

Ks. DR. ALBERT STÖCKL

**WYRODZENIE SIĘ MISTYCYZMU  
POZA KOŚCIOŁEM**



KRAKÓW 2019

[www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl)



## Wyrodzenie się mistycyzmu poza Kościołem <sup>(1)</sup>

KS. DR. ALBERT STÖCKL

---

Żywot mistyczny jest jednym z najpiękniejszych kwiatów, jakie na gruncie Kościoła się rozwinęły. Odpowiednio do słów apostoła: "*A żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus*", oddawali się Święci całkowicie życiu mistycznemu, i dochodzili do tego stopnia doskonałości, który im naszą cześć głęboką, ale zarazem i żywą miłość jedna. Oderwani od wszystkiego co ziemskie, na ołtarzu serca swojego zapalili święty płomień ofiary, a spaliwszy w nim zmysłowe namiętności i wszystkie pragnienia niższe, doszli do tego, że mogli głębiej spojrzeć w tajemnice Boże, i tym sposobem osiągnąć poznanie nierównie wyższe nad to, do jakiego zwyczajną drogą dochodzić można.

Zjawiska te, które w życiu Kościoła nieustannie się powtarzają i powtarzać muszą, bo w nich objawia się najświetniej jego siła uświęcająca, musiały też naturalnym biegiem rzeczy stać się przedmiotem kościelnej nauki, i zrodzić teorię życia mistycznego, zbudowaną na podstawie rzeczywistości. Dlatego już w wiekach Ojców widzimy początki chrześcijańskiej mistyki. Ojcowie już starali się wyświecać i ugruntować zasady, na których spoczywa mistyczne życie w Kościele, zakreślić drogę jaką ono postępuje, i wytknąć cel do którego dąży. Więcej jeszcze zajęto się tym przedmiotem w średnich wiekach. Mistyczne zasady nie tylko weszły wówczas do całości chrześcijańsko-filozoficznej umiejętności, ale nadto mistyczna teoria stanowiła oddzielny, specjalny przedmiot badań, pozostawionych w pismach, które równe trzymają miejsce obok najznakomitszych płodów scholastyki.

Pisma Bernarda Klarewaleńskiego, Hugona i Ryszarda a S. Victore, Bonawentury itp. niemniejszej są sławy, jak pisma Anzelma, Tomasza i innych przedstawicieli scholastyizmu.

Wielcy ci mistycy, za przykładem Ojców, przede wszystkim troszczyli się o ugruntowanie prawdziwych zasad chrześcijańskiej mistyki, a tym sposobem o uwolnienie jej od tego strasznego zeszpecenia, jakiemu ona w poganizmie uległa. Nowoplatoński mistycyzm nie znał porządku nadnaturalnego, budował więc mistykę na gruncie czysto naturalnym, a zatem podniesienie mistyczne możliwe tam było tylko na podstawie panteizmu. Duch ludzki był tam wpływem ducha Bożego, dlatego mistyczne podniesienie polegało na powrocie ducha ludzkiego do swego źródła, do *pierwotnej jedności*, aby z nią spłynąć do pierwotnego istotnego zjednoczenia. Cieleśność, i w ogóle świat zmysłowy, jako przeszkoda tego powrotu, uważane były za złe istotne, przeciwko którym człowiek w interesie swojego podniesienia walczyć był obowiązany. Stąd z panteistyczną mistyką połączyła się przeciwna naturze czarna asceza, upatrująca wrogie potęgi w całej naturze materialnej, i zużywająca ludzkie siły w walce zabijającej wszelką radość życia. Przesąd dochodzący do ostatecznych swych granic był owocem takiej teorii. Teurgia, magia, nekromancja, wszystkie te płody ludzkiego szaleństwa, były tu istotnymi częściami religijnego kultu. Tą samą koleją szedł islamsko-perski mistycyzm, którego przedstawicielką w średnich wiekach była sekta Ssufi. I on także polegał na panteistycznym zlanie człowieka z Bogiem; i dla niego celem mistycznego podniesienia było "pochłonięcie" duszy w Bogu.

Przeciwko tym wszystkim zboczeniom, chrześcijańska mistyka broniła zawsze zasady, że mistyczne podniesienie należy wyłącznie do *nadnaturalnego* porządku, że życie mistyczne nie jest wykwitem naturalnego życia, ale może być tylko owocem nadnaturalnej łaski Bożej. Tej zasady trzymała się ona zawsze stale, i nigdy od niej odwieść się nie dała. Mistycznej drogi nie należy uważać jako *via ordinaria* do poznania Bóstwa; zwyczajną drogą, jaką człowiek idzie do poznania Boga, jest wnioszkowanie, rozumowanie. Mistyczne zaś podniesienie jest czymś nadzwyczajnym, z warunkowanym nadzwyczajnym oświeceniem łaski ze strony Boga, który ją daje komu chce. Łaska zaś ta mistycznego oświecenia jest łaską w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu, to jest nadnaturalną, przez którą naturalna siła poznania zostaje nie już dopełnioną, ale podniesioną ponad siebie samą. Zasady te powtarzane w pismach wszystkich chrześcijańskich mistyków usuwały zupełnie drugi błąd zasadniczy mistycyzmu pogańskiego, panteistyczne utożsamianie boskiego i ludzkiego ducha. W

nadnaturalnej łasce oświecenia, chrześcijańska mistyka posiadała zasadę, wyjaśniającą podniesienie ludzkiego ducha do widzenia tajemnic Bożych, nie potrzebując się uciekać do zlewania w jedno Boskiego i ludzkiego ducha. Złanie takie widocznie już nie leżało w interesie mistycznego życia, nie było ono już koniecznym do wyjaśnienia możliwości mistycznego podniesienia; przyznając, że duch człowieczy, jako stworzenie Boże, istotą swoją różny jest od Boga i zawsze różnym pozostanie, zasada nasza wyjaśnia możliwość osiągnięcia tego celu. Dopiero też przez tę zasadę mistyka wyzwoliła się od nierozumnego pojęcia, utożsamiającego bóstwo z duchem człowieczym. Dla mistyków chrześcijańskich pojęcie to zawsze wydawało się potwornym. Jakkolwiek w mistycznym podniesieniu u nich ścisłym było połączenie człowieczego ducha z Duchem Bożym, jakkolwiek z uniesieniem przedstawiają oni to mistyczne połączenie z Bogiem, nie przestają jednak nigdy wyraźnie zwracać na to uwagi, że połączenie to nie jest pochłonięciem duszy w Bogu, nie jest zniknięciem jej istoty w Istocie Bożej, lecz że przeciwnie i w tej jedności z Bogiem duch ludzki zachowuje na zawsze własny swój byt, własną swoją osobistość.

Pod koniec jednak trzynastego wieku wystąpił w mistyce chrześcijańskiej kierunek, który wprowadzie z chrześcijańską myślą nie zerwał, jej owszem światłem się kierował, ale nie tak już ściśle jak poprzednio trzymał się zasady chrześcijańskiej mistyki, i dlatego popadł znów w ciężkie błędy. Był to kierunek tak nazwanych *niemieckich mistyków*, na których czele stał mistrz Eckhardt (2). Tak on, jak później jego następcy, często przekraczali tę linię graniczną, jaka rozdziela w dziedzinie mistyki prawdę od fałszu. Panteistyczne pojęcia znowu się tu wciskać poczynają. W mistycznym podniesieniu, uczy mistrz Eckhardt, człowiek rodzi się synem Bożym, i to tak, że całkowicie i zupełnie co do istoty swojej staje się jedno z Synem Bożym, który jest drugą osobą Trójcy Przenajświętszej. I nie może się tego dosyć napowtarzać ojciec *mistyków niemieckich*, że człowiek przez mistyczne odrodzenie staje się tym samym Synem Bożym co i Słowo Odwieczne. Stajemy się, mówi on, przeobrażeni w Syna, stajemy się tylko jednym Synem; pomiędzy duszą człowieka i Synem Bożym nie ma żadnej wówczas różnicy, tak jak nie ma różnicy pomiędzy naturą Ojca i Syna. Jak chleb w Eucharystii przemienia się na Ciało Pańskie, tak zupełnie człowiek w mistycznym odrodzeniu zamienia się na Syna Bożego. Nauka ta oczywiście prowadzi znów do pogańskiego mistycyzmu, i w głębokie ciemności spycha znów mistykę postawioną tak wysoko przez chrystianizm.

U Eckhardta spotykamy się też z pojęciem *bierności*, wywodzącym swój początek z mistycyzmu indyjskiego. Człowiek, mówi Eckhardt, powinien zupełnie oderwać się od przedmiotów zewnętrznych i od siebie samego, a skupić się w głębi swej duszy. I gdy do tego dojdzie, powinien zupełnie Bogu się oddać i nic nie działać; powinien zupełnie w Boga się rzucić i Bogu pozostawić działanie w sobie; powinien zupełnie zamrzeć, własna jego wola powinna zgasnąć. Dopiero wówczas, gdy człowiek uciszy się i unieruchomi takim oddaniem się Bogu, w duszy jego wschodzi światło, przez jakie Bóg odkrywa człowiekowi całą głębię swojego Bóstwa, całą istotę mu swoją objawia, a dusza w Bogu jakby się rozplywa, i jej istota i życie w istotę i życie Boże przechodzi.

Naturalną było rzeczą, że mistycyzm na takich oparty pojęciach, musiał te same co i mistycyzm heretycki przyznawać owoce mistycznemu podniesieniu. I tak, naprzód przez życie mistyczne człowiek uwalnia się zupełnie od grzechu i od kary. O ile, mówi Eckhardt, człowiek łączy się z Bogiem, tak, że mu Bóg tak jest ukochany, iż zapiera się swej osobistości i nie szuka siebie w czasie ani w wieczności, o tyle uwalnia się on od grzechów i czyścowego ognia, chociażby dopuścił się wszystkich grzechów, jakich tylko ludzie się dopuścili. Nadto osiąga człowiek prawdziwą wolność, która polega na tym, aby mógł tylko chcieć dobre, ponieważ wówczas Bóg sam tylko w nim działa. A tym znów sposobem człowiek staje się wyższym nad prawo moralne. Prawo i porządek, uczy Eckhardt, są tylko dla tych, co jeszcze nie stanęli na stopniach mistycznego życia, co nie są jeszcze doskonałymi. Doskonały człowiek nie jest jeszcze wprawdzie zupełnie uwolniony od prawa, ale jedynie dla *porządku zewnętrznego* powinien on spełniać prawo. W wewnętrznym swym życiu bynajmniej go nie potrzebuje, ponieważ i bez tego przez Boga w dobrym i prawdziwej wolności jest utwierdzony. Dlatego też i czynności *zewnętrzne* do tego tylko służą, aby ducha przygotować do zagłębienia się w sobie i w Bogu, do oderwania się od rzeczy ziemskich; zresztą nie mają żadnej wartości. Zbawienie nie zależy od nich wcale; owszem przeszkadzają mu raczej, jeżeli się kto na nich opiera. Wszystko zależy na *wewnętrznym dziele*, na życiu mistycznym; dzieła zewnętrznego Bóg nie wymaga, prawdziwym działaniem jest czysto wewnętrzne na siebie samego działanie ducha, tj. ducha w Bogu i z Boga. Do tego i tylko do tego przywiązane zbawienie. Pokój sprawiedliwego więcej znaczy, niż wszystkie czyny jakich kiedykolwiek dokonał.

Nauka Eckhardta nie jest przelotnym tylko, oderwanym w dziejach zjawiskiem, ale początkiem całej mistycznej szkoły, sięgającej szesnastego wieku. Najbliżej Eckhardta stoi Tauler (3) i autor tak nazwanej *niemieckiej teologii* (4). A czym więcej szkoła ta zbliżała się do XVI-go wieku tym bardziej rozwijał się w niej duch opozycji przeciwko Kościołowi, przynajmniej w znacznej części jej członków, a nareszcie opozycja ta w połączeniu z nieprzyjaznym Kościołowi duchem humanizmu renesansowego w stanowczy zamieniła się bunt przeciwko Kościołowi. *Niemiecka mistyka* zamieniła się na *reformację*; i nic dziwnego, bo zawierała ona już w sobie zarody reformatorskich systematów. Wiadomo dobrze, że tak nazwana *niemiecka teologia* ulubioną była książką Lutra. Reformatorowie szesnastego wieku zrobili to tylko, że zasady *niemieckiej mistyki* dogmatycznie urobili, tj. rozebrali je z ich formy mistycznej, a ujęli w system dogmatyczny. Tak nauka Lutra *o biernej sprawiedliwości*, jest oczywiście tylko dogmatycznym sformułowaniem nauki *niemieckich mistyków o opuszczeniu się na Boga*. Podobnie rzecz się ma z jego nauką, że człowiek doszedłszy do biernej doskonałości, przez wiarę otrzymuje Ducha Świętego, który wewnątrz odnawia i daje mu poznać wszelką prawdę. Bo i u Eckhardta bierne zdanie się na Boga, jest koniecznym warunkiem przyjęcia światła Bożego Ducha do duszy, jej odrodzenia i podniesienia. Ta sama między nimi zgodność panuje w nauce o wierze i dobrych uczynkach. Jak Eckhardt tak i reformator XVI wieku uczy, że usprawiedliwiony człowiek jest wyższy nad prawo, i że wypełniać je winien tylko dla zewnętrznego porządku. Chrystus nie dlatego przyszedł, aby na człowieka nowe wkładać prawo, lecz owszem przeciwnie, aby go od dawnego zwolnić. Ojciec reformy gardzi uczynkami, równie jak ojciec *mistyków niemieckich*. Wprawdzie wiara podług nich powinna się objawiać w dobrych uczynkach, ale do szczęścia nic się one nie przyczyniają, owszem więcej chyba do niego przeszkadzają. Tak więc *reformatorskie* zasady wskazują wszędzie na *mystykę niemiecką* jako na swoje źródło.

A skoro tak jest, tedy nic dziwnego, że reformacja w istocie swej najgłębszej na mistycznych tych oparta posadach, z dogmatycznych formuł ustawicznie usiłuje się wyzwolić i w pierwotnej swej rozpląnąć się atmosferze. Reformatorowie nie mieli wcale chęci pozwalać na taki kierunek swojego dzieła i stanowczo przeciwko niemu wystąpili, ale opozycja ich była daremna. Co leży w naturze jakiej rzeczy, tego żadna zewnętrzna siła wyrwać z niej nie może. Reformatorskie systematy wyszły z mistycyzmu, musiały więc nawzajem zrodzić mistycyzm, rozumie się, tego samego co i poprzedni charakteru.

Reformatorskie nauki, uwalniając się z dogmatycznych formuł, w jakie były ujęte, musiały znów w tej samej pokazać się postaci, jaką miały poprzednio. Jednakże dogmatyczne te formy nie mogły pozostać bez wpływu na nowe ukształtowanie mistycyzmu. Nabyły już one prawa obywatelstwa, a nie odpowiadało też potrzebom nowej mistyki całkowite ich usunięcie. Stanowiły one dla niej zewnętrzne ramy, i dawały gotową dogodną nomenklaturę. Przedreformatorska *niemiecka mistyka* występowała na świat w ramach katolickiej dogmatyki; opozycyjnemu jej przeciwko Kościołowi kierunkowi lepiej służyła dogmatyka *reformatorska*, i dlatego oburącz się jej chwyciła. Choć więc w gruncie *reformatorska* mistyka powtórzeniem jest przedreformatorskiej *mistyki niemieckiej*, jednakże forma w jakiej występuje jest zupełnie różna od poprzedniej.

Z reformatorskich systematów szesnastego wieku podwójny wyszedł prąd mistyczny: jeden w dziedzinie religijnej, drugi w filozoficznej. Główny charakter obu jest ten sam, ale ponieważ jeden płynął korytem życia religijnego, a drugi rozwijał się w cichych pracowniach filozoficznej myśli, przeto przyjęły one różną postać; jeden nosi cechy religijnej egzaltacji, drugi przybiera systematyczną formę mistyczno-filozoficznej teorii. Oba prądy pod wielu względami stoją w opozycji z reformatorską nauką, z której wyszły, jednakże nie przeciwią się jej co do zasad, bo tym sposobem zaprzeczałyby własne źródło swoje. Mistycy protestanccy walczą przeciwko usiłowaniu reformatorskiemu, dążącemu do przytłumienia żywiołu mistycznego pod formułami dogmatycznymi, do wykorzenia tego mistycznego marzycielstwa, jakie groziło podkopaniem reformy. Takie usiłowanie reformy wydało się obrzydliwością w oczach nowej mistyki, i dlatego wystąpiła ona do walki w imię swobody sumienia, krusząc narzucane sobie pęta dogmatyczne.

Interesującą bardzo jest rzeczą przypatrzenie się rozwojowi tej nowej reformatorskiej mistyki z reformatorskiej dogmatyki, nie tylko dlatego, że tym sposobem wyjaśnia się lepiej właściwy charakter tej dogmatyki, ale przede wszystkim dlatego, że historia tej nowej mistyki jasno wykazuje, jak mistyka oddalając się od kościelnej podstawy, wyradza się w potworną doktrynę i wpada w tę czarną ciemność błędu, z jakiej poprzednio wyrwał ją Kościół i kwitnąca w nim chrześcijańska umiejętność. Zamiarem też jest naszym przedstawić tu w krótkim zarysie tę nową mistykę, jaka wyrosła na gruncie reformatorskich systematów XVI-go wieku. Naprzód zajmiemy się tu pierwszym jej religijnym prądem, zostawiając sobie na później drugi prąd filozoficzny.

Podług nauki Lutera odrodzenie polega na tym, że w człowieka przez wiarę zewnętrznie od Boga usprawiedliwionego, Duch Boży wnika, i odnawia jego naturę przez grzech zepsutą. Ten to właśnie Duch Boży, przebywający w człowieku, otwiera mu prawdziwe znaczenie Pisma św. i daje właściwe jego rozumienie. Pismo zaś święte jest jedyną, wyłączną regułą wiary. Dobre uczynki człowieka sprawiedliwego pochodzą z tego Ducha Bożego, tak, że nie tyle należą do samego tego człowieka, ile do przemieszkiwającego w nim Ducha Bożego. W tej nauce Lutera o Duchu Bożym, przebywającym w człowieku, leżał zaród marzycielskiego mistycyzmu; do zupełnego rozwinięcia tego zarodu potrzeba było tylko silniejszy nacisk położyć na dwóch tych zdaniach, że Duch Boży prowadzi człowieka do prawdziwego rozumienia Pisma św., a zatem do poznania prawdy, i że człowiek pełniąc dobre uczynki, jest tylko narzędziem tego Ducha Bożego.

Pierwszymi, którzy z tych zdań logiczne następstwa wyprowadzać poczęli, byli Nowochrzczeni. Gdy Luter, pomimo oświecającego wewnątrz Ducha Bożego, stawiał Pismo święte jako jedyną najwyższą zewnętrzną normę religijnego poznania, sądził, że położy tym sposobem tamę powodzi mistycznej. Nowochrzczeni jednak przekroczyli tę tamę, i niezaprzeczenie mieli do tego prawo; bo na cóż jeszcze przydać się mogła zewnętrzna jakaś norma wiary, skoro sam Duch Boży jest w człowieku źródłem religijnego poznania? Dlatego twierdzili, że niegodziwą jest rzeczą, Ducha, któremu wszystko poddane, poddawać pod panowanie martwej litery. Skoro Duch Boży jedynie uczy człowieka wszelkiej prawdy, przeto za prawdziwą ewangelię to tylko uważać należy, czego on nas wewnętrznie uczy. Wiadomo powszechnie, do jakiego stopnia fanatyzmu i marzycielstwa posunęli Nowochrzczeni tę zasadę swego mistycyzmu. W praktycznym zaś życiu zasada ta poprowadziła ich do wręcz przeciwnych rezultatów, jednych do montanistowskiego rygoryzmu, drugich do gnostycznego bezprawia. Jedni nauczali, że skoro odrodzenie przemienia człowieka całkowicie, przeto jeżeli człowiek odrodzony dopuści się grzechu, grzech ten odpuszczonym być już nie może. Inni znów przeciwnie utrzymywali, że człowiek otrzymawszy raz Ducha, nie potrzebuje się już troszczyć o umartwienie pożądliwości ciała, ale powinien Duchowi zostawić kierowanie sobą; do czego ten go popycha, to będzie niezawodnie dobrem, choćby na pozór złem się wydawało.

Tak więc z nauki Lutera już w Nowochrzczeniach potężnie wybuchnął mistycyzm. Daremne były deklamacje, groźby i pioruny reformatorów; siła konsekwencji logicznej przemogła. Marzyciele nie potrzebowali się troszczyć o



przezorne zastrzeżenia Lutra; wszakże szli oni tylko po tej drodze, jaką im on sam otworzył; trudno im było mieć za złe, że szli po niej prosto i śmiało. Ale nauka Nowochrzczeńców nie stanowiła jeszcze systematycznej całości; usiłowali oni przeprowadzić ją w czyn i życie, ale dzikie krzyżowały się w niej sprzeczności, brakło jej wszelkiej trwalszej podstawy. Co jednak nie udało się Nowochrzczeńcom, tego dokonała później (w XVII wieku), inna sekta. Sektą tą byli Kwakrzy. Wyrobili oni sobie pełen już religijno-mistyczny systemat, wskazujący wprawdzie w każdym punkcie na źródło, z którego wyszedł, ale przedstawiający zarazem właściwe sobie rozwinięcie podjętej przez się zasady. Założycielem sekty był, jak wiadomo, Jan Fox ur. 1624 roku w angielskim hrabstwie Leicester, szewc i marzyciel, który zresztą tylko rzucił nasienie kwakrowskiej mistyki, a dopiero jego zwolennicy: Jerzy Krith, Samuel Fischer, a szczególnie Robert Barclay nadali jej trwalszą teoretyczną podstawę, i kwakrowskie pojęcia w religijny ułożyli systemat.

Jak Nowochrzczeńcy tak i Kwakrzy nie uznawali Pisma św. za jedyną, najwyższą regułę i źródło religijnego poznania. Na miejsce martwej litery stawiali oni wewnętrzne objawienia Ducha w człowieku; Pismo może być u nich tylko źródłem drugorzędym. Wewnętrzne zresztą objawienia Ducha nie są ani rozumowi, ani Pismu św. przeciwne, owszem nawet przeciwieć się im nie mogą, ale utwierdzenie ich prawdy zawiera się nie w ich zgodzie z rozumem lub Pismem św. gdyż świadczą one każdemu o sobie swoją oczywistością (5). Co się tyczy Pisma św., rozumuje Barclay, teolog kwakrowski, nie ma ono względu na każdego pojedynczego człowieka; wyrzeczenia jego i nauki są nader ogólne. Tymczasem każdy dla siebie, dla swego osobistego religijnego życia, potrzebuje wiadomości, jakich nie zawiera Pismo św. dlatego właśnie, że jego nauki i przepisy są ogólne. Dla każdego tedy pojedynczego człowieka oczywiście potrzebne jest prócz Pisma św. wyższe jeszcze źródło poznania (6). Nadto na Pismo św. powołują się wszystkie sekty na poparcie różnych swych doktryn, i gdyby przeto nie było nad Pismo św. wyższej normy wiary, należałoby zupełnie wszelkiej prawdy się wyrzec (7). Prócz tego Pismo św. nie jest przystępne dla większej części ludzi, jakżeby więc mogło być jedynym źródłem religijnego poznania? I dlatego też każdy przyparty do ostateczności, powołuje się zawsze na wewnętrzne świadectwo Ducha, i przyznaje tym sposobem, że to świadectwo najwyższym jest probierzem prawdy dla jednostki. I w rzeczy samej, gdyby takim probierzem miało być Pismo święte, musiałyby, samo być probierzem swojej własnej boskości, co jest nedorzecznnością, jakiej Kalwin tym tylko sposobem uniknął, że pewność o Boskim pochodzeniu Pisma wywodzi z

wewnętrznego świadectwa Ducha (8). Pozostaje więc jedno z dwojga: albo przyjąć wewnętrzne świadectwo Ducha, jako najwyższe źródło i normę wiary, albo wrócić do Rzymu (9). Pismo św. może być tylko zewnętrzną wskazówką w sporach pomiędzy chrześcijanami (10).

Nauka Kwaków o Duchu przemieszkującym w człowieku, zgodna jest zupełnie z nauką Lutera, i tylko nieco przerobiona odpowiednio do wymagań mistycyzmu. Kwaki przyjmują w człowieku dwa żywioły jego bytu: *dobre*, jak mówią, *nasienie i złe nasienie*. *Złe nasienie* jest to samo, co Luter nazywa *ciałem*, a zatem naturalny człowiek z tym wszystkim co go stanowi. *Dobre nasienie* znów jest nie przypadłością natury człowieczej, ale raczej realną, duchową substancją, żyjącą w naturalnym człowieku. W tej duchowej substancji i przez nią przebywa w człowieku Bóg, Duch Boży. Nie jest ona przeto samą istotą Bożą, ale raczej jest duchowym, niebieskim i niewidzialnym pierwiastkiem, w którym jest Bóg, jako w swoim organie, jest więc jakoby środkiem, przewodnikiem, duchowym ciałem Bożym w nas, dlatego też nosi nazwę *nasienia Bożego* (11). Odpowiednio do tych dwóch pierwiastków bytu człowieczego, dwojakie w człowieku rozróżnić należy światło: naturalne *światło rozumu*, odpowiadające *złemu nasieniu*, i *światło Ducha*, odpowiadające *dobremu*, czyli *Bożemu nasieniu*. Tylko to ostatnie prowadzi do prawdy; tylko ze światła Ducha, wynika prawdziwe religijne poznanie; naturalne światło rozumu w dziedzinie religii może tylko błędy płodzić. Naturalny rozum na to tylko człowiekowi jest dany, aby nim kierował w zewnętrznych i światowych jego potrzebach i stosunkach; o ile zaś miesza się on do wyższych spraw Ducha staje się zawsze źródłem błędu i apostazji (12). Odpowiednio też do tych dwóch pierwiastków istoty człowieczej, dwie też w dziedzinie moralnej działają potęgi: duch świata, czyli księżę ciemności w *złym nasieniu*, i *Duch Boży* w *dobrym nasieniu*. Co przeto człowiek myśli, chce i czyni podług swojej natury, która jest *złym nasieniem*, jest zawsze złe; co zaś podług Ducha działa jest zawsze dobre. Jak w *nasieniu Bożym* Duch Boży, tak w *złym nasieniu* przemieszkiwa duch ciemności w człowieku, i jak Duch przez nasienie Boże działa dobro w człowieku, tak duch ciemności przez *nasienie złe* działa zło.

Na tym dualizmie w człowieku, jak Luter tak i Kwaki opierają swoją naukę o upadku człowieka i jego następstwach. Przez grzech pierworodny podług tej nauki, pierwszy rodzic wraz z całym swym potomstwem stracił wyższą część swojej istoty, tj. *nasienie Boże* (13) i dlatego całkowicie podpadł pod panowanie *nasienia szatańskiego*. W człowieku pozostała tylko naturalna część jego istoty, a ponieważ pierwiastkiem w niej działającym jest szatan,

przeto odtąd zupełnym było panowanie szatana nad człowiekiem. Wygasło tym sposobem w człowieku wszelkie wyższe poznanie, znikła wszelka ku dobremu siła, ponieważ zginął w nim pierwiastek prawdziwego poznania i prawdziwej moralności. Dlatego, wszystko cokolwiek człowiek odtąd myśli, mówi i czyni, jest tylko błędem i grzechem. Jednakże pomimo tego Kwakrzy nie uznają dziedziczności winy. Jakkolwiek bowiem wszyscy ludzie, począwszy od Adama mają w sobie *nasienie grzechu* i pod przewagą tego nasienia całkowicie zostają, wszelako nie można go im za prawdziwy grzech poczytywać, dopóki własnym czynem w grzech nie popadną, dopóki tym sposobem zepsucie ich natury nie stanie się osobistym ich zepsuciem. Wina jest tylko tam, gdzie jest prawo; dla nowonarodzonych zaś dzieci nie może być prawa, bo nie mogą go poznawać. Jakkolwiek więc nasienie złego, odziedziczonego po Adamie, jest źródłem w nas wszelkiego złego, wszelako złe to nie prowadzi za sobą moralnej winy; teoria więc o grzechu pierwotnym w jej zwykłym znaczeniu odrzuconą być powinna (14).

W tym już leży wskazówka, jak rozumieć należy odrodzenie człowieka w Chrystusie. Polega ono mianowicie na tym, że *nasienie Boże*, a w nim Duch Boży przez Chrystusa na nowo do człowieka wraca, i tym sposobem odnawia jego naturę. W odrodzeniu, mówi Barclay, w człowieku odbywa się nowe, święte narodzenie; rodzi się w nim, czyli kształtuje Chrystus, i przez to właśnie narodzenie w nim Chrystusa zostaje on usprawiedliwiony i uświęcony, tj. od grzechu uwolniony, a w zaród dobra i wszelkiej cnoty zaopatrzony. To jednak znowu narodzenie się Chrystusa w człowieku sprowadza się do tego, że Chrystus w duchowym swoim ciele, w *nasieniu Bożym*, obiera mieszkanie w człowieku, i tym sposobem odradza się w starym człowieku nowy, w starym stworzeniu stworzenie nowe (15). Usprawiedliwienie tedy jest nie tylko czysto zewnętrznym uznaniem sprawiedliwości człowieka, ale raczej przez nie człowiek wewnętrznie usprawiedliwia się i uświęca (16). I w tym właśnie punkcie Kwakry stanowczo przeciwia się nauce luterskiej. Naturę zepsutą, poprzednio wyłącznie w nas panującą przez odrodzenie wykorzenioną zastępuje natura nowa. W tej nowej naturze powstaje nowa wola, i ta to właśnie wola nowa przewycięża złe i czyni dobre. W nowej też tej naturze powstaje nowe w nas światło, światło Bożego Ducha, znoszące błąd i wprowadzające nas do prawdy (17).

Ale odrodzenie jedynie i wyłącznie jest dziełem Bożym w nas. Człowiek nie może w sobie rozbudzić *nasienia Bożego*, a w nim światła Bożego; od woli jego zupełnie to niezależne. Odrodzenie nie od naszego zależy wysiłku, lecz

od Chrystusa jedynie, który jest dawcą i darem zarazem (18). Możemy wprowadzić *nasienie Boże* i Boże światło od siebie odepchnąć, ale przyczynić się do naszego odrodzenia nie możemy bynajmniej. Dzieła dobre są dopiero owocem odrodzenia; bo to podobne jest do drzewa, które owoc swój wydać musi. Dlatego jednak nie są one wysługującymi. Bóg nagradza je wprowadzić, ale nie dla zasługi, jakoby w nich tkwiącej; nagroda jest równie łaską jak i odrodzenie (19). Któż tu nie przypomni sobie owego *opuszczenia się* niemieckich mistyków. Jak Luter owo opuszczenie się przerobił na pojęcie *biernej sprawiedliwości*, tak tu znowu z tym samym spotykamy się pojęciem w postaci *biernego odrodzenia*.

Na tych podstawach rozwinął się w całej pełni marzycielski mistycyzm Kwaków; rozbudzenie u nich Bożego Ducha w człowieku warunkujące odrodzenie człowieka, nie pozostało czysto teoretycznym tylko twierdzeniem, ale miało być zasadą życia, miało przejść w czyn i życie. Nie dosyć było dla nich, że Duch Boży w *nasieniu Bożym*, w odrodzonym przebywał człowieku; martwe to przebywanie dla życia odrodzonego człowieka nic jeszcze nie znaczyło; Duch więc Boży podług nich może się w odrodzonym podnieść do świadomości, i całą jego naturalną świadomość w sobie pochłonąć. Tym sposobem przekraczali oni poza dogmatyzm luterski, i główną jego zasadę rozwijali w mistycyzm. I ze stanowiska swojego mieli najzupełniejszą rację. Bo jeżeli nasienie Boże i Duch Boży żyje w człowieku, i do całości natury ludzkiej należy, to niewiedomo, dlaczego by człowiek miał być ograniczonym zawsze do naturalnej tylko świadomości, i dlaczego by nie miał też i wyższy pierwiastek jego natury podnieść się do świadomości. Luter wprowadzić do tego następstwa swej nauki nie doprowadził, ale to nie obowiązywało Kwaków, ażeby tak samo na pół drogi zatrzymywać się mieli.

Zgodnie z tym pojęciem, prawdziwy religijny kult podług Kwaków, polega istotnie na bezpośredniej świadomości każdej jednostki o Bożym Duchu w niej zamieszkującym, czyli raczej na świadomości Ducha o sobie samym w człowieku i przez człowieka. Gdy tedy Kwakry zbierają się na nabożeństwo w jakim miejscu, tedy nie mają nic innego do czynienia, jak tylko wyczekiwać działania Świętego Ducha tj. wzbudzenia bezpośredniej świadomości o tym Duchu. Wzbudzenie to przede wszystkim zależy od samego Ducha, ale i człowiek powinien niejako do tego się przysposobić. Przysposobienie znów polega na tym, aby wszelką myśl, wszelką czynność fantazji, wszelkie poruszenie duszy wstrzymać, całkowicie się w sobie zagłębić, ku Bogu się wyłącznie zwrócić, i tak w czystej bierności wyczekiwać na działanie Ducha

(20). Tym sposobem może on uczuć w sobie bezpośrednio nasienie Boże, może nabyć bezpośredniej świadomości Bożego Ducha, i gdy go Duch rzeczywiście tą łaską obdarzy, wtedy następuje mistyczne podniesienie, ekstaza, w której naturalna świadomość przygłucha i zupełnie ginie w wyższej Ducha świadomości. Wówczas w czystym świetle Ducha człowiek widzi prawdę najczystsza; Boska światłość oblewa go zupełnie.

Ekstaza następnie objawia się i zewnętrznie; ekstazy poczynają kazać i Boga wielbić. Niekiedy i ciało ekstazy, dzielając wewnętrzne poruszenia duszy, chorobliwym ulega drżeniom; ale i to jest działaniem Ducha, i dlatego działaniu temu swobodę zostawić należy (21). A ponieważ przez ekstazy, gdy on káže i Boga wielbi, przemawia Duch Boży, przeto wszyscy inni w zgromadzeniu nie udarowani tą łaską, powinni z nim się łączyć w chwaleniu Boga i jego nauk i upomnień słuchać. To jest właśnie prawdziwy kult Boży, prawdziwe nabożeństwo; o innym żadnym nabożeństwie nie ma co myśleć (22). Tym lepiej jeszcze, jeżeli nie jeden ale wszyscy zebrani, porwani od Ducha wpadają w ekstazę. A choćby nikomu ze zgromadzonych Bóg tej łaski nie dał, i wszyscy pozostali w milczeniu, nic to nie szkodzi; milczenie, cisza, jest wówczas nabożeństwem, jakiego Bóg w owej chwili wymaga (23).

Dlatego też cała cześć Boża powinna wcale nie zależeć od naszej woli; Duch tylko może być jej źródłem i przyczyną; inaczej będzie ona przesądem i bałwochwalstwem (24).

Niedorzecznym, podług nich, jest mniemanie, aby służba Boża na tym polegała, iżby jeden do kazania się przygotował, i później je w zgromadzeniu wypowiedział. Ten tylko kazać może, kogo Duch wewnętrznie do tego pobudzi. A jakkolwiek niezrozumiałe i bez związku byłyby ekstazy jego mowy, będą one jednak zawsze lepsze, niż wypracowane kazania, a to dlatego, że są objawieniami Ducha. Dlatego też ten tylko prawdziwym jest sługą Słowa, kogo Duch do tego za każdą razą powoływa, choćby nie miał ku temu zewnętrznego umocowania, i choćby najzupełniejszym był prostaczkiem. Świeckie nauki, osobliwie też logika i filozofia, równie jak teologia scholastyczna, prawdziwemu słudze słowa nie tylko są niepożyteczne, ale nawet szkodliwe, ponieważ przez nie wyuczy się tylko niepożytecznego i głupiego paplarstwa (25).

Przy takim wyzwoleniu podmiotowości od wszelkiej przedmiotowej normy i powagi, krańcowemu temu mistycyzmowi tego tylko niedostawało, aby Kwakry wypowiedzieli wojnę zwyczajom i obyczajom życia. I tak się też w rzeczy samej stało. Nie wolno podług ich nauki używać wszelkich honorowych

tytułów, zwykle nawet oznaki uszanowania zakazane pod grozą apostazji; a grzechem ciężkim jest odkrycie głowy przed człowiekiem, ukłon, ubranie każde ozdobniejsze, przysięganie na Ewangelię, służba żołnierska itp. (26).

Nie ma wątpliwości, że mistycyzm kwakrowski jest naturalnym owocem systematu reformatorskiego. Mistyczne żywioły w tym systemacie złożone, gdy się tylko z formuł dogmatycznych wyzwoliły, musiały rozwinąć się w kwakryzm. Ale jakaż to różnica ogromna pomiędzy starochrześcijańską a tą nową mistyką! Tam mistyczne podniesienie jest czymś nadzwyczajnym, wybranym tylko duszom przez szczególną łaskę Bożą udzielanym; tu zaś jest ono powszechną rzeczą, powszechnym czynnikiem służby Bożej. Tam kwiat mistycznego żywota kwitnie w ukryciu, tutaj występuje na publicznie; tam jest wdzięczną wonią dziecięcej pokory, tutaj występuje na rynek życia i podejmuje rolę publicznego kaznodziei. Tam widzenia mistyczne oceniane są zawsze podług normy wiary kościelnej, i uważane za złudzenia szatańskie, ilekroć tej wierze przeciwne; tu znika zupełnie przedmiotowa wiara kościelna, wszystko ulega wizji mistycznej; ona jest źródłem religijnego poznania, regułą religijnej prawdy, a jakkolwiek sprzeczne pomiędzy sobą bywają wizje różnych jednostek, jednak zawsze zachowują godność jedyne źródła religii. Tam w spokoju zatapia się dusza w tajemnice Boże, jakie jej Pan odkrywać raczy; tu zaś znakiem prawdziwego objawienia Ducha są bezrozumne mowy i konwulsyjne rzucania się ciała. Tam jak najtroskliwiej usuwana jest każda myśl panteistycznego utożsamienia ludzkiego i Bożego ducha w mistycznym podniesieniu, tutaj zaś przeciwnie Duch Boży właśnie nie tylko jest ich sprawcą, ale środkiem, gdy człowiek naturalny jest tylko narzędziem jego objawień. Tam mistyka nie zwalcza bynajmniej nauki, nie zaprzecza jej praw, ani wysokiego jej znaczenia; tutaj mistyka występuje nieprzyjaźnie względem nauki, piętnuje ją jako nieużyteczny i szkodliwy szatana wynalazek, i wyłącza ją zupełnie z życia chrześcijańskiego. Wszędzie przeto występuje najzupełniejsze przeciwieństwo, i jeżeli już w średniowiecznej, tak nazwanej *niemieckiej mistyce*, daje się spostrzeć pewien zwrot do staropogańskiego mistycyzmu, tedy tutaj, gdy mistyka przeszła w reformatorskie systematy, i stamtąd wyzwoliła się do swobodnego rozwoju, zwrot ten uważać można za zupełnie dokonany. Nasienie rozwinęło się i naturalny swój owoc wydało. Dowód to najlepszy, że życie mistyczne, najdelikatniejsza owa roślina w ogrodzie Bożym, udaje się tylko i rozrasta dobrze w zaciszu kościelnym. Ilekroć ze świętej tej roli przesadzą ją na grunt obcy, naturalny jej rozwój zostaje skrzywiony; rozrasta się w potworne kształty, i tłumi tym sposobem prawdziwe religijne życie.

Na tych samych zasadach co i system kwakrowski, polega nauka pietystów i metodystów o *gwałtownym przełomie łaski*. Kazanie metodystów ma na celu zawsze wywołanie *przełomu łaski* w słuchaczach, i tym sposobem dokonanie ich *nawrócenia*. Zewnętrznym zaś znakiem tego *przełomu*, podobnie jak i u Kwaków, są u nich konwulsje, rzucania się cielesne, wskutek czego zgromadzenia metodystów przedstawiają często straszliwe, prawdziwie demoniczne widowisko. W chorobliwym tym mistycyzmie przerażające pokazuje się wykrzywienie uczucia religijnego. Mistyczne życie, świetny ten owoc na drzewie chrystianizmu, zamienia się tu na smutny obłąd budzący wstręt w każdym rozumnym człowieku.

*Ks. Dr. Albert Stöckl*

*Ks. M. N.* (a)

---

Artykuł z czasopisma "Przegląd Katolicki", R. 1871, Warszawa 1871, ss. 389-393; 406-410.

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

### **Przypisy:**

(1) Artykuł ten wzięty z Mogunckiego czasopisma "Der Katholik" napisany jest przez Dr. Stöckla. (b)

(2) Eckhardt urodził się w drugiej połowie XIII wieku. Za Bonifacego VIII został w Rzymie doktorem teologii, później był prowincjałem Dominikanów prowincji Saskiej z rezydencją w Kolonii. Współcześni sławili w nim subtelność umysłu i niepospolitą wymowę. Błędy, o których mówi Stöckl potępił Jan XXII w 1329 r. Przed swoją śmiercią odwołał on wszystkie swoje błędy, a swoje pisma poddał pod sąd Stolicy Apostolskiej.

(3) Wielki ten kaznodzieja i mistyk zakonu dominikańskiego (urodz. około 1290) wiele podobieństwa przedstawia do Eckhardta, ale na jednej z nim linii stawiany być nie może. Z bardzo też małym wyjątkiem oddają mu pochwały teologowie naszego Kościoła; współcześni nazywali go *Doctor illuminatus*. Wprawdzie spotykamy się u niego z miejscami, w których zdaje się lekceważyć zewnętrzną część religii i uczynki dobre, zbyt też śmiało mówi niekiedy o wewnętrznym połączeniu z Bogiem, ale gdzie indziej znów wyraźnie występuje przeciwko tym, którzy twierdzą, że połączenie duszy z Bogiem jest bezwzględne, a nauczają, że pomiędzy najwyższym stworzeniem a Bogiem, przy najściślejszym ich połączeniu, niezgłębiona jeszcze znajduje się przepaść; że co się tyczy dzieł zewnętrznych, człowiek przy wrodzonej słabości nie może ciągle utrzymać się na wysokim stopniu kontemplacji, i dlatego musi uciekać się do dzieł zewnętrznych, ażeby nimi wzmocniony, znów mógł się podnieść; dowodzi też często potrzeby dobrych uczynków. Nauka jego zawiera się szczególnie w *kazaniach* i w jego książce o *naśladowaniu ubogiego życia Chrystusa*. Z powodu wielkiej przewagi spekulacyjnego i spirytualistycznego żywiołu, pisma jego tracą wiele pod względem praktycznego użytku; nie dla wszystkich są przystępne.

(4) Tytuł ten noszą dwa stare niemieckie katolickie pisma. Jedno późniejsze (1528), którego autorem jest Berthold Pirstinger biskup Chiemsee; drugie wcześniejsze, o którym właśnie tu mowa, jest małym ascetycznym pismem z XIV lub XV wieku, niewiadomego autora, wydany po raz pierwszy przez Lutra (1516 i 1518) pod niewłaściwym tytułem: "Eyn Deutsch Theologia"; Pfeiffer wydał to samo dzieło 1851 r. w Stuttgarcie z rękopisu pełniejszego niż był rękopis Lutra.

(5) Barclaii *Theol. vere christianae apologia*. Lond. 1729, The. 2, p. XV sq. "Testimonio spiritus et hactenus revelata est et nunc revelatur, et solummodo revelari potest vera Dei cognitio".

(6) Tamże, l. c.

(7) Tamże, p. 29, 51.

(8) Tamże, p. 35.

(9) Tamże, str. 55, 43, 49.

(10) Tamże, p. 65, 67.

(11) Tamże, p. 106 i n.

(12) Tamże, p. 112 i następne, p. 309.

(13) Ibid., Th. 4, p. XVII. "Tota posteritas Adamica quoad primum Adam seu hominem terrestrem lapsa, degenerata et mortua est, deprivata sensu vel tactu interni hujus testimonii et seminis Dei, et subjecta est potentiae, naturae et semini satanae, quod ille sevit in cordibus hominum, dein in naturali et corrupto statu permanente; unde fit, ut non solum dicta et facta, sed et imaginationes omnes eorum malae sint perpetuo in conspectu Dei, utpote a depravato nec et maligno semine provenientes".

(14) Ibid., p. 71, 77, 80.

(15) Ibid., The. 7, p. XX.

(16) Ibid., p. 168 i 172 i n.

(17) Ibid., p. 116, 166.

(18) Ibidem, Thes. 7, p. XX.

(19) Ibid., p. 166, 195.

(20) Ibid., p. 295 i nast. 300. "Opus igitur nostrum et cultus, quando convenimus simul, est, ut unusquisque vigilet et Deo attendat in illo Deo (i. e. in semine Dei) in semetipso, et ab omnibus visibilibus introvertatur", p. 306. "Debet homo a cogitationibus et imaginationibus abstinendo et ab omnibus malis et operationibus animae suae, naturalem sui partem ad silentium reducere", p. 310. "Hoc attendere Deo potius passivam dependentiam, quam actionem ullam denotat".



- (21) Ibid., p. 301.
- (22) Ibid., p. 291 i n.
- (23) Ibid., p. 295.
- (24) Ibid., Thes. II, XXII.
- (25) Ibid., Thes. 10, p. 31, p. 258 i następne.
- (26) Ibid., Thes. 15, p. 439 i n.
- (a) Przekład: Bp Michał Nowodworski.
- (b) Por. 1) Ks. Władysław Michał Dębicki, [Albert Stöckl \(historyk filozofii i apologeta\)](#).
- 2) O. Jan Tauler OP, [Ustawy duchowe. Dzieło z XIV wieku](#).
- 3) O. Jan Jakub Scheffmacher SI, [Katechizm polemiczny czyli Wykład nauk wiary chrześcijańskiej przez zwolenników Lutra, Kalwina i innych z nimi spokrewnionych, zaprzeczanych lub przekształconych](#).
- 4) Ks. Włodzimierz Ledóchowski SI, a) [Rozumność wiary](#). b) [Wewnętrzna pewność aktu wiary](#).
- 5) Ks. Ignacy Grabowski, [Prawo kanoniczne. O występkach przeciw wierze i jedności kościelnej](#).
- 6) Ks. Franciszek Bączkowiec CM, [Przepisy Kościoła odnoszące się do współżycia katolików z heretykami](#).
- 7) Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, [Preskrypcja przeciw heretykom](#).
- 8) Św. Cyprian Biskup Kartagiński, [O jedności Kościoła katolickiego](#).
- 9) Św. Wincenty z Lerynu, [Pamiętnik \(Commonitorium\), Rozprawa Pielgrzyma o starożytności i powszechności wiary katolickiej przeciw niezbożnym nowościom wszystkich kacerzy](#).
- 10) Św. Fulgencjusz, Biskup w Ruspe, [O wierze czyli o regule prawdziwej wiary do Piotra](#).
- 11) Henryk Edward kard. Manning, Arcybiskup Westminster, [O sprawach Ducha Świętego działającego w duszy człowieka](#).
- 12) Jan kard. Bona OCist., a) [O rozpoznawaniu duchów](#). b) [Przewodnik do nieba](#). c) [Droga do nieba](#). d) [Manuductio ad coelum, medullam continens Sanctorum Patrum, et veterum philosophorum](#). e) [Opuscula ascetica selecta](#). f) [Strzeliste akty wiary](#). g) [Feniks odrodzony czyli Ćwiczenia duchowne](#).
- 13) O. Maurycy Meschler SI, [Dar Zielonych Świąt. Rozmyślenia o Duchu Świętym](#).

14) O. Augustyn Poulain SI, [O kwietyzmie. \(Ogólny rzut oka\).](#)

15) Bp Józef Sebastian Pelczar, a) [Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych.](#) b) [Zboczenia pseudomistycyzmu: towianizm i kozłowityzm.](#)

16) Ks. dr Jan Ciemniewski, [Odrodzenie z Ducha Świętego.](#)

(Ilustracja oraz przypisy literowe od red. *Ultra montes*).



( [HTM](#) )

© *Ultra montes* ([www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl))

Cracovia MMXIX, Kraków 2019