

Magdalena Płotka

Instytut Filozofii,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

BONAWENTURA O RADOŚCI

Problematyka radości w myśli św. Bonawentury z Bagnoregio ma kontekst zdecydowanie teologiczny. I choć w jego dziełach można znaleźć staranne wyodrębnienie radości ostatecznej (wiecznej szczęśliwości zbawionych) oraz radości ziemskiej skierowanej ku dobrom doczesnym i zmysłowym (*gaudium mundianum*) — będącej przedmiotem tego artykułu — nie sposób opisać zagadnienia radości w Bonawenturiańskiej myśli bez częstych i licznych odniesień do problematyki teologicznej. Pojęcie radości pojawia się w kontekstach zagadnień życia chrześcijańskiego, monastycznego, praktykowania ascezy itd., jako jeden z etapów (choć, jak zostanie wykazane, nie ostatni) wspinania się po szczeblach rozwoju duchowego. Usytuowanie problemu radości w horyzoncie ascetycznym i soteriologicznym (a nie psychologicznym czy fizjologicznym)¹ spowodowało charakterystyczne jego ujęcie: radość człowieka — jako doświadczenie psychiczne, wolitywny akt nakierowany na swój przedmiot (dobro), rodzaj uczucia czy postawy — nie jest dla Bonawentury przeżyciem moralnie neutralnym. Doświadczenie radości podlega ocenie moralnej w zależności od tego, w jakiej relacji przedmiot tego doświadczenia pozostaje do Nieskończoności.

Bonawentura pozostawił bardzo wiele fragmentów opisujących radość ziemską, są one rozsypane po licznych jego dziełach, nie składają się w zwarty opis. Dlatego też rekonstrukcja tematyki radości — będąca celem tego artykułu — będzie również jej interpretacją. Niniejszy tekst podejmuje próbę zbudowania z rozsypanych po całym dziele Bonawentury fragmentów opisujących doświadczenie radości w całość. Dodatkowo argumentuje, że Bonawentura opracował spójną koncepcję radości (wynikającą z duchowości franciszkańskiej) w jej ujęciu dynamicznym, nie statycznym.

¹Na temat średniowiecznych dyskusji wokół psychologicznego opisu radości jako uczucia oraz jego fizjologicznym podstawom zob. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004, szczególnie zob. rozdział *Medieval Conceptions of Emotions from Abelard to Aquinas*, s. 177–255.

Trzy podrozdziały artykułu w zamierzeniu ukazują ludzkie doświadczenie radości w jego rozwoju — od prostych aktów zmysłowej radości będących reakcjami na piękno świata (część 1), poprzez negację radości w ramach zalecanej przez Bonawenturę pogardy świata (część 2), do osiągnięcia „doskonałej radości ziemskiej”, która możliwa jest dopiero po osiągnięciu właściwego „usposobienia” (*dispositio*) duchowego (część trzecia)².

I. RADOSNY ZACHWYT NAD ŚWIATEM

Radość towarzyszy człowiekowi od samego początku jego poznawczego kontaktu ze światem. Jest fundamentalną reakcją człowieka na świat, jedną z relacji człowieka ze światem. Doświadczenie radości Bonawentura opisywał m.in. w *Itinerarium mentis in Deum*. W dziele tym, opisującym duchową drogę człowieka do Boga, Bonawentura umieszcza radość na samym początku poznawczego doświadczenia, sytuując ją w strukturze zmysłowego postrzegania.

Poznawczy kontakt człowieka ze światem (makrokosmosem) dokonuje się, jak pisze Bonawentura, na trzy sposoby: po pierwsze, zmysłowo, tj. przez bramę pięciu zmysłów (*portas quinque sensuum*); po drugie, w wyniku rozróżnienia (*diiudicatio*) zmysłowo poznawalnych rzeczy oraz wreszcie, po trzecie, przez radość (*oblectatio*)³. Terminem *oblectatio* Bonawentura opisuje właśnie pierwotne, naturalne zareagowanie radością, będące skutkiem zwrócenia się człowieka ku światu. Dokładniej, Bonawentura umieszcza radość między *apprehensio* a *diiudicatio*, tj. między poznaniem zmysłowym a umysłowym. Pojawia się ona na skutek poznania zmysłowego jako reakcja na treść poznawczą poznawanych przedmiotów: „Poznawczemu ujęciu, o ile odnosi się ono do odpowiedniego

² Św. Bonawentura stosuje liczne terminy łacińskie konotujące zjawisko radości doczesnej (rozumianej na potrzeby niniejszego tekstu jako akt radowania się dobrem ziemskim, doczesnym, stworzonym itp.): *delectatio*, *gaudium*, *oblectatio*, *laetitia*, *iucunditas*, *fruitio*, *utitio*, *consolatio*, *dulcedo*. Najczęściej używa dwóch pierwszych — *delectatio* oraz *gaudium*, nie nadaje im jednak konkretnych i stałych znaczeń, raczej wydaje się stosować je wymiennie. Bogaty zasób środków stylistycznych (metafory, alegorie, porównania) dzieł Bonawentury sprawia, że występujące w jego twórczości określenia radości (zwłaszcza w pismach ascetycznych i mistycznych) pozbawione są charakteru terminów technicznych. Na przykład, termin *oblectatio* w *Itinerarium mentis in Deum* oznacza radość powstałą na skutek prostego postrzeżenia zmysłowego (*apprehensio*); ten sam termin w *De triplici via alias incendium amoris*, I, 5 występuje w wyrażeniu *oblectamenta luxuriosa*, co C. Niezgoda tłumaczy jako „rozwiązłe przyjemności” — zob. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda OFMConv., Akademia Teologii Katolickiej: Warszawa, 1984, s. 16–17.

³ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. V, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, cap. II, 2, s. 300: „[...] iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem”.

przedmiotu, towarzyszy radość — pisze Bonawentura w *Itinerarium*, a następnie dalej wyjaśnia źródło doświadczenia radości — zmysł bowiem znajduje przyjemność w uchwyconym obrazie, czy to z powodu jego piękna, jeśli chodzi o wzrok, czy to z racji jego delikatności, gdy idzie o powonienie i słuch⁴.

Opisywana przez Bonawenturę radość (*oblectatio*) nosi znamiona zachwytu zmysłowym pięknem świata: przybiera postać przyjemności zmysłowych, których przedmiotem są odpowiednie własności rzeczy (kolory, zapachy, dźwięki). Nic więc dziwnego, że niektórzy interpretatorzy uznali *oblectatio* opisywaną w *Itinerarium* II, 5 za doznanie estetyczne, tj. za skutek dostrzeżenia w przedmiocie zmysłowym jakości estetycznych, takich jak piękno. Na przykład, David Ost twierdzi, że radość z *Itinerarium* ma charakter estetyczny, tj. jest estetyczną bezinteresowną przyjemnością wynikającą z poznania piękna w rzeczach⁵. Inni z kolei badacze są skłonni nie tyle dostrzegać w *oblectatio* doświadczenia wartości estetycznych świata, ile ujmować radość z *Itinerarium* w kategoriach raczej moralnych. Czyni tak np. Andrea di Maio. Jego zdaniem, doświadczenie przyjemności, które następuje w ramach poznania zmysłowego (*apprehensio*), jest tak naprawdę bardziej fundamentalnym doświadczeniem dobra lub zła jako takich, najbardziej podstawowych opozycji⁶. W tym sensie *oblectatio* ma szerszy zasięg, wychodzi poza estetyczne doznanie przyjemności zmysłowych i jest zareagowaniem na dobro. Zdaniem di Maio, radość wywołana spostrzeżeniem zmysłowym jest więc nie tylko przyjemnym delectowaniem się jakościami zmysłowymi, lecz również zachodzącą w porządku wolitywnym i emocjonalnym akceptacją charakteryzującego świat dobra.

Interpretacje di Maio oraz Osta są próbami odpowiedzi na kwestię o podstawę *oblectatio*, tj. na pytanie, co sprawia, że człowiek doświadcza radości w wyniku poznawczego kontaktu ze światem. Bonawentura w *Itinerarium* szczegółowo opisuje właściwy przedmiot radości (m.in. proporcjonalność), ale nie wyjaśnia jej podstaw. Dlatego dyskusję między estetyczną a moralną interpretacją doświadczenia *oblectatio* można spróbować rozstrzygnąć — jak się wydaje — w świetle innych jego dzieł. Jednym z nich może być fragment *Collationes in Hexaëmeron* 2, 27, w którym znajduje się opis radości określanej za pomocą terminu *iucunditas*. Termin ten oznacza naturalne rozkoszowanie się dobrem

⁴Tamże, II, 5, s. 300: „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski OFMConv., C. Niezgoda OFMConv., S. Kafel OFMConv., wstęp P. Milcarek, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2001, s. 33.

⁵D. OST, *Bonaventure: The Aesthetic Synthesis*, „Franciscan Studies”, 36 (1976), s. 233.

⁶A. DI MAIO, *Bonaventure on Nothingness and Evil*; referat wygłoszony na konferencji pt. *Frater, Magister, Minister et Episcopus The Works and Worlds of Saint Bonaventure* zorganizowanej przez The Franciscan Institute at St. Bonaventure University, NY (USA), 13.07.2017.

przez wolę, a Bonawentura używa go w kontekście teologicznego opisu władz umysłowych człowieka jako obrazu Boga. Radość jest tu ujęta jako czynność woli, a wola — obok inteligencji i pamięci — jest elementem triady będącej obrazem Boga w człowieku⁷. Inteligencja, pamięć i wola — pisze Bonawentura za św. Augustynem — te trzy tworzą naturalny obraz Boga (Trójcy Świętej)⁸. Ponadto — twierdzi — jest jeszcze obraz w planie łaski: tutaj dusza jest wyposażona w takie własności, które są najdoskonalszymi czynnościami (naturalnej) triady, tj. nieśmiertelność (o ile wieczność zatrzymuje się w pamięci), mądrość (w inteligencji) oraz właśnie radość (w woli)⁹. Radość Bonawentura rozumie więc tutaj jako zasadniczą inklinację woli do dobra jako takiego („iucunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas”)¹⁰, tj. taką czynność woli, która polega na radowaniu się dobrem jako takim. O ile (naturalna) wola skłania się do dobra, o tyle jej czynność, czyli radość (*iucunditas*) doświadczana jest wówczas, gdy wola uzyska cel, tj. dobro jako takie.

Problematyka metafizyki obrazu (której częścią jest wola oraz zapodmiotowiana w niej radość) jest istotnym elementem Bonawenturiańskiej koncepcji radości i pozwala lepiej zrozumieć pozytywny stosunek Doktora Serafickiego do doczesnych radości i przyjemności. Skoro bowiem świat jest odbiciem i cieniem Boga, to również doczesna radość stanowi odbicie czy podobieństwo radości pełnej¹¹. Podobnie, zdolność człowieka do radowania się dobrem jako takim (*iucunditas*) pozostaje w ciągłości z jego zdolnością do doświadczania przyjemności i radości (*oblectatio*) w reakcji na treść zmysłowego postrzeżenia (*apprehensio*). Na nieustannie podkreślaną przez Bonawenturę ciągłość między doświadczeniem radości doczesnej a szczęśliwością ostateczną zwracają uwagę Piotr Anzulewicz oraz Stanisław Stój, których zdaniem ciągłość ta wynika z ontologicznej

⁷Bonawentura zakłada w ramach swojej teorii śladów, że każde stworzenie nosi w sobie ślad Stwórcy i podobieństwo do Niego. Podobieństwo to, w przypadku człowieka, realizuje się na dwóch płaszczyznach: naturalnej i przez łaskę. Metafizycznej teorii śladów będą poświęcone dalsze części tekstu.

⁸*Itinerarium*, cap. III, 5, s. 305: „Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem”.

⁹Tamże, cap. III, 4, s. 305: „Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas”.

¹⁰BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, coll. 2, 27, s. 340: „Item, est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et voluntas, in quibus relucet Trinitas; et hoc sigillatur anima, et in hac sigillatione recipit immortalitatem, intelligentiam, iucunditatem; immortalitatem, secundum quod in memoria tenetur aeternitas; sapientiam, secundum quod in intelligentia refulget veritas; iucunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas. Haec quidem sunt in intelligentiis, vel substantiis reformatis”.

¹¹Skoro świat jest cieniem i śladem Boga, to ciesząc się światem, cieszymy się poniekąd Bogiem.

koncepcji świata¹². Koncepcja ta zakłada wielojednoznaczną relację świata do Boga, której racją dostateczną (*principium a quo*) jest podobieństwo. Jest ono na tyle centralnym pojęciem Bonawenturiańskiej wizji świata, że Etienne Gilson uznał ezemplaryzm za „serce metafizyki Bonawentury”¹³. Podobieństwo między światem a Bogiem jest uhierarchizowane oraz wyrażone za pomocą czterech stopni analogii bytu: *umbra, vestigium, imago, similitudo*¹⁴. Ciągłość między światem a Bogiem zachodzi z powodu relacji stwarzania: stworzenie jako skutek nosi w sobie część natury swojego Stwórcy (przyczyny). Ciągłość jest zatem efektem trojkiej przyczynowości: sprawczej, celowej oraz wzorczej¹⁵. Bóg jest obecny w świecie jako Przyczyna stworzenia, jego Cel (Najwyższe Dobro) oraz jako Wzór, na podstawie którego ukształtowane zostały stworzenia. Jest obecny w świecie w postaci cieni, śladów i obrazów, „jest obecny w sposób doskonały w każdej rzeczy”¹⁶. Obecność Boża „w każdej rzeczy” jest więc nie tylko racją doświadczania radości przez człowieka, lecz również podstawą jednorodnego charakteru radości.

W pismach Bonawentury można odnaleźć wiele miejsc opisu relacji człowieka ze światem, którą to relację najpełniej charakteryzuje ludzkie doświadczenie radości. Na przykład w *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* znajduje się fragment opisujący, w jaki sposób świat wspomaga człowieka w przetrwaniu. Bonawentura wymienia szereg „funkcji”, które pełni świat: ogień łagodzi zimne powietrze, woda oczyszcza brud, gasi gorączkę itd. Na samym końcu wymienia radość, pisze, że „ziemia [...] raduje swoim pięknem”¹⁷. Usytuowanie

¹² Zob. P. ANZULEWICZ OFMConv., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1995, s. 23; także: S. STÓJ OFMConv., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1997.

¹³ Tamże, s. 121.

¹⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, 11, s. 302: „[...] illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et specacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data”.

¹⁵ Stworzenie nosi w sobie ślad Stwórcy, Jego natury jedynie na gruncie przyczynowości sprawczej, wzorczej i celowej. Bonawentura celowo z rozważań o relacji Boga i świata wykluczył przyznawanie formalne i materialne, by tym samym zdystansować się od wszelkiego rodzaju pan-teizmu. Zob. S. STÓJ OFMConv., *Relacja świata do Boga*, s. 119.

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula Mystica*, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888, cap. 1, par. 2, 7, s. 32: „Caelum tibi deservit per suum motum, luminaria caeli per suum influxum, sol causat tibi diem, luna illuminat tibi noctem, ignis temperat aëris frigiditatem, aër tibi mitigat ignis intenam caliditatem, aqua tibi mundat foetorem, mitigat tibi sitis ardorem et fecundat terrae vigorem. Terra vero te sustentat sua soliditate, recreat sua fertilitate, delectat sua amoenitate”.

wywoływania radości przez świat wśród innych jego funkcji sugeruje, że Bonawentura postrzegał je jako w pewien sposób podobne: tak jak świat dostarcza człowiekowi pożywienia, wody itp., tak samo dostarcza mu radości, wywołuje radość. Świat, do którego człowiek się odnosi, nie służy zatem jedynie do podtrzymania biologicznych funkcji życiowych, ale również wspomaga rozwój duchowy człowieka. W kolejnych fragmentach *Soliloquium* Bonawentura dalej opisuje swoją wizję świata: wszechświat od najniższych do najwyższych sfer został stworzony po to, aby człowiekowi „nieustannie dostarczać przyjemności”¹⁸. W ramach swojej ontologii Bonawentura konstruuje również antropologię, której jedną z tez jest przekonanie, że podstawowym i fundamentalnym zadaniem człowieka (o takiej samej wadze jak jego biologiczne przetrwanie) jest czerpanie radości ze świata. Zadanie to realizowane jest już w ramach prostego postrzeżenia zmysłowego, jak przypomina fragment *Itinerarium II*, 5.

Przyjrzyjmy się teraz relacji między radością i poznaniem zmysłowym. Choć Bonawentura jej nie precyzuje, sam opis radości w *Itinerarium mentis in Deum*, a także opis relacji zachodzącej między podmiotem poznającym a przedmiotem pozwala już na postawienie kilku wniosków. Po pierwsze, radością Bonawentura nazywa odpowiedniość i proporcjonalność między światem (danym w poznaniu) a podmiotem go poznającym¹⁹. Proporcjonalność opisuje dalej za pomocą trojkiej relacji, w jakiej przedmiot poznania pozostaje do poznającego go podmiotu: „tymczasem obraz pełni funkcję formy, mocy i działania, utrzymujących go w relacji do zasady, z której pochodzi, do środowiska, przez które przechodzi, i do punktu dojścia, na który oddziałuje”²⁰. Radość ma zatem trzy źródła: po pierwsze, jest to podobieństwo między przedmiotem poznania a jego źródłem (Bogiem). Bonawentura nazywa je harmonią lub pewnym porządkiem. Tutaj również powstaje doświadczenie estetyczne, wywołane zachwytem nad pięknem samego obrazu. Po drugie, jest to „moc” lub „łagodność” obrazu, które sprawiają, że podmiot poznający w sposób naturalny i swobodny, bez pogwałcenia swojej natury może przyjmować treści poznawcze. Być może „moc” obrazu najtrafniej wyraża się przez jego poznawalność. Po trzecie, źródłem radości

¹⁸Tamże, cap. 1, par. 2, 7, s. 32: „Ecce anima, breviter discurrasti per singula ab inferioribus ad superiora et invenisti, quod omnis creatura ad hunc finem ex divina ordinatione cursum suum dirigit, quatenus tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis indesinenter occurat”.

¹⁹*Itinerarium mentis in Deum*, II, 5, s. 300: „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis”.

²⁰Tamże: „Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 33.

jest „skuteczność” przedmiotu, która tkwi w jego zdolności do zaspokojenia potrzeb poznawczych podmiotu²¹. Innymi słowy, podobieństwo przedmiotu do źródła, sama jego poznawalność oraz pochodząca od przedmiotu wiedza w sposób bezpośredni konstytuują *proportionalitas*, a pośrednio są przyczyną radości towarzyszącej poznaniu.

Radość towarzyszy więc poznaniu zmysłowemu i jednocześnie jest przyczyną poznania intelektualnego. Gdy Bonawentura opisuje *diiudicatio* (poznanie intelektualne), pyta w pierwszej kolejności o jego początek. Będąc czynnością poznawczej władzy, *diiudicatio* jest pewnym ruchem, dzięki któremu poznawcza postać materialna zamienia się w umysłowe pojęcie. Wydaje się, że Bonawentura dopytuje się tu o przyczynę takiego ruchu: co sprawia, że podmiot poznający zamienia *species sensibilis* w inteligibilną treść? Jego zdaniem przyczyną tą jest radość: „dociekamy racji doznawania przyjemności odbieranej przez zmysł od przedmiotu [...] szukać jednak przyczyny odczuwanej przyjemności znaczy pytać o przyczynę tego, że coś jest piękne, miłe i zdrowe”²². Odczuwana radość, która wynika z poznania zmysłowego, domaga się odpowiedzi o swoją własną podstawę. Tym samym staje się przyczyną, impulsem dla poznającego podmiotu, aby porzucił płaszczyznę poznania zmysłowego, ponieważ, zdaniem Bonawentury, jedynie intelektualne poznanie może dostarczyć odpowiedzi o przyczynę, tj. jedynie intelekt może zapytać o przyczynę świata jako całości. Dlaczego odczuwam radość? Co jest przyczyną mojej radości? To pytania nie o poznanie tej, a nie innej konkretnej rzeczy, tylko pytania o charakter poznania ludzkiego jako takiego, a w konsekwencji — pytania o świat jako taki. Dlatego przyczyna radości jest „ta sama w rzeczach wielkich i małych, nie wzrasta z rozmiarami rzeczy, nie znika razem z tym, co przemija i nie podlega zmianom. Niezależna od miejsca, czasu i ruchu, trwa niezmienna, nieobjęta, nieograniczona i całkowicie duchowa”²³.

²¹Tamże, s. 300–301: „[...] ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia »pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa«, seu »quidam partium situs cum coloris suavitate«. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non impropotionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis”.

²²*Itinerarium mentis in Deum*, II, 6, s. 301: „[...] verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 33.

²³Tamże, II, 6, s. 301: „Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscribibilis, interminabilis et omnino spiritualis”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 33–34.

Radość jest więc czymś pierwotnym i fundamentalnym. Człowiek raduje się i rozkoszuje ziemskimi dobrami, co w oczach Bonawentury jest czynnością tak samo naturalną jak oddychanie powietrzem czy spożywanie pokarmów²⁴. Za św. Augustynem Bonawentura jest przekonany, że naturalną pozycją człowieka w świecie jest jego dążenie do rozmaitych dóbr, których uzyskanie napędza go radością i sprawia przyjemność (Augustyn dążenie to wprost nazywa „miłością”)²⁵. *Delectatio* towarzyszy człowiekowi zatem od początków jego relacji ze światem, ponieważ ludzka dusza stworzona jest, by kochać i radować się przedmiotem swojej miłości²⁶. Samo dążenie ku dobru (miłość do świata) nie jest jednak zjawiskiem statycznym, jest dynamiczne, zmienia się. W *Collationes in Hexaëmeron* Bonawentura opisuje rozwój dążenia ku dobru i pokazuje, jak wraz z wiekiem człowieka mogą zmieniać się jego rozkosze: specyficzne dla wieku dziecięcego są przyjemności smaku (*delectatione secundum gustum*). Dziecko w sposób naturalny dla siebie pragnie słodczy. Gdy mały chłopiec staje się młodym mężczyzną, porzuca przyjemności smaku na rzecz przyjemności dotyku. Gdy wreszcie staje się dojrzałym mężczyzną, jego największą rozkoszą stają się pieniądze. Jedzenie, seks, bogactwa — wszystkie opisane przyjemności człowieka Bonawentura postrzega jako przejawy tego samego poruszenia (*passio*) lub pożądania (*concupiscentia*), które sprawia, że człowiek pragnie rozmaitych dóbr, dąży do ich uzyskania. Choć przyznaje, że niekontrolowane pragnienie posiadania dóbr może zniszczyć człowieka, Bonawentura ostrzega przed skrajnymi postawami: „Źle jest cenić te rzeczy jako dające największe szczęście, ale źle jest także pogardzać nimi jako rzeczami odrażającymi”²⁷.

Z jednej strony Bonawentura wskazuje na naturalną postawę rozkoszowania się i radowania się światem, a postawę tę uzasadnia teologicznie (świat jest

²⁴Zob. *Soliloquium*, cap. 1, par. 2, 7, s. 31–32.

²⁵Zob. H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Springer, 1929, s. 22.

²⁶Zob. *Soliloquium*, cap. 2, par. 2, 8, s. 47.

²⁷BONAWENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, coll. V, 3, s. 354: „Primo incipiendum a temperantia. Haec necessaria est in primis; non enim statim homo tentatur a timore mortis, sed statim, quando natus est, delectatione secundum gustum; unde puer appetit dulce secundum gustum et postea delectabile secundum tactum, quando magnus est. Hanc passionem contemporaneam nobis, quae incipit in pueris et terminatur in senibus, oportet primo domare; ista est concupiscentia, alias est cupiditas. Puer enim primo appetit manducare, postea pecuniam; unde mirabiliter delectatur in illa, et si puero offeras panem et denarium, accipit denarium et relinquit panem. Hoc inficit homines; concupiscunt enim habere et retinere. Appretari haec ut felicissima malum est, aspernari ut execrabilia malum est”. Zob. BONAWENTURA z BAGNOREGIO, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim; [Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae, edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona]*, tłum., red., wstęp A. Horowski, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2008, s. 186–187.

śladem nieskończonego Boga), z drugiej zaś strony dostrzega, że realizacja ludzkiej doczesnej radości przybiera często patologiczny charakter (np. przybiera postać chciwości, gdy człowiek lokuje swoje rozkosze w pieniądzach). Z jednej strony radowanie się dobrami świata doczesnego jest więc naturalne i właściwe, z drugiej strony rozkosz, jaką człowiek czerpie z dóbr, może go samego zniszczyć (*hoc inficit homine*). Za Augustynem Bonawentura twierdzi, że choć miłość jako pragnienie dóbr adekwatnie opisuje kondycję człowieka w świecie, to ulega ona zwyrodnieniom, tj. ulega łatwo skłonności ku dobru terażniejszemu, jest słaba i chorowita i dlatego domaga się uzdrowienia przez miłość Bożą²⁸.

Naturalna skłonność do rozmaitych dóbr jest niezaprzeczalna i w sposób trwały jest związana z naturą człowieka, ponieważ świat został stworzony, aby człowiekowi służyć i aby człowiek mógł z niego czerpać rozkosz. Ta sama jednak natura, która skłania człowieka do radości, przyjemności czy rozkoszy, może wyrażać się dwojako, może realizować się, jak można by dziś powiedzieć, w dwojakich postawach egzystencjalnych: kocha się rozkosze albo dla nich samych, albo ze względu na Tego, który je oferował²⁹. Można się radować słodyczą stworzeń — jak pisze Bonawentura — jednak sam akt radowania się dobrem może wyrastać z dwojakiej postawy, a w konsekwencji może mieć całkiem odmienne racje: albo można się radować słodyczą stworzeń dla nich samych, czerpać z nich samych rozkosz, albo można się radować nimi, ponieważ „nie ma w stworzeniu innej słodyczy lub jakiegokolwiek przyjemności, jak tylko ta, która jest małym objawem »Twojej słodyczy, jaką zachowałeś dla obawiających się Ciebie« (Ps 30,20)»³⁰.

Dwojaka postawa egzystencjalna wobec doczesnych dóbr wynika z wyboru niewłaściwego lub właściwego powodu czy racji, ze względu na którą doświadczają się radości. Zdaniem Piotra Anzulewicza w dziełach Bonawentury pozostają w napięciu dwie koncepcje świata: pesymistyczna, mająca „korzenie w głęboko teologicznej wizji człowieka i w apologii życia ascetycznego. Świat to przede

²⁸Tamże, coll. VII, 14, s. 367: „Notandum autem, quod sola caritas sanat affectum. Amor enim, secundum Augustinum, de Civitate Dei, radix est omnium affectionum. Ergo necesse est, ut amor sit sanatus, alioquin omnes affectus sunt obliqui; non sanatur autem nisi per divinum amorem”.

²⁹*Soliloquium*, cap. 1, par. 2, 7, s. 32: „Ecce anima, breviter discurrasti per singula ab inferioribus ad superiora et invenisti, quod »omnis creatura ad hunc finem ex divina ordinatione cursum suum dirigit, quatenus tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis indesinenter occurat«. »Sed cave, anima mea, ne non sponsa, sed adultera dicaris, si munera dantis plus quam affectum diligis”.

³⁰Tamże, cap. 1, par. 3, 13, s. 33–34: „Dulcedo etiam creaturarum decepit gustum meum, et non adverti, quod melle dulcior es. Tu enim melli et omni creaturae dulcedinem suam, immo tuam commodasti, et non est aliud in creatura dulcedo vel delectatio qualiscumque, nisi tuae dulcedinis, quam abscondisti timentibus te (Ps 30,20) modica demonstratio. Unde dulcedo omnium creaturarum, si quis iuste advertat, nihil aliud facit, nisi quod ad tuam dulcedinem aeternam invitat”.

wszystkim środowisko człowieka, ludzie w nim żyjący, bogactwa, chwała i ambicje. Tak widziany świat może stanowić zgubę człowieka³¹. Jego naturalne skłonności do radowania się światem mogą stać się jednocześnie jego zgubą, jeżeli przedmiotem swojej radości uczyni świat doczesny sam w sobie. Dlatego zamiast rozkoszować się światem ze względu na niego samego, należy dostrzec w świecie „znak Boży”, tj. dostrzec, że świat wraz z pięknem i dobrem rozmaitych i wielorakich form stworzonych jest piękny i dobry ze względu na swojego Stwórcę. Postawa, w której ujmuje się świat jako znak Boży, jest częścią optymistycznej koncepcji świata. Wreszcie, dwojaka postawa egzystencjalna wynikająca z dwojakiej koncepcji świata ma swoje źródło w dwojakiej miłości: miłości czystej (*amor castus*) oraz miłości nieprawej (*amor adulterinus*). Podążając za Augustynem, Bonawentura mówi, że Bóg dał nam świat, jak oblubieniec daje pierścień swojej oblubienicy: „miłość czystą posiada ten, kto kocha pierścień na pamiątkę oblubieńca i ze względu na miłość oblubieńca; miłość nieprawą zaś posiada ten, kto bardziej kocha pierścień niż oblubieńca”³².

2. POGARDA ŚWIATA (DROGA MĘCZEŃSKA) JAKO WARUNEK DOSKONAŁEJ RADOŚCI ZIEMSKIEJ

Dotychczasowe rozważania ukazały, że człowiek w sposób naturalny raduje się światem od samego początku kontaktu z nim (w ramach zmysłowego *apprehensio*, a zatem przedrefleksyjnie). Zdaniem Bonawentury, doświadczenie radości jest wynikiem naturalnej skłonności woli do dobra, wrażliwości na dobro, które jest w świecie cieniem i śladem Dobra niestworzonego. Wrażliwość na dobro czy skłonność ku niemu i przeżywana z jego powodu radość jest naturalną i przyrodzoną skłonnością człowieka, ponieważ „wszelka istota z boskiego zrządzenia do tego celu skierowuje swój bieg, żeby służyć potrzebom i nieustannie dostarczać przyjemności” człowiekowi. Człowiek w sposób naturalny kieruje się miłością, dusza jego jest stworzona na to, by kochać. Miłość ta (wyrażająca się w dążeniu ku dobrom) może jednak przybrać dwie formy, a przez to wynikająca z miłości radość może albo być zdeformowanym rozkoszowaniem się dobrami zmysłowymi, albo może wynikać z dostrzeżenia w doczesnych rozkoszach ich nieskończonego Źródła.

Okazuje się zatem, że radość (rozkoszowanie się dobrami doczesnymi) jest wartościowana pod względem moralnym, ponieważ może przybrać właściwą albo niewłaściwą postać. Jej moralna ocena zależy w dużym stopniu od adekwatnego przedmiotu intencjonalnego odniesienia. W komentarzu do *Sentencji* Bonawentura wyróżnia dwa akty składające się na przeżycie radości: *delectabile*

³¹P. ANZULEWICZ, *Eschatologia doczesna*, s. 202.

³²Tamże, s. 205.

(przedmiot radości) oraz *coniunctio* (złączenie się z nim)³³. Choć rozróżnienia między *delectabile* i *coniunctio* Bonawentura dokonał w kontekście swoich rozważań wokół *uti* i *frui*, jego opis doświadczenia radości³⁴ jest na tyle ogólny, że można go zastosować do interpretacji odmiennych (od *uti* i *frui*) sposobów przeżywania radości. Akt *coniunctio* (złączenia się z przedmiotem radości) prowadzi do zmian wewnątrz podmiotu doświadczającego radości. Nie bez znaczenia jest, zdaniem Bonawentury, jakiego rodzaju będzie przedmiot radości, skoro w samej strukturze przeżycia radości znajduje się moment zjednoczenia się przedmiotu z podmiotem. Innymi słowy, w dużej mierze od *delectabile* będą zależec konsekwencje *coniunctio* (zmiany zachodzące w człowieku na skutek zjednoczenia z przedmiotem radości). Wewnętrzne zmiany wynikają ze zjednoczenia człowieka z jego przedmiotem miłości (pożądania): „duszo, bardziej prawdziwie jesteś tam, gdzie kochasz, niż tam, gdzie ożywasz, ponieważ sama mocą miłości przekształcasz się w to, co kochasz”³⁵ — pisze Bonawentura w *Soliloquium*.

Wyróżnienie przez Bonawenturę aktu jednoczącego przedmiot z podmiotem w strukturze przeżycia radości oraz konsekwencje, jakie płyną ze zjednoczenia się z niewłaściwym przedmiotem, mogą wyjaśniać kontekst wielu fragmentów dzieł Doktora Serafickiego opisujących pogardę dla świata. Choć sama pożądlliwość w człowieku jest naturalna i neutralna pod względem moralnym, staje się naganna, o ile skieruje się ku „pożądlliwości rozkoszy, pożądlliwości ciekawości, pożądlliwości próżności”, ponieważ przedmioty te są „korzeniami wszystkiego zła” — pisze Bonawentura w *De triplici via*³⁶. Podobnie w *Soliloquium*

³³ BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, t. 1, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. I, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882, d. 1, a.3, q. 2, s. 41: „Ad delectationem enim concurrit delectabile et coniunctio eius cum eo quod delectatur”.

³⁴ Tamże, d. 1, a. 2, q. 1, s. 36: „Cum enim tres dentur definitiones de *frui*, omnes dantur penes actum voluntatis, quem tripliciter est considerare. Primo modo communiter, prout dicit motum cum delectatione; et sic definit Augustinus »Frui est uti cum gaudio«. Secundo modo, prout dicit motum cum quietatione; et hoc modo definitur ab Augustino de *Doctrina christiana*: »Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam«; et hoc modo accipitur proprie. Tertio modo accipitur, prout complectitur utrumque, scilicet quietationem et delectationem; et hoc modo definitur ab Augustino decimo de Trinitate: »Frui est quiescere in cognitis, voluntate propter se delectata«, et sic accipitur propriissime”.

³⁵ *Soliloquium*, cap. 2, par. 2, 12, s. 49: „Puto, anima mea, quod verius es, »ubi amas, quam ubi animas«; quia »quidquid dilligis, ipsa dilectionis vi in eius similitudinem transformaris«. Zob. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 59.

³⁶ BONAVENTURA, *De triplici via alias incendium amoris*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula Mystica*, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888, cap. 1, 5, s. 4: „Circa concupiscentiam autem debet homo recogitare, si in se vivat concupiscentia voluptatis, concupiscentia curiositatis, concupiscentia vanitatis, quae sunt radices omnis mali. Primo recogitanda est concupiscentia voluptatis, quae tunc vivit in

Bonawentura ostrzega w ascetycznym duchu przed „niebezpieczeństwami ze strony świata”, jakimi są „próżności doczesności”³⁷. Wymienia aż pięć powodów, dla których należy wzgardzić „radością ziemską”: po pierwsze, jej przedmiot jest „lichy” (Bonawentura jako przykłady wymienia tu pijaństwo i rozpustę); po drugie, jej przedmiot jest nieczysty; po trzecie, radość ziemską trwa krótko; po czwarte, najczęściej „kończy się smutno”; i po piątą, jest przeszkodą dla radości duchowej³⁸. Sugeruje, aby światem zmysłowym wraz z jego rozkoszami wzgardzić, ponieważ jest to warunek doświadczenia miłości (oraz radości) duchowej. W *Soliloquium* pisze: „O duszo, zwróć teraz promień kontemplacji na to, co jest obok ciebie, to jest na ten świat podpadający pod zmysły, abyś nabrała odrazy do niego i do tego, co w nim jest, i żebyś po wzgardzeniu nim jeszcze bardziej rozpałała się w miłości do Oblubieńca”³⁹.

Zauważmy jednak, że pojawia się tutaj pewna trudność. Bonawentura opisuje jednocześnie naturalną postawę radowania się światem (w *Itinerarium* oraz w *Hexaëmeron*) oraz zaleca postawę pogardy świata (*Soliloquium* i *De tripilici via*). Jak pogodzić te dwa — wydawałoby się przeciwstawne — stanowiska na gruncie jednej filozofii Bonawenturiańskiej? Czy rozwiązaniem tej sprzeczności między radowaniem się światem a jego pogardą jest odrzucenie świata zmysłowego (pozycja pogardy) oraz zwrócenie się ku światu duchowemu (pozycja radości)? Nie, poniższe rozważania pokażą, że Bonawentura nie proponuje prostego wyboru między odrzuceniem świata a wyborem Boga, lecz opisuje bardziej skomplikowaną drogę ku właściwej radości ziemskiej i doczesnej.

Droga do radości świata jest okrężna, ponieważ prowadzi przez męczeństwo (*martyrium*). W *De tripilici via* Bonawentura opisuje przebieg odchodzenia od nagannych i szkodliwych pożądlivosti do stanu, który nazywa ciszą pokoju, stanowiącego ostatni, siódmy stopień procesu odrywania się od świata doczesnego. Cisza pokoju ma u Bonawentury znaczenie teologiczne, jest to taki stan duszy,

homine, si est in eo appetitus dulcium, appetitus mollium, appetitus carnalium, hoc est, si homo quaerat cibaria saporosa, vestimenta deliciosa, oblectamenta luxuriosa. Quae omnia non solum reprehensibile est appetere cum consensu, sed etiam debet homo respuere primo motu”.

³⁷ *Soliloquium*, cap. 2, par. 1, 4, s. 46: „Certe, si diligenter, o anima, et prudenter periculum tuum, quod de mundo incurris, adverteres; procul dubio animum tuum a saeculi vanitatibus cohiberes”.

³⁸ Tamże, cap. 2, par. 2, 9, s. 47–48: „Unde, sicut a perfectis mundi contemptoribus traditur, mundanum gaudium potissime propter quinque contemptibile est habendum: primo, quia habet vilitatem in obiecto [...] secundo, habet impuritatem in subiecto [...] tertio habet brevitatem in se ipso [...] quarto habet tristitiam in termino [...] quinto, habet miseriam magnam in effectu proprio, quia est spiritualis gaudii impedimentum”.

³⁹ Tamże, cap. 2, 1, s. 44: „Converte igitur, o anima, nunc radium contemplationis ad ea quae sunt iuxta te, hoc est ad mundum istum sensibilem, ut ipsum et ea quae sunt in ipso, despicias, et eo despecto, amplius in amore Sponsi inardescas”. Zob. BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 53.

w którym zaznaje ona ukojenia i schronienia, znalazłszy się w zasięgu oddziaływania Boga (Chrystusa). W celu osiągnięcia takiego etapu życia duchowego, w którym dusza nie doznaje zgubnych dla niej pożądliwości, musi przejść drogę męczeństwa poprzedzoną jego pragnieniem. Kluczowe dla drogi męczeństwa jest wygaszanie podniet, czyli stopniowe dystansowanie się od przedmiotów budzących pożądliwość. Proces ten poprzedzony jest z kolei prośbą Boga o pomoc, żalem za popełnione zło, strachem przed sądem Bożym oraz uświadomieniem sobie własnych zgubnych działań. Etapy te składają się na opisywaną przez Bonawenturę drogę chrześcijańskiego rozwoju duchowego, którego ostatnim etapem jest ukojenie w cieniu Chrystusa⁴⁰. Jednak zasadniczym tematem niniejszego tekstu jest radość oraz jej problemowy związek z Bonawenturiańską koncepcją pogardy świata, więc należy zadać tu pytanie: w jaki sposób droga męczeństwa polegająca na wygaszaniu pożądliwości skierowanych do dóbr doczesnych miałaby prowadzić do radowania się światem zmysłowym właśnie, nie zaś duchowym?

W rozdziale II *Soliloquium* w paragrafie 3 zatytułowanym *De consolatione divina et de dispositione ad eam obtinendam* Bonawentura opisuje następujące po pogardzie świata etapy odnoszenia się człowieka do świata. Można traktować ten fragment jako paralelny z *De triplici via* III, 2: oba mówią o oczyszczeniu duszy z nieuporządkowanej miłości stworzeń, zdystansowaniu się od doczesnych pożądliwości oraz osiągnięciu duchowego ukojenia. Otóż, po etapie oczyszczenia z grzechów, a także po nieuporządkowanej miłości stworzeń, gdy już człowiek wyćwiczy się w czynieniu dobra i w znoszeniu zła (są to wciąż etapy męczeństwa), „dusza upojona tą słodyczą, doznaje podniesienia ducha (*mentis elevatio*), podczas którego szczęśliwie wznosi się ponad siebie, ponad świat”⁴¹ (jest to etap

⁴⁰ *De triplici via*, cap. III, 2, s. 12: „Septimo loco sequitur sopor in obumbratione Christi, ubi status est et requies, dum homo sentit, se protegi sub umbra alarum divinarum, ut non uratur ardore concupiscentiae nec timore poenae; ad quod non potest pervenire nisi per appetitionem martyrii; nec ad appetitionem martyrii nisi exstinxerit incentivum; nec ad hoc, nisi imploraverit subsidium; nec ad hoc, nisi deploret damnum suum; nec ad hoc, nisi timeat divinum iudicium; nec ad hoc, nisi recordetur et erubescat flagitum. Qui vult ergo habere pacis soporem, procedat secundum praeassignatum ordinem”.

⁴¹ *Soliloquium*: cap. 2, par. 3, 15–16, s. 50: „Puto, salvo meliori iudicio, si vis te ad hanc caelestem dulcedinem degustandum praeparare, debes esse depurata, exercitata et elevata. In primo haec caelestis dulcedo odoratur, in secundo degustatur, in tertio aliquando usque ad ebrietatem sumitur et potatur. Primo dico, quod debet esse mens depurata a peccatis, ab affectionibus inordinatis, a temporali consolatione et a creaturarum inordinata dilectione [...] Secundo debet mens esse exercitata in bonorum operatione et malorum perpessione [...] Tertium, in quo anima inebriatur hac dulcedine, est mentis elevatio, quando feliciter animus a terrenis abstrahitur et miro quodam modo supra se ipsum, supra mundum, immo super omnem creaturam elevatur”. Zob. BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 60.

ciszy pokoju, ukojenia opisywanego w *De triplici via*⁴²). Passusy z obu dzieł są tutaj ze sobą zgodne. Tym jednak, co odróżnia fragmenty *De triplici via* III, 2 od *Soliloquium* II, 3, jest to, że o ile w pierwszym z nich Bonawentura opisuje jedynie drogę wzwyż (od doczesności do Boga), o tyle w drugim z pism pisze o drodze powrotnej ku światu (od Boga do doczesności). Sięga po metaforę i porównuje kosztowanie słodczy duchowych do upojenia winem: „tu dusza jak człowiek podpity, staje się wesoła i radosna w przeciwnościach, mężna i pewna w niebezpieczeństwach, roztropna i rozważna w powodzeniach”⁴³. Innymi słowy, po radykalnym odrzuceniu zmysłowego świata i zwróceniu się ku Bogu człowiek wraca do doczesności, aby się nią radować: upojony Bożą radością człowiek wraca do świata jako wesołek. Okazuje się zatem, że dopiero po odrzuceniu świata i ustawieniu się wobec niego w pozycji dystansu (z perspektywy Nieskończoności) człowiek może nim się radować. Doświadczenie radości spowodowanej różnymi dobrami zmysłowymi staje się tutaj właściwe (w odróżnieniu od jego patologicznej formy), ponieważ zapośredniczenie stosunku człowieka do świata przez Nieskończoność wywołuje zmiany w nim samym, konstytuuje w nim pewnego rodzaju, jak pisze Bonawentura, przysposobienie (*praeparatio*). Odrwanie się od świata i jego ponowne uchwycenie z perspektywy Nieskończoności (przepełnienie „duchem Bożym”) powoduje zmianę aparatu percepcyjnego, tak aby usprawniony był on do postrzegania najwyższego piękna, najdoskonalszej harmonii itd.⁴⁴. Dlatego też pogarda świata jest nieodzownym warunkiem doświadczenia radości doczesnej: „O duszo, sądzę, że nigdy nie pozna się doskonale radości ziemskiej — jeśli można ją nazwać radością, a nie raczej nierozpoznaną udręką — jak tylko wtedy, gdy się nią doskonale wzgardziło”⁴⁵ — czytamy w *Soliloquium*.

Zauważmy zatem, że w filozoficznej i teologicznej myśli św. Bonawentury nie występuje radykalne przeciwstawienie (zmysłowego) świata Bogu; raczej Doktor Seraficki usiłuje pokazać ich ciągłość i podobieństwo. W komentarzu do *Sentencji* na pytanie, czy można radować się samym tylko Bogiem, odpowiada

⁴² *De triplici via*, cap. III, 2, s. 12.

⁴³ *Soliloquium*, cap. 2, par. 3, 16, s. 50: „Hinc efficitur anima more ebrii gaudens et laetabunda in adversis, fortis et secura in periculis, prudens et discreta in prosperis”. Zob. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 60.

⁴⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV, 3, s. 306: „In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum”.

⁴⁵ *Soliloquium*, cap. 2, par. 2, 9, s. 47: „O anima, aestimo, quod mundanum gaudium — si tamen potest dici gaudium et non potius flagellum incognitum — nunquam perfecte cognoscitur, nisi cum perfecte despicitur”. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 57–58.

pozytywnie, ale dodaje pewne zastrzeżenie: w sposób zasadniczy należy radować się Bogiem, ale w sposób wtórny można radować się wszelkimi dobrami duchowymi, o ile są usytuowane w odpowiednim horyzoncie. Horyzont ten ma zdecydowanie teologiczny sens, ponieważ radość (*delectatio*) z powodu dóbr (innych niż Bóg) może zachodzić ze względu na cel ostateczny, czyli ze względu na Boga⁴⁶. Jako uzasadnienie Bonawentura podaje dwa argumenty: ontologiczny i epistemologiczny (będący konsekwencją ontologicznego). Po pierwsze, duchowe radowanie się doczesnością jest możliwe, ponieważ w dobrach doczesnych człowiek odnajduje Boga: w świecie przez ślad, w samym sobie przez ślad, a „ponad nami przez światło zapalone nad naszym umysłem (Ps 4,7), które jest światłem wiecznej Prawdy”⁴⁷. Po drugie, człowiek posiada naturalny aparat poznawczy, dzięki któremu widzi rzeczywistość Bożą i zmysłową jednocześnie. Umysł człowieka nie jest całkowicie zależny od zewnętrznego świata zmysłowego. Skoro bowiem umysł jest obrazem Boga⁴⁸, wszelka zewnętrzna wiedza zmysłowa może być oświecona (na drodze iluminacji) przez światło Bożych idei, które są wewnątrz obecne w umyśle. Jednakże, umysł nie widzi Bożych idei bezpośrednio, ale musi je poznać przez *contuitio* przedmiotów skończonych poznawanych za pomocą zmysłów. Skoro skończony przedmiot wiedzy oraz poznający (za pomocą iluminacji) podmiot są analogicznie zakorzenieni w egemplaryzmie Bożego Słowa, *contuitio* jest jednoczesnym poznaniem stworzonego i Bożego porządku⁴⁹.

⁴⁶ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, d. 1, a. 3, q. 2, s. 40: „Dicendum, quod solo Deo est fruendum, proprie accepto frui, prout dicit motum cum delectatione et quietatione. Sed communiter accepto frui, prout dicit motum cum delectatione tantum omnibus, quae spiritualiter delectant et, coniuncta sunt fini, cuiusmodi sunt fructus, dona et beatitudines, potest frui homo non indebite; sed primo modo solo Deo”.

⁴⁷ *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 1, s. 308: „Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 55.

⁴⁸ Tamże, cap. I, 2, s. 297: „[...] et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei”.

⁴⁹ Tamże, cap. II, 1, s. 299–300: „Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus”; zob. tamże, cap. II, 11, s. 302: „[...] illius primi principii poten-

3. RADOŚĆ A SZCZĘŚCIE (FRUITIO)

Po przemianie duchowej, której nieodzownym warunkiem jest oderwanie się od zmysłowości i doczesności, człowiek nabywa umiejętności przeżywania ziemskiej radości (*mundanum gaudium*). Upojony słodyczą Bożą, potrafi doświadczać radości w doczesności nie tylko z powodu (zmysłowych bądź duchowych) dóbr, ale również w przeciwnościach. Można tu więc postawić pytanie: czy opisywany w ten sposób przez Bonawenturę stan duszy, „wesolej jak podпиты człowiek” (*ebrii gaudens*), jest również stanem zbawionych, a doskonała radość ziemską jest tożsama ze szczęściem płynącym z *visio beatifica*? Czy stanowi ona najwyższy stopień szczęścia człowieka?

Bonawentura odpowiada przecząco na te pytania. W komentarzu do *Sententji* skrupulatnie rozdziela ostateczne szczęście (*fruitio*) od radowania się dobrami doczesnymi (*utitio*). Pozostając w tradycji augustyńskiej⁵⁰, ostateczne szczęście (*fruitio*) definiuje jako takie doświadczenie, które charakteryzuje się stanem spełnienia i pełnej satysfakcji. Tak rozumiane szczęście stoi w centrum Bonawenturiańskiej teologii moralnej — człowiek w sposób naturalny ma wrodzone pragnienie szczęścia (człowiek nie może nie chcieć szczęścia). Droga do jego osiągnięcia wiedzie przez miłość i wiedzę, które hierarchizując cele i działania, podporządkowują się dążeniu do Najwyższego Dobra. Jedynie ono, jako jedyny przedmiot, może zaspokoić ludzkie pragnienie. O ile bowiem ludzkie pragnienie jest nieskończone, o tyle żadne skończone dobro nie może przynieść mu spełnienia. Jedynie Dobro Nieskończone potrafi je zaspokoić⁵¹. Innymi słowy, tylko Bóg może być przedmiotem *fruitio* (pełnego szczęścia)⁵².

Jeżeli szczęście jest stanem pełnego zaspokojenia pragnień (pełnej realizacji miłości) i nie jest możliwe w życiu doczesnym, to — zapytajmy — czym byłaby w takim razie radość (satysfakcja płynąca z uzyskania dóbr doczesnych)? Przyjrzyjmy się fragmentowi *De triplici via*, w którym Bonawentura opisuje etapy

tissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data”.

⁵⁰[AUGUSTYN] S. AURELI AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, red. J.P. Migne (Patrologia Latina, 34), Parisiis 1844–1855, col. 0015–00122, I, XXXIII, 37; PL 34, col. 0033: „Si vero inhaeris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es: quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono”.

⁵¹*Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, d. 1, a. 3, q. 2, s. 41: „Nihil sufficientur finit animam nisi bonum infinitum [...] fruendum est ergo solo Deo, quia summum bonum et infinitum [...] Et non solum Deo fruendum propter perfectam finitionem, sed etiam propter perfectam delectationem”.

⁵²Tamże: „Fruendum est ergo solo Deo, quia summum bonum et infinitum [...] quia nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui”.

życia duchowego: „Jest siedem stopni w dojściu do doskonałej miłości przez przyjęcie Ducha Świętego. Są to troskliwa czujność, umacniające zaufanie, rozpalające pożądanie, podnoszące zachwycenie, kojące upodobanie, przyjemna radość, spajające przyłgnięcie”⁵³. Zauważmy, że przyjemna radość jest przedostatnim etapem życia duchowego, ostatnim jest spajające przyłgnięcie. O ile poprzedzające etapy Bonawentura określa terminami konotującymi rozmaite stany emocjonalne (troska, zaufanie, pożądanie, zachwyt, radość itd.), o tyle w stanie przyłgnięcia nie ma miejsca na uczuciowość — Bonawentura nie określa go żadnym przymiotnikiem, w którym zawarta byłaby informacja o rodzaju uczucia charakterystycznego dla tego stanu. W innym fragmencie *De triplici via* Bonawentura charakteryzuje stan przyłgnięcia człowieka do Boga za pomocą terminów takich jak: „prawdziwa i pełna cisza”, „wielki pokój i odpoczynek”, „milczenie”⁵⁴.

Stan zjednoczenia człowieka z Bogiem jest stanem, w którym ustają wszelkie niepokoje i pożądania⁵⁵, różni się więc on zasadniczo od radości, której przedmiotem jest dobro doczesne (skończone) i jako takie nie zaspokojuje w pełni pragnienia (miłości). Ta różnica przedmiotowa (szczęście i radość mają odrębne przedmioty⁵⁶) jest podstawą wyróżnienia dalszych różnic w samej strukturze doświadczenia szczęścia i radości. Różnice te są następujące: po pierwsze, wartość elementu uczuciowego. O ile radość Bonawentura opisuje jako „wesołość” i porównuje ją do stanu upojenia alkoholowego, o tyle szczęście jest ciszą i milczeniem — element uczuciowy jest w nim wyeliminowany, ponieważ pożądlivość (miłość) jest całkowicie zaspokojona. Druga różnica między radością a szczęściem zależy od pozycji, którą doświadczający podmiot zajmuje w stosunku do przedmiotu swoich pragnień i radości. O ile w przypadku pełnego szczęścia stosunek ten polega na posiadaniu, przyłgnięciu, zjednoczeniu, o tyle w stosunku do dóbr doczesnych stosunek między podmiotem a przedmiotem dzieli pewien dystans, nie zachodzi tam pełne zjednoczenie (z powodu nieadekwatności nieskończonego pragnienia i skończonego przedmiotu), a zatem nie dochodzi do pełnego zaspokojenia. Okazuje się więc, na co zwraca uwagę

⁵³ *De triplici via*, cap. III, 4, s. 14: „Gradus veniendi ad dulcorem caritatis per susceptionem Spiritus sancti sunt isti septem, scilicet vigilantia sollicitans, confidentia confortans, concupiscentia inflammans, excedentia elevans, complacentia quietans, laetitia delectans, adhaerentia conglutinans; in quibus hoc ordine progredi debes, qui vis ad perfectionem caritatis pertingere et ad amorem Spiritus sancti”. Zob. BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 16–17.

⁵⁴ *De triplici via*, cap. 2, 4, s. 10: „Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus exagitat?”.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Zob. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, d. 1, a. 3, q. 2, s. 40.

Bonawentura, że pewna doza niezaspokajalności jest zasadniczym elementem doświadczania radości, na tyle istotnym, że pozwala ona odróżnić radość od szczęścia. Jeżeli ktoś pragnie słodczy, to po zjedzeniu ich może odczuwać jeszcze większą na nie ochotę. Zaspokoiwszy pożądlivość słodczy, może zacząć pożądać np. słonych przekąsek. Pożądlivość skierowana ku dobrom doczesnym wywołuje radość i wesołość (np. gdy dziecko dostaje czekoladę), ale jako taka nie jest zaspokajalna, ponieważ będzie kierowała się stale ku wielu dobrom doczesnym w ich różnaitości.

Koncepcję radości jako dystansu między podmiotem a przedmiotem można dodatkowo uzasadnić przed odwołanie się do Bonawenturiańskiej definicji *utitio i fruitio*. *Fruitio* Bonawentura definiuje jako *motum cum delectatione et quietatione* — ruch woli, któremu towarzyszy przyjemność i odpoczynek, zaś *utitio* (skierowanie pragnienia ku dobrom doczesnym) definiuje jako *motum cum delectatione* — ruch woli, któremu towarzyszy przyjemność, i który nie znajduje spoczynku. Definicja ta wskazuje na ruch (ujmowany jako brak spoczynku, czyli brak zaspokojenia) jako niezbywalny elementu radości⁵⁷. Jest to ruch między podmiotem a przedmiotem jego pożądanía. Radość jest zatem ruchem, oczekiwaniem, napięciem, dystansem między przedmiotem a podmiotem. Bonawentura podkreśla ten aspekt radości, ponieważ trwanie ruchu jest kryterium rozróżnienia radości i szczęścia: gdy pragnienie zostaje spełnione, tj. gdy podmiot posiada przedmiot swojego pragnienia, radość zanika, staje się szczęściem.

ZAKOŃCZENIE

Bonawentura opracował dynamiczną koncepcję radości: zamiast skupiać się na analizach wewnętrznej struktury radości jako emocji czy odniesienia do przedmiotu (dobra), opisał radość w jej rozwoju, dynamicznym procesie doskonalenia się, rozumiał ją jako doświadczenie obejmujące całego człowieka i prowadzące do jego trwałej duchowej przemiany. Stąd koncepcja radości w myśli Bonawentury jest mocno ugruntowana w jego teologicznej antropologii. Człowiek doświadcza radości na skutek zetknięcia się ze światem, ponieważ — wyposażony w wewnętrzny obraz Boga, Trójcy Świętej — w sposób naturalny reaguje na dobro. Pożąda rozmaitych dóbr ziemskich, które go radują, którymi może się rozkoszować. Proces doskonalenia się radości — będący elementem ogólniejszego rozwoju duchowego — polegałby nie tyle na odpowiednim doborze przedmiotów pragnienia i radości, ile na odpowiednim do nich stosunku, zajęciu odpowiedniej wobec nich postawy. Dlatego propozycja Bonawentury nie sprowadza się do prostego wyboru między miłością do świata i miłością do Boga (która

⁵⁷Zob. tamże, d. 1, a. 2, q. 1, s. 36.

zakładałaby pogardę świata), dobrem zmysłowym a dobrem duchowym; raczej Bonawentura pisze o takiej zmianie wewnętrznej człowieka, która przysposobiłaby go do właściwego i odpowiedniego radowania się światem doczesnym. Zmiana ta — jak opisywano powyżej — polega na odrzuceniu świata doczesnego, dostąpieniu „Bożej słodyczy i ukojenia”, a następnie powrocie do świata z „odzyskanymi wewnątrznie zmysłami do odczuwania najwyższego piękna, słyszenia najdoskonalszej harmonii, odczuwania najmilszej woni, smakowania najprzyjemniejszej słodyczy i doświadczenia tego, co sprawia największą rozkosz”⁵⁸.

Ostateczne uzasadnienie radości w myśli Bonawentury można odnaleźć w jego metafizyce. Doświadczenie w sposób doskonały radości jest możliwe nie tylko dzięki przeobrażeniu ludzkiego aparatu poznawczego, lecz również dlatego, że w stworzeniu, w poszczególnym dobru zmysłowym, w przemijalności i przygodności tkwi ślad i cień Stwórcy, a radość polegałaby ostatecznie na dostrzeżeniu (w ramach Bonawenturiańskiej teorii *contuitio*) Nieskończoności w tym, co skończone.

BIBLIOGRAFIA

- ANZULEWICZ P. OFMConv., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1995.
- ARENDT H., *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Springer, 1929 (nowe wydanie: Göttingen: Wallstein-Verlag, 2018).
- [AUGUSTYN] S. AURELI AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, red. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 34, Parisii 1845, kol. 15–122.
- BONAWENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.
- BONAWENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. I, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882.
- BONAWENTURA, *De triplici via alias incendium amoris*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula Mystica*, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888.

⁵⁸BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski OFMConv., C. Niezgodą OFMConv., S. Kafel OFMConv., wstęp P. Milcarek, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2001, s. 50; por. *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV, 4, s. 306.

- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. V, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.
- BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. VII, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888.
- BONAVENTURA z BAGNOREGIO, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim; [Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae, edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona]*, tłum., red., wstęp A. Horowski, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2008.
- BONAVENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski OFMConv., C. Niezgoda OFMConv., S. Kafel OFMConv., wstęp P. Milcarek, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2001.
- BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda OFMConv., Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1984.
- KNUUTTILA S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- STÓJ S., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1997.

BONAVENTURE ON JOY

S U M M A R Y

The problems of joy in the work of Saint Bonaventure of Bagnoregio have a definitely theological context. And although we can find a careful separation in his works between the ultimate joy (happiness of the saved) and secular joy which is directed to worldly and sensual goods, it is impossible to describe the Bonaventurian concept of joy without frequent and numerous references to theological problems. So, the concept of joy appears in the contexts of Christian life, monastic issues, ascetic practice, etc., as one of the stages (though as we show, not the last one) of climbing up in human spiritual development. Bonaventure claimed that human joy — as a psychological experience, a volitional act aimed at its object (good), emotion — is not a morally neutral experience. The experience of joy is subject to moral evaluation depending on the relation in which the subject of this experience remains to Infinity.

Bonaventure left many fragments describing earthly joy, but since they are scattered over many of his works, they do not make up a compact description.

Hence, this article attempts to reconstruct the Bonaventurian concept of joy and argues that Bonaventure developed a coherent concept of joy (resulting from Franciscan spirituality) in its dynamic, not static approach. The three subchapters of the article intend to show human experience of joy in its development from simple acts of sensual joy (part 1), by denying joy within the world-contempt (part 2), to achieve “perfect earthly joy” that is only possible after achieving the proper spiritual *dispositio*.

KEYWORDS: joy, enjoyment, desire, St. Bonaventure, theological anthropology

SŁOWA KLUCZE: radość, pożądanie, św. Bonawentura, antropologia teologiczna