistycznej dusza ludzka zaczyna funkcjonować tylko w zakresie czysto duchowym, a Bóg dokonuje w niej iluminacji wewnętrznej¹⁵. Tłumaczyłoby to niepełną recepcję treści poznawczych. Człowiek bowiem normalnie przyswaja sobie wiadomości w trybie współpracy intelektu ze zmysłami, a w przypadku ekstazy mistycznej, jak się przypuszcza, zmysłowe ujęcie rzeczywistości jest wyłączone. Formowanie się intelektu w aspekcie poznawczym przebiega pod bezpośrednim wpływem Boga¹⁶.

¹⁵ A. Urowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 93-95.

¹⁶ Nie sposób pisać w tym miejscu traktatu prezentującego tomistyczną naukę o poznaniu uzyskiwanym przez duszę pozbawioną współdziałania z władzami, którym przyporządkowane są narządy cielesne. Dopiero to otworzyłoby możliwość do wprowadzenia pewnych hipotez na temat funkcjonowania duszy bez naturalnego dłań związku z ciałem. Dają one pogląd na problem, którego analiza odsłania trudno zauważalną duchową część bytu ludzkiego. Nie chodzi tu o posiadaną świadomość i jej treści, ale o duchowość w sensie realnej warstwy bytowej, o pewną rzecz niecielesną. Bez jej zbadania – a po temu daje sposobność także rozważenie tego, co dzieje się w przeżyciach mistycznych

W osobnym punkcie omawia ks. Usowicz naturę wizji pojawiających się w ramach przeżyć mistycznych. Wyróżnia trzy ich odmiany: a) te, które mają charakter zewnętrzny, czyli zmysłowy; b) te, które mają charakter wewnętrzny, czyli wyobrażeniowy (imaginacyjny), a zatem zmysłowy wewnętrzny i c) te, które mają postać wewnętrzną, ale nie zmysłową, tylko intelektualną. Pierwszego typu wizje dokonują się za pomocą zmysłów zewnętrznych, chociaż ich przedmiotem są rzeczy niezwykłe, takie jak np. krzaski gorejące, ukazujące się Mojżeszowi, czy słowa, które usłyszał Szaweł podczas podróży do Damaszku i które stały się powodem jego nawrócenia. Drugiego typu wizje, o charakterze wyobrażeń, dokonują się albo na jawie, jak wizja św. Piotra o powołaniu pogan, albo we śnie, jak u Józefa Egipskiego. Trzeci typ to wizje intelektualne. Są jakby waniem w umysł ludzki pewnej wiedzy przez Boga. Dają one bowiem, według opisu św. Teresy, jasne zrozumienie tajemnic wiary i przekształcają duszę ludzką. Krakowski myśliciel zauważa, że właśnie ten typ wizji wydaje się najbardziej typowy dla natchnień prorockich.

Odróżnia on opisane wizje o charakterze charyzmatycznym, którym przyznaje pochodzenie autentycznie nadprzyrodzone, od wizji patologicznych, na przykład halucynacji, iluzji, urojeń czy natrętnych idei. Wyodrębnia ponadto dwie odmiany zdrowych, lecz nie zawsze prawdziwych lub pożytecznych wizji, mających jednak podłoże czysto naturalne. Pierwsze z nich mają charak-

ter indywidualny, drugie społeczny. W pierwszym przypadku chodzi o rozmaite intuicje, niekiedy pojawiające się w efekcie rozważań teoretycznych lub innych praktyk, w tym religijnych. Problem pojawia się wówczas, kiedy ktoś bierze własne przekonania, niekiedy fałszywe, za specjalne objawienia Boże. Drugi przypadek, zwany wizjami o charakterze społecznym, różni się od poprzedniego generalnie tym, że powstaje u poszczególnych osób pod naciskiem grupy społecznej, przesiąkniętej pewnymi przekonaniami lub nastrojami. Oddziaływanie środowiska społecznego wzbudza w jego członkach określone wyobrażenia oraz idee, które niektórzy są skłonni brać za rozpoznanie przesłania Bożego.

Jak zaznacza nasz myśliciel, w przypadku obu przedstawionych typów zdrowych w swej genezie i naturalnych wizji, które wyodrębnia psychologia religii, tkwi także element pozytywny. Mogą one mianowicie współdziałać z czynnikiem nadprzyrodzonym¹⁷. Dopowiadając już do wypowiedzi naszego myślicie-la własny komentarz, można stwierdzić, że chodzi tu o współdziałanie szczególnej łaski z naturą w kształtowaniu się życia religijnego jednostek. Łaska, jak często się powtarza, nie niszczy nigdy natury, tylko na niej bazuje. Dodaje coś, czego na drodze czysto naturalnej człowiek nie jest w stanie osiągnąć lub przychodziłoby to z wielkim trudem i raczej tylko nielicznym, szczególnie uzdolnionym w danym kierunku.

– nie można w pełni zrozumieć natury człowieka. Jednak musimy zatrzymać te rozważania, by trzymać się zasadniczego tematu.

¹⁷ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 95-98.

W przypadku czysto naturalnego wypracowywania w sobie pewnych intuicyjnych aktów poznania, a nawet przemowienia pewnych pożytecznych w swej warstwie treściowej ideologii, wypada zaznaczyć, że nie ma w nich niczego złego, dopóki nie przypisze się im rangi, której nie mają. Po każdym dyskursie, zakończonym pozytywnym efektem, pojawia się w zasadzie jakieś nowe odkrycie, choćby będące takim dla danej jednostki, mające postać intuicyjnego uchwycenia istoty czegoś lub prawidłowości, którym podlegają jakieś rzeczy¹⁸.

Mniejsze znaczenie dla zrozumienia różnych aspektów mistycyzmu zdaje się mieć w poglądach ks. Usowicza rozważanie kwestii stygmatów. Nie znaczy to jednak, że zagadnienie to nie jest istotne. Nasz myśliciel poświęcił mu wiele uwagi, prezentując współczesne badania stygmatów, a ich pojawianie się często również ma związek z ekstazami mistycznymi.

Jak zauważył, stygmatyzacja przyjmuje postać wewnętrzną, odczuwanie bólu bez widocznych zmian organicznych lub zewnętrzną, przy której występują widoczne i autentyczne rany. Podłoże stygmatów, będących znakami cierpień krzyżowych Chrystusa na rękach, nogach i boku, bywa bądź charyzmatyczne, są one łaską od Boga, bądź psychogeniczne – wynikające z wpływu przeżyć duchowych na ciało. Ksiądz Usowicz miał jednak wątpliwości, czy stygmatyzacja mogła nastąpić na drodze czysto naturalnej, jakkolwiek zdarzają się na tej drodze zjawiska analogiczne do stygmatyzacji. Podkreślał przy tym, że nie są stygmatami rany zadane sztucznie. Dopuszczał jednak możliwość naturalnego powstania ran zbliżonych do stygmatów pod wpływem oddziaływania duszy na ciało. Zaznaczył przy tym, że najprawdopodobniej zjawiska takie może wywołać jedynie tak silny czynnik, jakim są przeżycia religijne¹⁹.

4. Racjonalność i emocjonalność typu mistycznego

W swych pracach z zakresu psychologii życia religijnego ks. Usowicz uwzględnił także zagadnienie roli uczuć, myśli i woli w ukształtowaniu się charakteru religijnego. Niektóre z poczynionych w ramach tego zagadnienia ustaleń dotyczą wprost specyfiki typu mistycznego.

Krakowski tomista opierał się tutaj zasadniczo na trzech typologiach: a) Müllera-Freienfelsa; b) Przywary; c) Jamesa. Do każdej z nich sformułował ponadto uwagi krytyczne. Nie będziemy omawiać ich w całej rozciągłości, przytaczając tylko zarys każdej z nich. Natomiast bardziej skupimy się na wąt-

¹⁸ Treści ideologiczne bywają prawdziwe w sensie zgodności przekonań z rzeczywistością. Bez formułowania zaś ideologii nie funkcjonuje zaś ani świat polityki, ani działalności społecznej czy kulturalnej i jakkolwiek słowo „ideologia” ma zazwyczaj konotację negatywną, kojarząc się z czymś złym, bywają ideologie dobre i potrzebne. Ich zasadnicza funkcja, wskazująca ludziom, co, dla czego i jak robić, dla określonego, wspólnego celu, jest praktycznie niezbędna w życiu społeczności.

¹⁹ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 98-103.

kach związanych z charakterystyką racjonalności i emocjonalności mistyków, pojawiających się głównie przy prezentacji pierwszej z wymienionych typologii.

Teoria Richarda Müllera-Freienfelsa wyróżnia dwa podstawowe typy ludzkie: emocjonalny i racjonalny. Oprócz tych dwóch pojawia się typ mieszany, ze skłonnością do stania się jednym z dwóch podstawowych. O tym, czy przybierze postać emocjonalną, czy racjonalną, decyduje odpowiednio dołączenie się do uczuć czynnika wolitywnego lub intelektualnego.

Typ emocjonalny przybiera pięć następujących postaci:

a) typ depresyjny, w którym dominuje skupienie na grzechu, pokucie i odkupieniu, a człowiek nim obdarzony skłonny jest do uczuć bojaźni wobec Boga, co przekształca się nierzadko w pokorę, rezygnację religijną lub cześć;

b) typ euforyczny, który w nastroju jest podniosły, a życie wieczne postrzega w perspektywie naturalnej kontynuacji życia doczesnego;

c) typ agresywny, w którym dominują uczucia gniewu i nienawiści do tego, co jest złem, a rzeczywistość jest postrzegana dualistycznie, w aspekcie walki sił dobra i zła;

d) typ sympatyczny, który upatruje w Bogu nade wszystko dobroci i łaskowości, a do ludzi, nawet wrogich, odnosi się z miłością;

e) typ erotyczny, gdzie miłość zmysłowa pojawia się w życiu religijnym pod rozmaitymi wysublimowanymi postaciami;

Typ racjonalny również przejawia się w pięciu odmianach nastawienia religijnego. Przy czym, zasada ich wyodrębnienia wydaje się bardziej skomplikowana niż poprzednio.

Pierwsza odmiana dzieli się na: a) typ sensoryczny, który prawdy wiary stara się ujmować poglądowo, w obrazach i figurach; b) typ imaginacyjny, w którym w ujmowaniu prawd wiary dominują wyobrażenia; c) typ abstrakcyjny, który Boga stara się czcić w duchu i prawdzie.

Druga odmiana obejmuje: a) pluralistów, przyjmujących wielobóstwo, i b) monoteistów, uznających jednego Boga.

Trzecia odmiana daje się podzielić na typ: a) wzrokowy, b) słuchowy i c) motoryczny, w zależności od sposobu ujmowania przymiotów Bożych, odpowiednio w wyraźnych i barwnych wizjach, dźwiękach, scenach ruchowych.

Czwarta odmiana, wyróżnia postawę: a) statyczną i b) dynamiczną, uwyrażniającą się w sposobie pojmowania Boga, bądź jako niezmiennego absolutu, stojącego ponad światem naturalnym, bądź jako motoru nadającego impuls rzeczom naturalnym i życiu religijnemu ludzi.

Piątą odmianą, wskazaną na końcu, jest wreszcie typ mistyczny, niemający przeciwstawienia dopełniającego. Jest on wszelako zaliczany przez Müllera-Freienfelsa do typów anormalnych. Cechą charakterystyczną tego typu ma być przekonanie mistyka o zlewaniu się jego jaźni czy świadomości z całym kosmosem. Składową przeżyć mistycznych mają być stany ekstazy, które można uzyskać także, choć w słabszym stopniu, pod wpływem alkoholu czy narkotyków²⁰.

²⁰ Tamże, s. 104-106; tenże, *Człowiek religijny*, s. 138-141.

Dostrzegając wartość zasadniczego rozróżnienia typu emocjonalnego – interpretowanego przezeń jako element subiektywistyczny – i racjonalnego – interpretowanego przezeń jako element obiektywistyczny, ks. Usowicz wskazywał na konieczność korekty zaprezentowanych rozróżnień. Podnosił, że typ agresywny i erotyczny nie mają charakteru religijnego, a jedynie pobocznie wiążą się one z religijnością. Podobnie zaprzeczał istnieniu odrębnego typu pluralistów, mających tendencje do uznawania wielobóstwa. Powoływał się w tym względzie na badania Wilhelma Schmidta, z których płynie wniosek, że we wszystkich formach religii można wykryć pojęcie Istoty Najwyższej. Natomiast wielobóstwo jest zjawiskiem wtórnym, wynikającym z trudności, jakie napotyka człowiek pierwotny w rozumieniu natury Boga. Jest więc wypaczeniem prawdy o jedynym Bogu, ojcu rodzaju ludzkiego.

Również typu mistycznego nie można, według ks. Usowicza, uznać za anormalny, gdyż przeżycia mistyczne cechuje wyjątkowa i jasna świadomość, a także wysoka integracja energii psychicznych. Są to stany zupełnie przeciwne anormalnym, np. narkotycznym, dla których istotną cechą jest dezintegracja psychiki i osłabienie świadomości.

Powołując się na Henri Bergsona, nasz filozof stwierdza, że cechą mistyków jest pojawianie się u nich umiejętności działania i radzenia sobie w nowych okolicznościach, odróżnianie tego, co możliwe, od tego, co niemożliwe, a także zdrowy rozsądek. Ewentualnie

pojawiające się stany anormalne u niektórych mistyków tłumaczy wysokim napięciem energii psychicznych wskutek przeżywania prawd religijnych. Uważa je jednak za wtórne i nieistotne dla bycia mistykiem²¹.

Krakowski tomista ewidentnie opowiadał się więc za powiązaniem kontemplacji mistycznej z działaniem, które znajduje w niej swe źródło. Działacz religijny okazuje się, jego zdaniem, mieć dużo wspólnego z mistykiem, który tylko pozornie jawi się jako nieaktywny, w rzeczywistości zaś dogłębne poznanie prawdy w przeżyciach mistycznych stanowi potężny bodziec do efektywnego działania.

Dla zrozumienia dwóch wyodrębniających się postaw religijnych, w aspekcie kontemplacji i działania, pewne znaczenie mają, w zaprezentowanym przez naszego myśliciela ujęciu, jeszcze pozostałe dwie wspomniane wcześniej typologie. Pierwszą z nich jest typologia Ericha Przywary, który wyróżnił trzy główne typy religijne: a) nastawiony na zewnątrz przez uczucie (uczuciowy lub estetyczny); b) nastawiony na zewnątrz przez myślenie (kontemplacyjny); c) nastawiony na zewnątrz przez dążenia i czyny (woluntarystyczny).

Ksiądz Usowicz uważał za konieczne uzupełnienie jej o czwarty typ, harmonijny, odznaczający się równomiernym działaniem wszystkich energii osobowościowych człowieka w jego przeżyciach religijnych. Podkreślił szeroką reprezentatywność wyróżnionego przez siebie typu pośród świętych Kościoła²². W artykule *Człowiek religijny* dodał też, że

²¹ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 106-107; Tenże, *Człowiek religijny*, s. 141-142.

²² A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 107-109; Tenże, *Człowiek religijny*, s. 143-144.

gdybyśmy przekroczyli granice psychologii empirycznej i zastosowali wnioskowanie oparte na zasadzie racji dostatecznej, to wszystkie opisane typy przeżywania przez ludzi swej religijności dałyby się wytłumaczyć jedynie przez odwołanie się do istnienia Boga jako bytu transcendentnego²³. Wskazał tym samym, że na psychologiczną charakterystykę osobowości ludzi religijnych można spojrzeć z szerszej perspektywy. I dopiero w miarę pełne ujęcie, oparte na wiedzy religijnej i jak należy domniemywać teologii i filozofii, pozwala zrozumieć, co i dlaczego dzieje się w człowieku w ramach tego, co nazywamy przeżyciami religijnymi.

Ostatnią, spośród omawianych przez krakowskiego tomistę jest typologia Williama Jamesa, znanego amerykańskiego filozofa i twórcy pragmatyzmu. Podzielił on ludzi religijnych na „zdrowomyślnych” optymistów i „chorych od urodzenia”, czyli pesymistów. Ci drudzy

patrzą na świat bardziej realistycznie, dostrzegając w nim zło, które pierwsi w rozmaity sposób eliminują ze swej świadomości. Pesymizm cechuje ludzi nawróconych, u których życie religijne niejako faluje. Najbardziej obecny jest on w chrześcijaństwie i buddyzmie.

Ksiądz Usowicz zaznaczył, że typologia Jamesa nie jest właściwie typologią postaw religijnych, ale czysto psychicznych. Co więcej, wprowadza do charakterystyki pesymisty szereg cech anormalnych. W swych treściach wskazuje ona także, iż właśnie religijność jest tym czynnikiem, który usuwa pesymizm z życia ludzkiego²⁴. W efekcie ostatniej uwagi należałoby uznać, że zarówno mistyk, jak i działacz religijny, jako reprezentanci dwóch zasadniczych typów postaw religijnych, powinni być interpretowani jako optymiści, w pełni i realistycznie angażujący się w praktyki właściwe dla ich sposobów aktywności religijnej.

5. Zagadnienie życia ascetycznego²⁵

Jeszcze jedną perspektywą, w której pojawia się charakterystyka mistyka i działacza religijnego, jest w rozważaniach ks. Usowicza zagadnienie życia ascetycznego. Asceza służy bowiem pogłębieniu rozumienia prawd wiary i zaangażowaniu w praktyki religijne. Pomaga zorganizować siły psychiczne człowieka w aktach rozważania i kontemplacji prawd

nadprzyrodzonych. Uwagi, które poczynił na temat ascezy krakowski tomista, uzupełniają wiedzę o przeżyciach mistycznych.

Tłumaczacząc znaczenie słowa „asceza”, odwoływał się do starożytnego języka greckiego i tradycji wczesnochrześcijańskiej. Wyjaśniał, że starożytni Grecy nadawali mu sens fizyczny (wzmacnia-

²³ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, s. 144-145.

²⁴ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 109-110; tenże, *Człowiek religijny*, s. 130-132.

²⁵ Problematyka ta pojawia się w rozdziale 3, części IV *Psychologii religii w zarysie*, s. 111-118, oraz w artykule powtarzającym te same treści z nieznacznymi korektami, zatytułowanym *Psychologia ascezy*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 376-385.

nie ciała przez ćwiczenia fizyczne), moralny (ćwiczenie się w cnotach) i religijny (metodyczny wysiłek przygotowujący duszę do kontemplacji Boga). U pisarzy chrześcijańskich asceza oznaczała głównie moralno-religijną praktykę wyrzeczenia się świata dla osiągnięcia doskonałości²⁶. Z tradycji myśli chrześcijańskiej ks. Usowicz odwołał się do Orygenesesa jako do tego, który wyróżnił trzy znamiona tak pojmowanej ascezy: 1) dobrowolny charakter praktyk; 2) ich uciążliwość; 3) zawieranie antynomii duszy i ciała. Korzystając ze współczesnej refleksji psychologicznej, nasz myśliciel dokonał uwspółcześnionego opisu owych znamion.

I tak, dobrowolność praktyk religijnych wydaje się, jego zdaniem, wiązać ze wskazywaną przez Karla Jaspersa aktywnością pewnego typu ludzi. Asceta jest typem aktywnym, ponieważ panuje nad rzeczami, nie zaś one nad nim. Umie powiedzieć „nie” rzeczom, które go pociągają. Robi to dla osiągnięcia zamierzonego celu. Nie ma tu miejsca ani na instynktowny pęd ku czemuś, ani na pozbawione głębszej racji wyzbywanie się widzenia alternatywnych przedmiotów wyboru. Asceta kieruje się bowiem wolną i twórczą wolą, nie jakimś *libido*, jak chciał interpretować ascetyczne postępowanie freudysta Kristian Schjelder-

rup. Nie jest też właściwe upatrywanie w ascetyzmie jedynie wyrzeczeń i ograniczeń. Zdecydowanym błędem jest w szczególności przyrównanie bogatego życia psychicznego ascetów, którzy utrzymują jedność swych energii psychicznych i szeroką skalę wyborów, do uboższego życia wewnętrznego psychopatów, u których zdolność wyboru jest osłabiona²⁷.

Również nie sposób uniknąć w praktykach ascetycznych towarzyszącej im uciążliwości. Nie jest ona jednak ich celem. Zgoda na trudy i niedogodności nie jest patologicznym upodobaniem bólu, lecz efektem ubocznym, pojawiającym się na drodze dążenia ku dobru wyższemu. Nie wynika z unikania własnej aktywności, co jest typowe dla psychastników, skłonnych do posłuszeństwa, ale nie dla umartwiania własnej woli, lecz w celu uchylenia się od wysiłku związanego z podejmowaniem samodzielnych decyzji. Autentyczny asceta nie jest typem skłonny do ucieczki od aktywności wewnętrznej i społecznej. Przeciwnie, jest pełen energii, czuje żal z powodu rezygnacji z tego, co porzucił, ale czyni to dla dobra wyższego i doskonałości wewnętrznej²⁸.

Antynomia między duszą i ciałem, występująca w ascezie, przejawia się w trzech obszarach: ciało jawi się jako

²⁶ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 111.

²⁷ Tamże, s. 111-112. Co do osoby Kristiana Schjelderupa, ks. Usowicz podaje tutaj tylko inicjał imienia i nazwisko w nieco innej formie: K. Schielderup. Po tytule przywoływanego dzieła, powiązanego z wymienionym nazwiskiem należy jednak sądzić, że chodzi o Kristiana Schjelderupa (1894–1980), autora pracy *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*, Berlin 1928. W mojej książce *Filozofia teoretyczna ks. Aleksandra Usowicza*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2012, doszło na stronie 131 do pomyłkowego wspomnienia jego brata Haralda Krabbe Schjelderupa (1895–1974), profesora psychologii. Obaj bracia współpracowali na polu naukowym.

²⁸ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 112-113.

podłoże ducha, jest przedmiotem poznania i wreszcie środkiem ekspresji symbolicznej. Struktura ciała jest ściśle związana z duszą i musi być uwzględniona w praktyce ascetycznej, gdyż nieumiejętna asceza może doprowadzić do urazów psychicznych. Zdrowe ciało jest podłożem i koniecznym warunkiem ascezy. A brane jako przedmiot poznania wymaga segregacji spostrzeżeń lub wyobrażeń i eliminacji niektórych z nich, gdy odwodzą one od realizacji dobra wyższego. Zdrowa asceza wymaga także doboru odpowiednich środków wyrazu uczuć i przeżywanych stanów wewnętrznych. Dobór odpowiednich symboli wzmacnia i umacnia pożądane stany wewnętrzne, a ponadto ma też znaczenie społeczne, pociągając innych ku praktykom religijno-moralnym²⁹.

Ks. Usowicz podkreślił, iż zdrowa asceza powinna uwzględniać prawa psychologiczne i wymienia trzy takie prawa: prymat przedmiotowości, prymat całości, prymat ewolucji twórczej. W odniesieniu do pierwszego stwierdził, że „normalne życie psychiczne zmierza od jaźni, od czynników podmiotowych, ku wartościom przedmiotowym: wartości te chce uznać i zrealizować. Człowiek normalny, wychodząc od siebie, zdąża ku czemuś innemu, ku innym jednostkom i ku grupie społecznej: chce stać się czynnikiem działającym pożytecznie w organizmie społecznym. Jedynie życie psychiczne chorobliwe ucieka przed tendencją do służenia i oddania się innym, by pogрузić się w egocentryzm”³⁰.

Prymat obiektywizmu wyraża się w realizacji realnych, obiektywnych celów. Błędem praktyk ascetycznych byłaby ucieczka od służby innym i koncentracja na własnych doznaniach, które nie są celem obiektywnym. Akty kontemplacji powinny mieć za przedmiot naturę i przymioty Boże. Wówczas przyniosą one również skutek w postaci miłości Boga i bliźniego³¹.

Prymat całości polega na syntetyzowaniu wszelkich dążeń psychicznych wokół jednego zasadniczego, tak aby wszystkie one łączyły się w jedno dążenie. Jest to zdrowy mechanizm psychiczny, którego przeciwieństwem jest chorobliwe rozprężenie energii psychicznych. „Normalne życie psychiczne wskazuje niemal w każdym działaniu wielość dążeń częściowych, które przez syntezę łączą się w jedną całość i podporządkowują się celowi osoby”³².

Dążenie do syntezy psychicznej jest charakterystyczne dla ascetów, zwłaszcza mistyków. Jedność taka jest własnością pierwotną natury człowieka, własnością utraconą, do której przywrócenia powinien on zmierzać przez praktyki ascetyczno-religijne. Dlatego błędem niektórych środowisk psychologicznych było przekonanie, że asceci osiągają integrację psychiczną przez zubożenie i uproszczenie wartości, co przypomina procesy szkodliwej symplifikacji, występujące w stanach chorobowych. Krakowski tomista wskazywał, że pewne formy symplifikacji nie są stanami chorobowymi i są niezbędne w ascezie mistyków.

²⁹ Tamże, s. 113-115.

³⁰ Tamże, s. 115. Cytat z dzieła zawiera oryginalną pisownię.

³¹ Tamże, s. 116.

³² Tamże, s. 116.

Podobne zjawisko występuje także w życiu psychicznym ludzi czynu i jest w pełni uzasadnione celem realizacji dóbr wyższych³³.

Prymat ewolucji twórczej polega na sukcesywnym rozwoju życia psychicznego człowieka, zmierzającym do jego rozkwitu. Przejawia się on w spełnianiu obowiązków, realizacji ideału i w powiększaniu wartości podmiotowych oraz przedmiotowych. Krakowski myśliciel podkreśla obecność powyższej prawidłowości w życiu ascetów. Zauważa, iż „psychopata upraszcza swe życie, by je ułatwić. Asceta natomiast symplifikuje, by siebie wzbogacić. Dlatego osobowość jego nie ulega zubożeniu, lecz przeciw-

nie ustawicznie się wzmacnia i nabiera tężyzny. Wielcy asceci, znani z historii, nie byli jednostkami słabymi; były to jednostki o silnej woli, ludzie, którzy zdobyli duży zasób energii, ułatwiający im zwyciężanie największych nawet przeszkód”³⁴.

Asceza jest zatem normalną i pożyteczną praktyką w życiu chrześcijan. Występuje zarówno u mistyków, jak i u działaczy religijnych. Pomaga zintegrować wysiłki duchowe, a nawet cielesne, i skupić je na obiektywnie ważnych celach. Ma charakter zdrowej aktywności, uzasadnionej rozwojem religijnym osoby ludzkiej.

6. Cechy istotne przeżyć religijnych

Z treści nauczania ks. Usowicza, choćby z zagadnienia dopiero co omówionych obiektywnych racji praktyk ascetycznych, wynika, że nie byłoby religii, gdyby nie istniał Bóg, objawiający się człowiekowi, i gdyby człowiek nie był naturalnie uzdolniony do odpowiedzi na objawienie. Ta problematyka nie należy do psychologii religii. Zapoznanie się z nią pozwala jednak pełniej zrozumieć, jak rozumiał on życie religijne, a w szczególności jego przebieg u mistyków i działaczy religijnych.

Niektóre elementy tej problematyki naświetlił krakowski myśliciel w przywoływanym już wielokrotnie artykule *Człowiek religijny*³⁵, który prawie w całości pokrywa się treściowo z analogicz-

nymi fragmentami najważniejszej bez wątpienia jego publikacji w tej dziedzinie, czyli w wydanej metodą powielania *Psychologii religii w zarysie*. W rozdziale i wspomnianego artykułu omówił on krótko i syntetycznie cechy przeżycia religijnego, ukazując pewne kwestie typowo metafizyczne i religijne, a konkretnie wskazuje na realne i obiektywne podstawy przeżyć religijnych.

Rozważane w tym aspekcie charakteryzują się kilkoma specyficznymi cechami. Po pierwsze, każdy człowiek religijny uznaje rzeczywiste istnienie bytu ponadświatowego, z którym człowiek wchodzi w relację.

Po drugie, żywy kontakt z Bytem Transcendentnym zakłada, że jest to byt

³³ Tamże, s. 116-117.

³⁴ Tamże, s. 117.

³⁵ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, s. 125-145.

osobowy – Bóg, którego działanie wzbudza w duszy ludzkiej, a szczególnie w obszarze rozumu, woli i uczuć, pewne reakcje. Reakcje te mogą być pozytywne, gdy Bóg jawi się jako *mysterium fascinosum*, lub negatywne, gdy Bóg jawi się duszy jako *mysterium tremendum*. W pierwszym przypadku Bóg ujawnia swój charakter ostatecznej prawdy, bycia najgłębszym światłem, dobrocią, miłosierdziem, sprawiedliwością, świętością itp. Reakcją duszy jest nadzieja, miłość i praktyki etyczne. W drugim przypadku Bóg ujawnia swą niepojętość, niezgłębioną, nadprzyrodzoność, ukazuje się jako groźny, nakazujący, pełen majestatu, wszechpotężny itp. Reakcją duszy jest pokorna wiara, poczucie bezsilności wobec Boga, żalu, pokuty, czci, poddanie się i posłuszeństwo.

Po trzecie, w przeżyciach religijnych człowiek wyczuwa z jednej strony, że jest bytem przygodnym, a z drugiej zaś strony, iż kryje w sobie obraz i podobieństwo do Boga. Z tych dwóch przekonań rodzi się konflikt wewnętrzny, spotęgowany jeszcze przekonaniem o winie pierwotnej i osobistej. Rodzi się też dążność do wyzwolenia i odkupienia, pojawiająca się we wszystkich wielkich religiach, mająca wymiar soteriologiczny i moralny.

Po czwarte, za konfliktem wewnętrznym postępuje niepokój duchowy, który może mieć postać negatywną, nienawiści do Boga i wszystkiego, co z Nim związane, albo postać pozytywną, nawrócenia do Boga. W pierwszej, negatywnej postaci, niepokój duchowy przybiera niekiedy formę resentymentu.

Człowiek nie mogąc osiągnąć wartości, do której dąży, zaczyna ją odrzucać.

Po piąte, w przeżyciach religijnych zawiera się też element oceny świata. Świat stanowi w ocenie wierzącego „zbiorowisko bytów, mających swą egzystencję w postaci przydzielonej”. Oceny świata różnią się indywidualnie u poszczególnych ludzi, a także w poszczególnych religiach. W religiach bramańsko-budystycznych – pisał ks. Usowicz – świat jest uznawany za cień istnienia, a nawet za zło. W chrześcijaństwie zaś składniki świata wchodzą jako narzędzia w obręb dzieła wyzwolenia człowieka od zła. Świat jest narzędziem i pomocą w dążeniu człowieka ku Bogu³⁶.

„Gdybyśmy [...] chcieli pójść dalej – konkluduje nasz filozof – przekraczając właściwe psychologii doświadczalnej granice, to w oparciu o zasadę racji wystarczającej moglibyśmy wnioskować, że fakty powyższe nie można zrozumieć inaczej, jak przez przyjęcie Bytu Transcendentnego. Arystoteles powiedział, że ruch nieba i ziemi zawisł niejako na istnieniu Pierwszego Motoru. My z równą słusnością możemy powiedzieć, że poruszenia duszy religijnej nie mogą być zrozumiane inaczej, jak tylko przez przyjęcie tezy o istnieniu Boga”³⁷. Jest to rzadkie dziś wśród psychologów uznanie dla wartości naukowej metafizyki.

Wyróżnione cechy przeżyć religijnych zawierają bez wątpienia to, co składa się na treść dojrzałego światopoglądu chrześcijańskiego. Jest on zawsze nacechowany wiedzą, którą sobie człowiek przyswaja. Zgodnie z psychologią tomistyczną możemy powiedzieć,

³⁶ Tamże, s. 125-130.

³⁷ Tamże, s. 144-145.

że wiedza wpływa na to, jakie uczucia w nas się rodzą³⁸. Zawiera się w nich zawsze element poznawczy, który jest swego rodzaju przesłanką do wzbudzenia reakcji tak umysłowej, jak i zmysłowej sfery požądawczej. W konsekwencji przeżycia religijne są uzależnione w całości od tego, co poznamy i wiemy. Do-

tyczy to również mistyków i działaczy religijnych albo osób o postawie kontemplatywnej i czynnej w życiu religijnym, jak skłonny jest to interpretować ks. Usowicz. Zgodnie z tym, co już wyżej napisano, uważał on, że w istocie pełna, harmonijna postawa człowieka wierzącego zawiera oba te składniki.

7. Zakończenie

Twórczość ks. A. Usowicza jest niezwykle interesująca z punktu widzenia historyka filozofii. Jest bowiem świadectwem tendencji, które rozwinęły się w środowisku filozofów katolickich w okresie jego młodości i początków samodzielnej pracy naukowo-dydaktycznej, a później sukcesywnie zanikały. Jego życie i poglądy wpisały się w kontekst pewnej epoki w dziejach tomizmu, której granice określa z jednej strony ukazanie się *Aeterni Patris* (1879 r.) a z drugiej przełom lat 40-tych i 50-tych XX wieku. Można oczywiście przesunąć tę datę na koniec lat 60-tych, ale wydaje się, że już w połowie stulecia słabnie wyrażenie ekspansja współczesnego tomizmu, chociaż ukazują się wciąż istotne dla tego nurtu publikacje.

Psychologiczno-filozoficzne prace, w tym skrypty, ks. Usowicza ukazują się na przełomie lat 40-tych i 50-tych i utrzymują typowy dla tomizmu łowańskiego trend interpretowania współcześnie podejmowanej problematyki filozo-

ficznej i z zakresu nauk przyrodniczych w duchu nauki Doktora Anielskiego. We wspomnianych tekstach napotykamy stosunkowo szeroką prezentację poglądów psychologów, którzy nie są związani z tomizmem, na kwestię życia religijnego i próby ukazywania, jak tę samą problematykę zinterpretować zgodnie z myślą tomistyczną. Istotna jest tutaj krótka, aczkolwiek zdecydowana krytyka przedstawianych poglądów.

Ksiądz Usowicz miał pewną szczególną zdolność ukazywania treści niesionych przez współczesność przez pryzmat tradycji kultury chrześcijańskiej. W wyniku lektury jego prac można dostrzec, w jaki sposób nowe propozycje psychologiczne okazują się po prostu kolejnymi głosami czy postulatami w dawno rozważanych kwestiach. Nierzadko ukazują one pewne trudności teoretyczne, które formułuje współczesna umysłowość i na które trzeba na nowo i w nowej formie udzielić odpowiedzi. Usowicz pokazuje, że można tego dokonać

³⁸ Teza jest powszechnie znana wśród tomistów i możemy ją wielokrotnie znaleźć w pracach samego ks. Usowicza. Również ja o tym pisałem w kilku tekstach. Dla zainteresowanych pogłębieniem wiedzy przywołajmy jednak krótki artykuł o Mieczysława A. Krąpca, *Uczucia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. naukowa A. Maryniarczyk, Lublin 2008, t. 9, s. 583-588. W szczególności chodzi o część *Racja powstawania uczuć*, tamże, s. 584-585.

z powodzeniem na podstawie zasad, które wyrosły z wielowiekowej tradycji myśli chrześcijańskiej, a w szczególności z tomizmu, i wyznaczyły pewną tożsamość intelektualną, charakterystyczną także dla wielu współczesnych ludzi, także w czasach obecnych.

Zagadnienie mistyki i aktywności, jako pewnych charakterystycznych postaw religijnych, w ujęciu ks. Usowicza czerpie zasady z nauczania św. Tomasza z Akwinu, a mierzy się z aporiami współczesności. Pierwszą też tezę, która wypływa z treści rozważanych w niniejszym artykule jest ta, że polski myśliciel skłania się nie tyle do wyodrębnienia dwóch niesprowadzalnych do siebie typów ludzkich, mianowicie mistyka i proroka, ile do nieznacznego skorygowania wstępnie rozważanego przeciwstawienia, wskazując, że chodzi tutaj istotnie o przeciwne postawy czy też formy aktywności, nazywane w tradycji kontemplacją i działaniem. Jako takie mogą one współistnieć w jednym i tym samym człowieku, który może zarówno doświadczać przeżyć typowo mistycznych, jak i przejawiać aktywność prorocką. Tezę tę poświadczają przywoływane przykłady historyczne. Tak więc istnieją zarówno mistycy, jak i prorocy, ale bycie mistykiem i prorokiem-działaczem nie musi się wykluczać w przypadku poszczególnych osób.

Jeżeli skupimy się na tym, co wiąże się bliżej z mistycyzmem, to w nauczaniu ks. Usowicza uwagę zwraca najpierw teza o pojawianiu się u mistyków stanów ekstazy, a nawet stygmatów. Ekstaza jest czymś, co pojawia się na najwyższym etapie właściwych przeżyć mistycznych, przy kontemplacji przymiotów

natury Boga. Kontemplacja taka następuje, kiedy już dusza wzniesie się ponad poziom zmysłowy. Należy więc rozumieć, że zarówno kontemplacja, jak i towarzysząca jej lub następująca pod jej wpływem ekstaza, mają charakter czysto umysłowy, a zatem duchowy. Sama w sobie jest chwilą szczęścia, natomiast wyjście z ekstazy jest bolesne, zarówno z powodu utraty przeżytego stanu, jak i swoistego „powrotu do ciała”, które trzeba wyprowadzić ze stanu odrętwienia i czasowego zaniku naturalnych funkcji.

Krakowski tomista uznaje autentyczność tego rodzaju stanów, podobnie jak i stygmatyzacji pod wpływem działania Bożego. W przypadku tej ostatniej wypowiada się jednak bardziej umiarkowanie, dopuszczając przypadki występowania znaków, niebędących ranami zadanyymi sztucznie, które przypominają stygmaty, ale mogą mieć pochodzenie naturalne.

Trzecią tezę, która płynie z treści prac ks. Usowicza jest wykluczenie chorobowego pochodzenia przeżyć mistycznych. Jeżeli bowiem nie było to nawet wprost formułowane, to w omawianych przez niego współcześnie formułowanych koncepcjach mistycyzmu wiele łączonych z nim cech zdawałoby się wskazywać na jego, choćby częściowo, patologiczne podłoże. Błądność tego rodzaju interpretacji wykazuje ks. Usowicz, gdy omawia kwestie racjonalności i emocjonalności w życiu człowieka religijnego. Jako główny argument podawał to, na co wskazywał Bergson, że znani mistycy wykazywali się umiejętnością działania i radzenia sobie w nowych okolicznościach, potrafili trafnie oceniać, co leży

w zakresie możliwości, cechując się generalnie zdrowym rozsądkiem w życiu. Natomiast pojawiające się u mistyków elementy, odbiegające od ogólnych prawidłowości, tłumaczył przypadkami wyjątkowego u nich natężenia energii psychicznych. Uznawał je za coś wtórnego i w konkretnych okolicznościach usprawiedliwionego. Natomiast jako symptom zdrowej postawy wskazywał integrację wszelkich czynności psychicznych w życiu religijnym człowieka, w tym kontemplacji z następującym po niej działaniem.

W tym samym duchu odnosi się nasz myśliciel do kwestii ascezy, którą pojmował jako swoisty zestaw ćwiczeń psychofizycznych, służących rozwojowi duchowości religijnej. Nie zgadza się z poglądami, jakoby asceza była formą ucieczki od życia czy uproszczeniem sobie pojmowania rzeczywistości, kosztem zgodności z tą ostatnią. Sformułował kryteria zdrowej ascezy, którymi są: a) kierowanie się obiektywnym celem; b) synteza wysiłków na jednym zasadniczym celu; c) twórcza ewolucja, skutkująca wzbogaceniem i wzmocnieniem ducha.

Można podsumować ten punkt stwierdzeniem, że we właściwej formie

praktyk ascetycznych wyznacznikiem jest zdrowy rozsądek w ocenie rzeczywistości i realizm w działaniu, przenikające życie religijne człowieka.

Wreszcie końcową, czwartą lub piątą – w zależności od ustalenia liczby poprzednich – tezą krakowskiego tomisty jest wykraczające poza rozważania psychologiczne stwierdzenie, że nie da się ostatecznie wytłumaczyć istnienia rozmaitych przejawów religijności bez odniesienia ich do Boga – Bytu Transcendentnego. Wpływa to na ogólną wizję psychologicznych opisów typów i postaw religijnych, bo wymusza szukanie różnic między zjawiskami o podłożu naturalnym i nadprzyrodzonym na podstawie empirycznie dostrzegalnych cech. Natomiast odrzucenie z założenia tej tezy powoduje utożsamianie przyczyn wszelkich przejawów życia religijnego z podłożem naturalnym, czym wyklucza podejmowanie choćby prób odnalezienia takich różnic. Mimo, że jest to teza spoza psychologii, ma ona istotne znaczenia dla podjęcia badań nad autentycznym mistycyzmem jako różnym od podobnych stanów o genezie czysto naturalnej.

Mystic and religious activist in the view of Aleksander Usowicz CM

Key words: mysticism, activity, religious life, philosophical psychology, thomism, Aleksander Usowicz CM

One of the most important issues raised in the work of Aleksander Usowicz CM (1912–2002) is a question of the relationship between mysticism and action in religious life. The conclusions he has reached are interesting even today. They can be collected in the following 4 or 5 points.

1. Against to the opinion of many psychologists, mysticism and religious activity, which is typical for prophets, are not so much opposed between each other. One and the same man can experience typical mystical experiences and display prophetic activity at the same time. This is proved by historical examples. So, there are both mystics and prophets, but being a mystic and being a prophet – an activist does not have to be mutually exclusive in individual cases.

2. The characteristic feature of mystics is experiencing ecstatic states, and in some cases, authentic stigmata. The ecstatic state is something that appears at the highest stage of proper mystical experiences, in the contemplation of the divine nature, when the soul rises above the sensual level. Both the contemplation as well as the ecstasy accompanying or following it, they are purely mental and therefore spiritual. In itself, the ecstasy is a moment of happiness, but a way out of ecstatic states is painful, due to the

loss of happiness and a specific “return to body”. The reason of this pain is that the body needs time to get out of the numbness and temporary disappearance of natural functions.

States of this kind are authentic, just as stigmatization under the influence of divine action. However, in the latter case, Fr. A. Usowicz spoke more moderately. He admitted cases of signs that were not artificially wounded, which resemble stigmata, but may have a natural origin.

3. Contrary to some contemporary conceptions, searching for the pathological origin of mystical experiences is a mistake. Just as H. Bergson, Fr. A. Usowicz indicated that the famous mystics showed the ability to act and to cope in different circumstances, an accurate assessment of their own abilities and common sense. He claimed, the appearance of elements deviating from the general standards results from the extraordinary intensity of the psychic energy of the mystics. He recognized them as justified in specific circumstances. He claimed that the integration of all mental activities into the mystic’s religious life was evidence of one’s mental health.

4. Similarly, the question of asceticism must be interpreted, because asceticism is a specific set of psychophysical exercises for the development of religious spirituality. It is not true that authentic

asceticism results in withdrawal from an activity or in a simplistic and inadequate image of reality. In response to this type of position, Cracovian Thomist formulated criteria for healthy asceticism: (a) the assignment of the activity to the object; (b) the synthesis of efforts on one primary goal; (c) the creative evolution resulting in enrichment and strengthening of the human spirit.

5. Complementing these proposals is the thesis that religious phenomena can not be explained without going beyond the psychological considerations. It is impossible to finally explain the existence of various manifestations of religions without referring them to God – the

Transcendent Being. Recognition of the existence of God as initiating the religious life of man is a condition for discerning the differences between natural and supernatural phenomena on the basis of empirically discernable features. The consequence of the rejection of this thesis is to reduce the genesis of all manifestations of religious life to natural factors. This excludes a priori attempt to find the differences between the natural and the supernatural element. Although the thesis of the existence of God does not belong to psychology, it is important in the psychological interpretation of mysticism.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania Politologii i Stosunków Międzynarodowych. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007).

Karolina Ćwik – mgr, magister teologii, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozoficznego rozumienia *Verbum Incarnatum* w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Laureatka Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. *Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, która powstała pod kierunkiem ks. dra hab. T. Stępnia. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół metafizyki Akwinaty, relacji wiary i rozumu oraz etyki. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

Jacek Grzybowski – ks. dr hab., prof. UKSW. Adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Autor książek i artykułów naukowych z dziedziny filozofii polityki, filozofii kultury i historii filozofii. W swoich pracach podejmuje problematykę filozoficznych inspiracji i źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych. Ostatnio opublikował: *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki* (Kęty 2012); *Myśl filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historycznokulturowych racji filozofii polityki* (redakcja, Warszawa 2013); *Cosmological and philosophical world of Dante Alighieri. The Divine Comedy as a medieval vision of the universe* (Frankfurt am Main 2015);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d'Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelpińskich”.

Tomasz Pawlikowski – dr hab., prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi, absolwent ATK, doktor UW. Autor czterech książek o tematyce filozoficznej. Ostatnią była monografia *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo (Lublin 2013). Ponadto autor jednej książki historycznej, kilkudziesięciu artykułów naukowych, 127 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola – mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładnie filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociąg – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (2012), gdzie wygłosił referat „The Wave-Corpuscle Duality of Matter and the Nature of the Universe”. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół

aktualizacji tomizmu w oparciu o współczesny obraz świata opracowany przez nauki przyrodnicze. Jest członkiem Sodalicii Świętej Jadwigi Królowej.

Michał Zembrzusi – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możliwościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: *Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*.