

Ks. Marek Chmielewski

RÓŻANIEC

— MARYJNA SZKOŁA ASCEZY I MISTYKI*

Trudno nie zgodzić się z Janem Pawłem II, że obserwowana współcześnie „powszechna potrzeba duchowości” pomimo rozległych procesów laicyzacji, jest wymownym „znakiem czasu” (por. NMI 33). W tym kontekście bez trudu dostrzegamy inny „znak czasu”. Jest nim rezonans, z jakim wśród katolików, zwłaszcza w Polsce, spotkał się List apostolski Ojca świętego *Rosarium Virginis Mariae*, którym Papież zainaugurował Rok Różańca. W ramach jego obchodów różne środowiska nie tylko podjęły z entuzjazmem wysiłek modlitwy różańcowej, ale także zorganizowały wiele cennych sympozjów i sesji naukowych poświęconych refleksji nad różańcem, co zaowocowało niezwykle obfitą literaturą teologiczną i dewocyjną. O ile literatura teologiczna dotycząca różańca stara się pogłębić wiedzę na temat tej formy modlitwy, osadzając ją w szerokim kontekście doktrynalno-teologicznym, to literatura pobożnościowa wychodzi naprzeciw wielkiemu zapotrzebowaniu na rozważania nowoutworzonych tajemnic światła¹.

Wśród podejmowanych ostatnio tematów odnośnie do różańca, autorzy najczęściej swą uwagę skupiają na kontemplacyjnym wymiarze modlitwy różańcowej, tak mocno wyeksponowanym przez Ojca świętego we wspomnianym Liście. By nie popaść w jednostronność i niebezpieczny spirytualizm, trzeba koniecznie zauważyć, że różaniec jest również doskonałą szkołą ascezy, w której chrześcijanin naśladowując postawę Maryi uczy się kontemplacji Oblicza Chrystusa (por. RVM 1).

* Wydrukowano w: *Homo orans. Modlitwa różańcowa*, t. 4, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, Lublin 2003, s. 191-212.

¹ Taki podwójny charakter: naukowy i popularyzatorski miało Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne zorganizowane na Jasnej Górze w dniach 16-17 I 2003 r., którego owocem jest interesujący zbiór artykułów naukowych i rozważań pod wspólnym tytułem *Światło tajemnic różańcowych w nauczaniu Jana Pawła II* (red. Z. Jabłoński, Częstochowa 2003).

1. Asceza w życiu chrześcijańskim

Nieodłącznym elementem życia chrześcijańskiego jest asceza. Prawie wszyscy mistrzowie życia duchowego dają temu wyraz w swoich dziełach. Na przykład, św. Franciszek Salezy († 1622), Doktor Kościoła, w słynnym dziele adresowanym do świeckich pt. *Filotea*, życie pobożne porównuje do drabiny, o której śnił patriarcha Jakub (por. Rdz 28, 12). „Dwa boki drabiny — pisze nasz Święty — trzymające szczeble, przedstawiają nam z jednej strony modlitwę, która sięga po miłość Bożą, z drugiej — sakramenty, które tę miłość dają. Szczeble to stopnie miłości, po których idziemy z cnoty w cnotę, bądź krokiem zstępującym, to jest przez dobre uczynki na korzyść bliźniego, bądź krokiem wstępującym, to jest przez bogomyślność, która jednoczy nas w miłości z Bogiem”².

Ten postęp w cnotach możliwy jest nie inaczej, jak tylko przez wysiłek ascetyczny, co potwierdza Katechizm Kościoła Katolickiego, gdzie czytamy, że „postęp duchowy zakłada ascezę i umartwienie, które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw” (KKK 2015).

A. Pojęcie i istota ascezy

Słowo „asceza” oraz pochodne od niego „ascetyka”, „ascetyzm” itp., funkcjonuje niemal wyłącznie w obszarze języka religijnego. Jeżeli pojawia się poza nim, to prawie zawsze ma wydźwięk negatywny. Tymczasem w starożytności greckiej źródłowski współczesnego pojęcia „asceza” — *askein* miał pierwotnie sens czysto fizyczny i oznaczał „obrabiać”, „uprawiać”, „ćwiczyć” itp. Toteż terminem tym określano uprawianie sztuki (Herodot), oddawanie się czemukolwiek z pasją (Ksenofont), metodyczny wysiłek, jaki stosuje wobec ucznia nauczyciel gimnastyki (Platon — *Republika*), a także ćwiczenia atletów i żołnierzy w celu osiągnięcia fizycznej sprawności (Tukidydes), a nawet zwyczajną pracę na roli.

² Św. Franciszek Salezy, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, tł. A. Jełowicki, Warszawa 2001, s. 20-21.

Nieco później, w dobie rozkwitu filozofii, pojęcie to posłużyło do scharakteryzowania wysiłku intelektu w zdobywaniu mądrości. O ile bowiem ćwiczenie fizyczne jest niezbędne dla sprawności ciała, tak samo dla rozwoju ducha konieczne jest ćwiczenie filozoficzne. Takie rozumienie ascezy rozwinęło się głównie wśród sofistów i w środowisku skupionym wokół Sokratesa. Eklektycy, a zwłaszcza Filon, ascezę rozumieli na sposób religijny, jako systematyczny wysiłek na rzecz moralnego oczyszczenia duszy oraz intelektualnego ubogacenia, przygotowującego ją bezpośrednio do kontemplacji Boga. Takie rozumienie ascezy rozwinęli pitagorejczycy³.

Słownictwo Filona i pitagorejczyków przejęli Ojcowie Kościoła ze wszystkimi obciążeniami filozofii neoplatońskiej, dlatego już u Klemensa Aleksandryjskiego asceza utożsamiana jest z życiem doskonałego chrześcijanina. Podobnie Orygenes nawiązując do pitagorejczyków mianem *asketai* nazywał tych, którzy zobowiązali się do życia w doskonałej wstrzemięźliwości. W tym duchu kodeks cesarza Justyniana I przez asceteria (*asketería*) rozumiał środowiska osób zakonnych i klasztory. Odtąd asceza, jako surowy tryb życia, kojarzona była niemal wyłącznie z życiem monastycznym⁴.

Takie starożytne, a poniekąd jednostronne rozumienie ascezy przetrwało do dziś, wzbudzając w hedonistyczno-konsumistycznej mentalności współczesnego człowieka radykalny sprzeciw. Tymczasem zwykła obserwacja życia potwierdza, że usystematyzowany wysiłek samoograniczania się jest niezbędnym warunkiem rozwoju wszelkich potencjalności człowieka. Doskonale o tym wiedzą artyści, ludzie sztuki i sportu, którzy tylko na drodze narzuconego sobie rygoru systematycznych i długotrwałych ćwiczeń, zwanego także treningiem, dochodzą do szczytów doskonałości. Nie inaczej jest w dziedzinie moralności i życia duchowego.

Asceza we właściwym, religijnym znaczeniu jest to więc systematyczny i długotrwały wysiłek duchowy oraz fizyczny, wsparty

³ Zob. H. Wójtowicz, *Asceza w hellenizmie*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie* („Homo meditans”, 3), red. W. Słomka, Lublin 1995, s. 59-68.

⁴ Zob. M. Olphe-Galliard, *Ascèse, ascétisme*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 1, red. M. Viller, Paris 1937, k. 936-941.

łaską Bożą, obejmujący wszystkie obszary życia chrześcijanina, w celu osiągnięcia doskonałości moralnej, zjednoczenia z Bogiem i zbawienia, przez opanowywanie namiętności, samozaparcie, ograniczanie potrzeb życiowych, wyrzekanie się przyjemności, rezygnację z wygod itp. W sensie szerszym jest to jakakolwiek forma współpracy człowieka z Bogiem w dziele swego uświęcenia, a więc osobiste zobowiązanie, świadome i dobrowolne, wynikające z miłości⁵. Można powiedzieć, że jest to stała forma religijnego samowychowania z uwzględnieniem wszystkich pozytywnych i negatywnych dyspozycji podmiotu⁶. Z tego wynika, że asceza jako czynnik integrujący osobowość człowieka, ma na wskroś wartość humanistyczną i „uczłowieczającą”.

Mając na względzie formalny aspekt ascezy, czyli pewną faktyczną sprawność, jak i jej aspekt treściowy, to znaczy motywy, dla których jest ona podejmowana, należy rozróżnić ascezę negatywną i ascezę pozytywną, jak również ascezę czynną i bierną. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku zachodzi ścisła komplementarność. Życie ascetyczne porównać można bowiem do wahadła, którego rytm warunkuje funkcjonowanie zegara, albo do lotu ptaka, który wzbijając się musi używać obydwu skrzydeł. Otóż w ascezie negatywnej uwaga skoncentrowana jest na pokonywaniu wad i unikaniu wszelkich okazji do grzechu, aby stworzyć odpowiednią przestrzeń dla cnoty. Natomiast w ascezie pozytywnej akcent przesuwają się w kierunku dobra i miłości, która jest „więzią doskonałości” (por. Kol 3, 14). W zależności od nastawienia podmiotu i stopnia jego zaangażowania, w obydwu przypadkach może zachodzić zarówno asceza czynna jak i bierna. O ascezie czynnej mówimy wówczas, gdy podmiot z własnej ini-

⁵ Zob. R. Niparko, *Asceza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, k. 988-992; E. Ancilli, *Ascesi*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, red. E. Ancilli, Roma 1990, s. 211-212.

⁶ Zob. A. Żynel, *Asceza*, w: *Katolicyzm A – Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 18-20; Kard. K. Wojtyła pisze, iż „asceza nie oznacza bynajmniej czegoś nadzwyczajnego, ale jest ona, przynajmniej w dużej swej części, normalnym koniecznym współczynnikiem życia moralnego człowieka. Oznacza po prostu tylko rzetelne i bezkompromisowe zaangażowanie się człowieka w pracę nad sobą, w dzieło moralnego doskonalenia się i dojrzewania”. — *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 163.

cjatywy, planowo podejmuje wysiłek mający na celu pokonywanie wad (asceza negatywna) bądź wypracowywanie cnót (asceza pozytywna). Natomiast, gdy podmiot przyjmuje wszelkie ograniczenia, jakie niesie mu codzienność, i traktuje je jako środek moralno-religijnego udoskonalenia, wówczas jest to tzw. asceza bierna, która — jak się wydaje — w większym stopniu sprzyja wyrobieniu fundamentalnej cnoty pokory i posłuszeństwa wiary⁷.

Odnosnie do współczesności niektórzy z autorów dostrzegają nie tyle kryzys praktykowania ascezy, co raczej jej daleko idącą transformację, której ocena nie zawsze bywa jednoznaczna. Przede wszystkim należy zauważyć, że obecnie nastąpiła zmiana sposobu uprawiania ascezy z negatywnego na pozytywny. Zamiast pokonywania nieopanowanych pożądań i przywiązań, akcentuje się konieczność realizacji powołania chrześcijańskiego. W związku z tym praktyki ascetyczne ześrodkowują się bardziej na tajemnicy Zmartwychwstania aniżeli Krzyża. Asceza jest zatem nie tyle „ćwiczeniem” i umartwieniem, co przede wszystkim okazywaniem miłości i miłosierdzia. W związku z tym asceza ukierunkowana jest nie na ucieczkę od świata (*fuga mundi*), co raczej na zaangażowanie człowieka w budowanie „cywilizacji miłości”. Podkreśla się więc nie tyle potrzebę osobistej przemiany chrześcijanina, ile jego służbę i apostołstwo. Oznacza to, że współczesna asceza przestała być defensywną, a stała się ascezą ofensywną, skierowaną na zewnątrz, do świata. Nabrała zatem charakteru społecznego⁸.

Dokonując tutaj niezbędnych uściśleń terminologicznych i systematyzacji, podkreślić należy fakt, że asceza, w jakiegokolwiek postaci, o ile zachowuje humanistyczny i chrześcijański charakter, stanowi zawsze istotny wymiar procesu zjednoczenia chrześcijanina z Bogiem.

⁷ Zob. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza, moralność, zdrowie*, Warszawa 1980, s. 20-23.

⁸ Zob. S. Urbański, *Asceza dawniej i dziś*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, dz. cyt., s. 147-149.

B. Asceza a mistyka

Teologiczna interpretacja chrześcijańskiej ascezy możliwa jest jedynie w perspektywie Misterium Paschalnego. Wszczepienie przez chrzest św. w Chrystusa i Jego Kościół wymaga od każdego ochrzczonego podjęcia nieustannego wysiłku przechodzenia ze śmierci grzechu do życia łaski (por. Rz 6, 13). Kresem tego wysiłku jest odwzorowanie w sobie postaw Chrystusa i upodobnienie do Niego, czyli chrystoformizacja⁹, a ostatecznie pełnia zjednoczenia z Nim przez miłość pod wpływem Ducha Świętego, który działa w sercach wierzących (por. 2 Kor 1, 22). Ascetyczny wysiłek chrześcijanina, podejmowany we wspólnocie Kościoła przy pomocy łaski Bożej, służy więc z jednej strony systematycznemu i efektywnemu usuwaniu skutków grzechu pierworodnego, z drugiej zaś — odbudowywaniu w sobie utraconego „obrazu i podobieństwa” według wzoru Chrystusa, wcielonego Syna Bożego.

Powszechnie znany aksjomat teologiczny: *gratia non tollit naturam sed eam perficit*, wskazuje, że naturalny wysiłek ascetyczny podmiotu, motywowany przesłankami nadprzyrodzonymi, jest tylko punktem wyjścia w procesie duchowego rozwoju chrześcijanina. Byłoby błędem manicheizmu sądzić, że asceza, zwłaszcza w radykalnej postaci, jest jedynym skutecznym środkiem do zjednoczenia z Bogiem. Innymi słowy: dla osiągnięcia świętości nie wystarczy samo tylko praktykowanie cnót, nawet w stopniu heroicznym. Jeżeli bowiem świętość jest wyłącznym atrybutem Boga w Trójcy Osób, to zgodnie z zasadą proporcjonalności skutku do przyczyny, niezbędne jest uświęcające działanie darów Ducha Świętego na drodze duchowego rozwoju. Takie zaś działanie Ducha Świętego i współpraca z Nim o charakterze receptywnym jest charakterystyczną cechą doświadczenia mistycznego, które na ogół przejawia się w kontemplacji¹⁰. Wynika z tego, że asceza

⁹ Zob. T. Paszowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124.

¹⁰ Por. J.-H. Walgrave, *Teologia della grazia ed esperienza mistica della tradizione della Chiesa*, w: *La mistica*, red. J.M. Van Cangh, Bologna 1991, s. 214-225.

znajduje swe dopełnienie w mistyce¹¹.

Powyższa konstatacja może jednak prowadzić do fałszywych wniosków, zwłaszcza w kontekście żywego współcześnie zainteresowania mistyką dalekowschodnią. Konieczne jest zatem podkreślenie, że chrześcijańska asceza, a więc w istocie aktywność samego podmiotu, nie jest bezpośrednią przyczyną sprawczą doświadczenia mistycznego, jak to jest — najogólniej biorąc — w mistyce dalekowschodniej¹². Oparta na zupełnie innych przesłankach antropologicznych i teologicznych mistyka buddyjska czy hinduska uważa, że ascetyczny wysiłek medytacyjny w sposób niemal konieczny prowadzi do mistycznego oświecenia¹³. Pod tym względem mistyka chrześcijańska radykalnie się różni. To Bóg w sposób absolutnie suwerenny daje Siebie w doświadczeniu mistycznym komu chce, kiedy i jak chce. Człowiek nie może więc „wymusić” udzielania się Boga. Poprzez ascetyczny wysiłek może jedynie odpowiednio dysponować sobie do tego obdarowania, o ile Bóg zechce mu się udzielić. Wielu teologów, odwołujących się do doświadczenia mistycznego najwybitniejszych mistyków chrześcijańskich, uważa, że Bóg jednak nikomu, kto jest odpowiednio dysponowany, nie odmawia łaski mistycznego zjednoczenia, które wciąż uważa się za nadzwyczajną drogę uświęcenia¹⁴.

Oдноśnie do związku ascezy z mistyką, w przeszłości opinie wśród teologów były bardzo rozbieżne. Po tym jak w XVII wieku zaczęto w osobnych traktatach zajmować się ascetyką i mistyką, do czego przyczynił się m.in. polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski¹⁵, przyszedł czas w XVIII wieku na przeciw-

¹¹ Zob. J. Rivera, J.-M. Iraburu, *Síntesis de espipiritualidad católica*, Pamplona 1991, s. 309.

¹² Zwraca na to uwagę List Kongregacji Nauki Wiary *Orationis formas* z 15 X 1989.

¹³ Zob. S. Zarzycki, *Buddyzm*, w; *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 103-105; tenże, *Hinduizm*, w: tamże, s. 315-317.

¹⁴ Zob. G. Molioli, *I mistici e la teologia spirituale*, w: *Vita cristiana ed esperienza cristiana*, red. F. Ruiz, Roma 1982, s. 137-157.

¹⁵ Zob. W. Słomka, *Spór wokół wydania i treści „Summarium asceticae et mysticae theologiae” Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, „Archiwa, Biblioteki

stawienie ascezy mistyce. Dokonało się to m.in. pod wpływem wzajemnie się ścierających prądów: kwietyzmu, który ponad wszystko stawiał doświadczenie mistyczne, jakoby w praktyce zwalniające człowieka z wszelkiego wysiłku ascetycznego, i janseizmu, który naznaczony pesymizmem antropologicznym, w rygorystycznej ascezie upatrywał jedyny środek na uniknięcie wiecznego potępienia¹⁶.

Na przełomie XIX i XX wieku, kiedy odżyło zainteresowanie teologów doświadczeniem mistycznym, przeciwstawienie to stało się przedmiotem wnikliwych dyskusji metodologicznych. Dla jednych różnica między ascezą a mistyką była różnicą stopnia, zaś dla drugich — różnicą natury i sposobu doświadczenia. Według pierwszego ujęcia doświadczenie mistyczne, jako szczególnie intensywne forma chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, jest już w pewien zaczątkowy sposób obecne u tych wszystkich, którzy przez chrzest św. posiadli życie nadprzyrodzone. Ponieważ podlegają licznym słabościom i przeszkodom, dlatego rzadko i niedostrzegalnie to życie mistyczne się ujawnia. Jeżeli jednak na drodze ascetycznych oczyszczeń zostaną usunięte przeszkody, życie mistyczne ujawni się w całej pełni. Według tej opinii życie ascetyczne i życie mistyczne są zatem chronologicznie następującymi po sobie etapami rozwoju duchowego, między którymi zachodzi jedynie różnica stopnia intensywności. Trzeba tu jednak zauważyć, że pogląd ten prowadzi nieuchronnie do neoplatońskiego przeakcentowania ascezy, która w świetle tej teorii miała by moc wprowadzenia człowieka w obszar „boski”¹⁷.

W drugim ujęciu podkreśla się różnicę istotową między doświadczeniem religijnym opartym na praktykowaniu ascezy, stąd

i Muzea Kościelne” 21(1970), s. 247-254; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 353-364.

¹⁶ Zob. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tł. J. Machniak, Kielce 1993, s. 267-282.

¹⁷ Do takiego poglądu zbliżają się m.in.: R. Garrigou-Lagrange (*Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Sain-Maximin 1923, t. 1, s. 411) i S. Louismet (*Mistyczne poznanie Boga*, Poznań 1933, s. 41-51) — zob. M. Gogacz, *Doświadczenie religijne a doświadczenie mistyczne*, „Życie i Myśl” 27(1977) nr 12, s. 45-47.

zwanym też doświadczeniem przez wiarę, a doświadczeniem mistycznym, które — jeśli pojawia się w życiu chrześcijanina — jest absolutnie nową i nadzwyczajną rzeczywistością, całkowicie przekraczającą zdolność percepcyjną podmiotu¹⁸.

W ostatnich dekadach XX wieku wyłoniło się koncyliacyjne ujęcie poruszanego problemu. Otóż między ascezą a mistyką, rozpatrywanymi na płaszczyźnie teologicznej, zachodzi różnica stopnia. Chrześcijanin bowiem od chwili chrztu, jak wspomnieliśmy wyżej, zostaje wszczepiony w Misterium Paschalne Chrystusa i wyposażony w kompletny organizm duchowy, dzięki któremu dostępuje zjednoczenia z Bogiem, najpierw na drodze ascezy warunkującej coraz owocniejsze życie sakramentalne i modlitewne, a w rezultacie tego na drodze mistycznej, oczywiście dzięki darmowej i uprzedzającej inicjatywie Boga. Natomiast w płaszczyźnie psychologicznej zachodzi nieredukowalna różnica co do istoty i formy przeżywania.

Asceza i mistyka nie różnią się zatem przedmiotem doświadczenia, którym jest Trójca Przenajświętsza, objawiająca się w Chrystusie, ale sposobem doświadczenia. Dostrzegalna różnica między życiem ascetycznym i mistycznym jest psychologiczną reperkusją zmiany sposobu doświadczenia rzeczywistości nadprzyrodzonych w postaci kontemplacji wlanej. Mistyka chrześcijańska bowiem nie jest niczym innym jak życiem łaski, zrodzonym z wiary uformowanej przez miłość¹⁹. Doświadczenie mistyczne wyraża zatem szczytowy moment udziału chrześcijanina w Misterium Paschalnym Chrystusa, w które został on wszczepiony przez chrzest i partycypuje przez wiarę wyrażającą się w życiu sakramentalnym, modlitwie i praktykowaniu cnót²⁰.

¹⁸ Zob. W. Słomka, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 63-65.

¹⁹ Zob. A. R. Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, Cinisello Balsamo 1987 (wyd. 7), s. 310-315; L. Borriello, *Esperienza mistica*, w: *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998, s. 463-476.

²⁰ Zob. G. O'Collins, *Cristo, nostra Pasqua e nostro Futuro*, w: *Problemi e prospettive di spiritualità*, red. T. Toffi, B. Secondin, Brescia 1983, s. 197-226.

To, co przez dziesiątki lat stanowiło przedmiot badań dla pokoleń teologów, znajduje praktyczne rozstrzygnięcie w modlitwie różańcowej, której poprawne i wierne praktykowanie wymaga znacznego wysiłku ascetycznego, lecz owocuje kontemplacją odzwierciedlającą najwyższe szczyty zjednoczenia mistycznego. Różaniec jest bowiem doskonałą szkołą ascezy i mistyki, dokonującą się z Maryją i na Jej wzór.

2. Asceza modlitwy różańcowej

Dokumenty Kościoła i liczne opracowania teologiczne odnośnie do modlitwy rzadko i raczej marginalnie podejmują zagadnienie ascetycznego wymiaru modlitwy jako takiej, a tym bardziej ascezy modlitwy różańcowej²¹. Również w omawianym tu Liście apostolskim Jana Pawła II o różańcu ani razu nie pojawia się słowo „asceza”. Z kolei List Kongregacji do spraw Nauki Wiary *Orationis formas* o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej (z 15 X 1989) wprost nie mówi ani słowem o różańcu, mimo iż jednym z głównych jego tematów jest rola ciała w modlitwie i w związku z tym konieczność ascezy. Czytamy tam m.in., że „poszukiwanie Boga na modlitwie musi być poprzedzone i iść w parze z ascezą oraz oczyszczeniem z własnych grzechów i błędów, według bowiem słów Jezusa tylko ludzie «czystego serca Boga oglądać będą»” (Mt 5, 8; OF 18).

Mimo iż w dokumentach Kościoła o modlitwie i w traktatach teologicznych, jak wspomnieliśmy, właściwie nie mówi się o asce-

²¹ Za przykład posłużyć może wydane w 1988 roku we włoskim wydawnictwie Città Nuova Editrice, związanym z ruchem Focolari, dwutomowe dzieło zbiorowe pt. *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, pod redakcją zmarłego kilka lat temu wybitnego karmelitańskiego teologa duchowości o. Ermanno Ancilli, profesora „Teresianum”. Bez przesady można powiedzieć, że jest to prawdziwe kompendium wiedzy o modlitwie. Zastanawia jednak to, że kilka obszernych artykułów poświęcono zagadnieniu wpływu technik dalekowschodnich na modlitwę chrześcijańską głównie w związku z ciałem, natomiast nie ma ani jednego opracowania na temat różańca. Jedyna wzmianka na ten temat pojawia się jedynie w kontekście życia modlitewnego kard. H. Newmanna (Ph. Boyce, *Pregare con Newman*, s. 393-395). Daremnym więc trudem byłoby szukanie tam wiedzy na temat ascetycznego wymiaru modlitwy różańcowej.

zie modlitwy, to jednak jest rzeczą oczywistą, że ze względu na psychofizyczną i cielesno-duchową jedność człowieka pomijanie w praktyce wymiaru ascetycznego modlitwy ograniczać będzie również jej wymiar kontemplacyjny. A zatem asceza nie tylko że nie sprzeciwia się kontemplacji i mistyce, ale przeciwnie — zabezpiecza ją i w jakimś sensie warunkuje. W przypadku modlitwy różańcowej asceza stanowi jakby pierwszy etap „szkoły Maryi”, w której wierzący pozwala się „wprowadzić w kontemplację piękna oblicza Chrystusa i w doświadczanie głębi Jego miłości” (RVM 1).

Charakterystyczną cechą modlitwy różańcowej jest bowiem jej struktura formalna. Różaniec, nazywany gdzie indziej koronką Najświętszej Maryi Panny, składa się z różnych elementów odpowiednio uporządkowanych i powiązanych ze sobą w organiczną całość (por. MC 49). Od strony treściowej są to: Modlitwa Pańska, Pozdrowienie Anielskie i doksologia „Chwała Ojcu...”. Jeśli chodzi o warstwę przeżyciową, to istotą modlitwy różańcowej jest rozważanie, a raczej medytowanie poszczególnych tajemnic zbawienia, ubogaconych ostatnio przez Jana Pawła II tajemnicami światła. Tym, co jest najbardziej specyficzne dla różańca, to jego warstwa praktyczna, czyli rytmiczne powtarzanie wspomnianych biblijnych formuł modlitewnych²².

Dla owocnego odmawiania modlitwy różańcowej w każdym z tych jej wymiarów konieczna jest asceza.

A. Asceza umysłu i woli

Odmawianie różańca, czyli — jak mówi Jan Paweł II — nic innego jak kontemplowanie z Maryją oblicza Jezusa (por. RVM 3), stawia pewne ograniczenia dla umysłu i woli. Wiąże się to głównie ze wspomnianą strukturą treściową różańca, to znaczy z jasno określonymi prawdami wiary, które modlący się poznaje rozumem i przyjmuje aktem woli.

Właściwością intelektu jest pewnego rodzaju „ruchliwość” poznawcza, czego najprostszym przejawem jest m.in. tzw. pogon za

²² Zob. D. Burton Bryan, *Medytacyjna modlitwa Zachodu. Nowe spojrzenie na różaniec*, Kraków 1998, s. 53-90.

sensacją. Za aktami poznawczymi podążają akty woli. Człowiek ma wrodzone pragnienie poznawania otaczającego go świata, dlatego wciąż szuka nowych treści i modyfikuje swoje decyzje. W różańcu ta intelektualno-wolitywna żywiołowość człowieka nie jest całkowicie sparaliżowana, lecz ograniczona i ukierunkowana. Być może z tego właśnie powodu niesłusznie uważa się, że prawdziwi intelektualści z zasady nie sięgają po różaniec. Tymczasem, jak wynika z bardzo licznych świadectw, właśnie ludzie nauki, zaprawieni w precyzyjnym i zdyscyplinowanym myśleniu, w modlitwie różańcowej odnajdują szerokie horyzonty intelektualne, nie tylko w dziedzinie prawd wiary.

Określone wydarzenia zbawcze, zawarte obecnie w czterech grupach tajemnic: radosnych, światła, bolesnych i chwalebnych, stwarzają doskonałą okazję do intelektualnego pogłębienia wiary. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy zgodnie z papieskim zaleceniem po zapowiedzi każdej tajemnicy odczytywać się będzie odnośny tekst biblijny. Przyjęte w ten sposób słowo Boże „wchodzi w różańcową metodologię powtarzania, nie powodując znużenia, jakie wywoływałoby zwykłe powtarzanie informacji dobrze już przyswojonej. Nie chodzi bowiem o przywoływanie na pamięć informacji, ale o to, by pozwolić Bogu «mówić»” — uczy Ojciec święty (RVM 30). Od strony poznawczej modlitwa różańcowa rządzi się więc tą samą zasadą, co starożytna metoda czytania Pisma św. zwana *lectio divina*. Zasadę tę można wyrazić formułą: *Non multa sed multum*, która wyżej stawia jakość poznania prawd wiary nad ich ilość²³.

Różaniec poniekąd zmusza do pokornego pochylenia się nad nie zawsze „łatwymi” i „przyjemnymi” prawdami wiary, do których z pewnością należy Męka i Śmierć Chrystusa. Nie pozwala więc na pokusę selektywnego i upraszczającego traktowania historii zbawienia, co dla człowieka zdolnego do krytycznego i wnikliwego myślenia stanowi prawdziwe wyzwanie. Ludzka myśl jest bowiem jak woda: gdy się szeroko rozleje, szybko wysycha, natomiast spiętrzona przez ograniczenie jej na małej przestrzeni, zawiera w sobie potężną i pożyteczną energię, wykorzystywaną na

²³ Zob. M. Magrassi, *Lectio divina*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, red. E. Ancilli, Roma 1990, s. 1411-1414.

przykład do poruszania różnych maszyn. Jeżeli więc człowiek nie potrafi skupić swej uwagi na jednej treści, lecz ciągle goni za bardziej atrakcyjną nowinką poznawczą, nigdy nie posiadzie prawdy owocującej zadziwieniem i uwielbieniem Boga, a także prowadzącej do pokory²⁴.

Tak samo powtarzanie konkretnych formuł modlitewnych: „Ojcie nasz”, „Zdrowaś Mario”, „Chwała Ojcu”, na kanwie których dokonuje się medytacyjno-poznawcze pogłębienie prawd wiary, skłania do podjęcia wysiłku ascetycznego odnośnie do intelektu i woli.

Recytowane bezpośrednio po medytacyjnym skupieniu nad daną tajemnicą wiary „Ojcie nasz” nie pozwala pograżyć się we własnych myślach, lecz skłania do wzniesienia swego ducha do Boga, Ojca wszystkich rzeczy, tak jak czynił to Jezus w ziemskim życiu. On — jak uczy Jan Paweł II — „chce nas wprowadzić w zażyłość z Ojcem”, aby na tej podstawie uczynić nas braćmi i siostrami w Duchu Świętym, który jest jednocześnie Duchem Jezusa i Jego Ojca. A zatem „«Ojcie nasz» postawione niejako u podstaw medytacji chrystologiczno-maryjnej [...] czyni medytację tajemnicy doświadczeniem eklezjalnym, nawet kiedy prowadzi się ją w samotności” (RVM 32).

To znakomite spostrzeżenie Ojca świętego wyjaśnia, w jaki sposób praca intelektu tego, kto się modli na różańcu, i dążenia jego woli zostają podporządkowane budowaniu jedności zarówno w wymiarze wertrykalnym jak i horyzontalnym. W różańcu nie ma więc miejsca na indywidualizm poznawczy.

Podobne wymagania ascetyczne pod adresem rozumu i woli stawia Pozdrowienie Anielskie, które w odmawianiu różańca zajmuje najwięcej miejsca i sprawia, że nabiera on charakteru maryjnego. Przez dziesięciokrotne powtarzanie słów Archaniła Gabriela i św. Elżbiety, myśli i wola modlącego się zostają skierowane nie tyle ku Matce Bożej, ku której zapewne z większą łatwością kierują się pobożne uczucia, co przede wszystkim ku Zbawicielowi, bowiem „centrum «Zdrowaś Maryjo», poniekąd zwornikiem między jego pierwszą a drugą częścią jest imię Jezus”

²⁴ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II/1, s. 410-141.

(RVM 33). Dla podkreślenia centralnej roli imienia Jezusa, w którym dane jest nam zbawienie (por. Dz 4, 12), już od czasów Dominika z Prus († 1460)²⁵ w różnych regionach praktykuje się tzw. dopowiedzenia, o czym wzmiankuje zarówno Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* (nr 46), jak i Jan Paweł II w cytowanym tu często Liście o różańcu (por. RVM 33).

Rozważanie każdej tajemnicy różańcowej kończy doksologia „Chwała Ojcu”, która podobnie jak „Ojciec nasz” i „Zdrowaś Mario” ma również znaczenie ascetyczne dla rozumu i woli. Skoro bowiem — jak czytamy w *Rosarium Virginis Mariae* — „doksologia trynitarna jest celem chrześcijańskiej kontemplacji”, to ta krótka formuła, której nie można traktować jako zwykłego zakończenia, ma „niejako wynieść ducha ku wyżynom raju i dać nam w pewien sposób przeżyć doświadczenie Taboru, będące przedsmakiem przyszłej kontemplacji: «Dobrze, że tu jesteśmy»” (RVM 34). Dostrzegamy w tym kolejny przejaw dyscyplinowania rozumu, polegający na tym, że medytacyjne poznawanie prawd wiary i przyjmowanie ich szczerym sercem ma służyć nade wszystko kontemplacji, a tym samym najściślejszemu zjednoczeniu z Bogiem w doświadczeniu mistycznym²⁶.

Podobne znaczenie ascetyczne mają zwyczajowo dodawane po każdym dziesiątku akty strzeliste, jak na przykład: „O mój Jezu, przebacz nam nasze winy...” czy „O Maryjo bez grzechu poczęta...”. Zdaniem Papieża są one „modlitwą o osiągnięcie specyficznych owoców konkretnej tajemnicy. W ten sposób różaniec będzie mógł trafniej wyrazić swój związek z życiem chrześcijańskim” (RVM 35).

Jak więc widać, modlitwa różańcowa nie pozwala, aby wierzący dla zaspokojenia swojej próżności czy zwykłej ciekawości sycił potrzebę poznawczą treściami nie zawsze istotnymi z punktu widzenia naszego uświęcenia, co nie znaczy że zawsze fałszywymi.

²⁵ Zob. R. Scherschel, *Różaniec. Modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1988, s. 125-128.

²⁶ Zob. J. Pach, *Maryja z różańca nauczycielką zjednoczenia z Trójjedy-nym Bogiem*, w: *Światło tajemnic różańcowych w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 162-169; T. Siady, *Kontemplacja zbawczych misteriiów szkołą zawie-żenia Maryi*, w: tamże, s. 171-178.

Na tej drodze również wola nie może się skłaniać ku czemuś, co nie służyłoby bezpośrednio zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Różaniec staje się zatem twardą szkołą chrześcijańskiej ascezy.

B. Asceza zmysłów

Jednym z koniecznych warunków a zarazem przejawów duchowego rozwoju chrześcijanina, jest oczyszczenie zmysłów. Wiele na ten temat pisali mistrzowie duchowości takiej miary, jak: św. Teresa od Jezusa m.in. w dziele pt. *Twierdza wewnętrzna*, św. Jan od Krzyża zwłaszcza w *Nocy ciemnej* czy św. Ignacy Loyola w wypracowanych przez niego *Ćwiczeniach duchowych*. Chodzi tu nie tyle o oczyszczenie zmysłów zewnętrznych (wzrok, słuch, smak, dotyk, powonienie), dzięki którym dokonuje się percepcja otaczającego nas świata, co przede wszystkim o oczyszczenie zmysłów wewnętrznych, to jest pamięci i wyobraźni. One bowiem sterują zmysłami zewnętrznymi, a ponadto wywierają duży wpływ na intelekt i wolę. Z tej racji wcale nie rzadko są celem szatańskich ataków, zwłaszcza w formie pokus (por. Mt 15, 17; Mk 7, 21).

Proces oczyszczenia zmysłów tylko częściowo dokonuje się przez deprywację, to jest przez pozbawianie ich odpowiadających im bodźców i treści²⁷. Wiadomo jednak, że ludzka psychika nie znosi pustki, co zdaje się potwierdzać przypowieść Chrystusa Pana o sytuacji człowieka, z którego wyrzucono ducha nieczystego. Nie znajdując dla siebie miejsca, zły duch wraca skąd został usunięty, a znalazłszy wewnątrz człowieka „wymiecione i przyozdobione”, wchodzi weń z siedmioma duchami złośliwymi niż on sam. „I stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzednio” (por. Łk 11, 24-26).

Nie wystarczy zatem samo niejako mechaniczne usunięcie bodźców właściwych zmysłom, czy to zewnętrznym czy wewnętrznym. Dla duchowej przemiany wierzącego konieczne jest poddanie im nowych treści i o nowej jakości. Jeśli chodzi o zmysły wewnętrzne, to odpowiednim do tego sposobem jest rozważanie, a następnie medytacja, która prowadzi do kontemplacji.

²⁷ Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, I, 6, 1-7.

Jednakże pozbawianie pamięci i wyobraźni zarówno nagromadzonych tam treści, zwłaszcza przeciwnych wierze i moralności, jak również wprowadzanie tam treści nadprzyrodzonych i wzniosłych, wymaga długotrwałego, systematycznego i metodycznego wysiłku, a więc ascezy w klasycznym tego słowa znaczeniu. Różaniec jako jedna z metodycznych form medytacji chrześcijańskiej²⁸, jest — jak się wydaje — najbardziej odpowiednim do tego sposobem.

Od strony przeżyciowo-formalnej na różaniec składa się rozważanie, przechodzące w medytację, która z kolei w miarę rozwoju zdąża do kontemplacji. Wcale nie rzadko te trzy pojęcia traktowane są synonimicznie, może dlatego że są to w pewnym sensie stopnie tzw. modlitwy myślniej (por. KKK 2699), jednakże zachodzi między nimi istotowa różnica.

Rozmyślanie — jak sama nazwa wskazuje — jest aktem poznawczym rozumu, poprzez który modlący się podejmuje z własnej inicjatywy wysiłek dociekania objawionej prawdy. Jak czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, „zazwyczaj pomagają w tym księgi, które chrześcijanie mają do dyspozycji: Pismo święte, zwłaszcza Ewangelia, święte obrazy, teksty liturgiczne z dnia i danego okresu liturgicznego, pisma mistrzów duchowych, dzieła z zakresu duchowości, wielka księga stworzenia oraz księga historii, karta Bożego «dzisiaj»” (KKK 2705). Rozmyślanie — jak dalej czytamy — „pobudza myśl, wyobraźnię, uczucie, pragnienie. Takie uaktywnienie jest konieczne do pogłębienia pewności wiary, pobudzenia nawrócenia serca i umocnienia woli, by iść za Chrystusem. Modlitwa chrześcijańska chętnie podejmuje rozmyślanie o «misteriach Chrystusa», na przykład w *lectio divina* lub w różańcu” (KKK 2708).

Czymś innym jest natomiast medytacja, u podstaw której jest aktualizacja dynamizmu doznawania, zamiast dynamizmu działania, który skłania do podjęcia rozmyślania. Toteż jej celem jest nie tyle intelektualny ogłąd, co raczej poznanie przez miłość. Słusznie zatem św. Teresa od Jezusa pisze, że „nie chodzi o to,

²⁸ Zob. M. Chmielewski, *Wybrane metody modlitwy myślniej*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2000, t. 1, s. 337-339.

aby dużo myśleć, ale dużo miłować²⁹. Miłość bowiem prowadzi do afektywno-wolitywnego przyłgnięcia do objawionej Prawdy, dzięki czemu możliwe jest najpełniejsze jej poznanie.

W tym momencie medytacja przechodzi w kontemplację, której istotę trafnie oddaje etymologia. Słowo „kontemplacja” (*contemplatio*) jedni wywodzą od połączenia łacińskich słów *cum* i *placere* (podoobać się, mieć upodobania), albo od *cum* i *templum* (świątynia). W pierwszym przypadku kontemplacja oznaczałaby stan najwyższego wzajemnego upodobania w sobie przynajmniej dwóch osób, w drugim zaś ten sam stan oddany został bardziej plastycznie przez ideę wzajemnego zlania się i przebywania w sobie jakby w świątyni. Obydwie interpretacje jednoznacznie wskazują na osobowy charakter tej relacji, która polega na pełnym zjednoczeniu.

Konsekwentnie posługując się tymi pojęciami w ich ścisłym sensie, należy dodać, że o ile przedmiotem rozmyślenia i medytacji mogą być osoby, rzeczy lub idee, to wyłącznym przedmiotem kontemplacji jest osoba, zwłaszcza Boska. Jak nie można bowiem mówić o wzajemnym upodobaniu człowieka i obrazu, tak samo bezpodstawne byłoby mówienie o zjednoczeniu człowieka i obrazu. Natomiast jest rzeczą normalną, że w medytacji człowiek pozwala, aby piękno obrazu aktualizowało w nim drzemiące potencjalności. Nie ma to jednak charakteru zjednoczenia, lecz co najwyższej zewnętrznej przyczynowości sprawczej lub formalnej, co trafnie wyraził ks. Walerian Słomka, mówiąc o „oddaniu się w szkołę” medytowanego przedmiotu³⁰.

W modlitwie różańcowej są dwa zasadnicze momenty, zdolne zaangażować wyobraźnię i pamięć. Jednym z nich jest samo rozważanie tajemnic zbawienia zwłaszcza w oparciu o przekaz biblijny, drugim zaś powtarzanie słów „Zdrowaś Maryjo”, które według wyrażenia Pawła VI jest „jakby kanwą na której rozwija się kontemplacja tajemnic” (MC 46). Obydwa te momenty należą do istotnych elementów modlitwy różańcowej i tak ściśle się ze sobą spletają, że brak któregokolwiek z nich zaprzeczałby samej

²⁹ *Twierdza wewnętrzna*, IV, 1, 7.

³⁰ Por. *Medytuję więc jestem*, Łódź 1992, s. 164-167.

naturze tej formy modlitwy. Papież Paweł VI, a za nim Jan Paweł II, podkreśla, że „rózaniec z natury swej domaga się odmawiania w rytmie spokojnej modlitwy i jakby z zatopioną w myślach powolnością, by przez to modlący się łatwiej oddał się kontemplacji tajemnic życia Chrystusa, rozważanych jakby sercem Tej, która ze wszystkich była najbliższa Panu, i by otwarte zostały niezglębione tych tajemnic bogactwa” (MC 47; RVM 12).

W modlitwie różańcowej chodzi więc o to, aby nie tylko zrozumieć, ale osobiście przeżyć i głęboko doświadczyć wszystkimi zmysłami misterium Chrystusa w różnych momentach Jego ziemskiej działalności, tak jak przeżywała to Maryja. Ona bowiem żyła z oczami zwróconymi na Chrystusa, a także — jak dwukrotnie podkreśla Łukasz Ewangelista — „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19; 2, 51). „Te wspomnienia stanowiły niejako «rózaniec», który Ona sama nieustannie odmawiała w dniach swego ziemskiego życia” (RVM 11).

Ponieważ — jak zauważa Jan Paweł II — „rózaniec, właśnie wychodząc z doświadczenia Maryi, jest modlitwą wyraźnie kontemplacyjną” (RVM 12), nie można go praktykować bez czynnego zaangażowania swoich zmysłów, zwłaszcza pamięci i wyobraźni. Wszystko po to, aby z Maryją i jak Maryja „utkwic wzrok w Chrystusowym Obliczu” (RVM 9). Nikt bowiem lepiej od Niej nie może wprowadzić nas w głęboką znajomość misterium Chrystusa (RVM 14). Przy czym nie jest to tylko znajomość intelektualna, pojęciowo-spekulatywna, ale nade wszystko znajomość intuicyjno-doświadczalna, do której dochodzi się na drodze rozmyślenia i medytacji z całkowitym zaangażowaniem zmysłów, jakby wypełnieniem ich tym, czym na co dzień żyła Matka Pana. Nie dziwi nas więc, że Ojciec święty w cytowanym tu Liście o różańcu cały rozdział pierwszy poświęcił „szkole Maryi” (RVM 9-17), pokazując, że Ona jest wzorem kontemplacji przemieniającej wewnętrznie ucznia Chrystusa i prowadzącej do upodobnienia się do Niego, czyli do chrystoformizacji (por. RVM 15).

Zaangażowanie zmysłów we wspomnianie i przeżywanie tajemnic zbawienia choć jest swoistą ascezą, to jednak nie może być postrzegane jako bezwzględny przymus. Odnośnie do tego Jan Paweł II stwierdza: „Różaniec jest wprawdzie wzniosłym rodza-

jem modlitwy, jednak chrześcijanin winien czuć się w stosunku do niego wewnętrznym wolny. Ze wszech miar wypada, by do jego odmawiania spokojnie i w sposób właściwy był on pociągnięty raczej wewnętrznym pięknem tej modlitwy” (MC 55).

C. Asceza ciała

Nie jest żadnym odkryciem stwierdzenie, że modli się cały człowiek, a nie tylko jego dusza. Szczególnie jest to widoczne w modlitwie różańcowej, której cechą charakterystyczną jest rytmiczne powtarzanie formuł modlitewnych, zwłaszcza „Zdrowaś Mario”. Z jednej strony pomaga to w medytacyjnym skupieniu, gdyż działa synchronizująco na rytm oddechu i pracy serca, podobnie jak dzieje się to w „modlitwie Jezusowej”, znanej w Kościele Wschodnim (por. RVM 27; KKK 2616). Nie przypadkowo więc różaniec uważany jest za „modlitwę Jezusową Zachodu” (R. Scherschel)³¹. Z drugiej jednak strony skupienie w modlitwie przy pewnej monotonii słów, przynajmniej na początku wymaga pewnego wysiłku opanowania znużenia i wspomnianej wyżej pokusy szukania nowych treści. Już więc na etapie samego skupienia myśli na recytowanych formułach konieczna jest odpowiednia asceza.

Różaniec jest nie tylko modlitwą ust, ale także „modlitwą rąk”. Do odliczania poszczególnych „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Mario” i „Chwała Ojcu” służy bowiem odpowiednio skonstruowany sznur paciorków, również nazywany różańcem lub koronką. Posługiwanie się nim należy do istoty tej formy modlitwy, niemniej jednak chroni on przed pokusą ograniczania ilości recytowanych formuł. Nie bez znaczenia jest również to, że zwyczajowo poświęca się (błogosławi) różaniec jako narzędzie modlitwy. Jest on sakramentalium, za którym stoi moc modlitwy całego Kościoła. Posługiwanie się poświęconym różańcem powinno więc mobi-

³¹ Zob. T. Micewicz, *Szkoła modlitwy. Vademecum charyzmatyka*, Katowice 1991, s. 49-57; A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995, s. 149-160.

lizować do godnego zachowania i postawy podczas odmawiania tej modlitwy.

Przejawem modlitewnej ascezy jest troska o zewnętrzną schludność. Skoro bowiem różaniec jest „modlitwą rąk”, wypada, aby ręce były czyste, także jako znak niewinności serca, co często podkreśla Pismo św. Tylko bowiem „człowiek o rękach nieskalanych i czystym sercu” może wstąpić na górę Pana (Ps 24, 4; por. Ps 73, 13; 1 Tm 2, 8).

Ponieważ „pozycja i postawa ciała nie pozostają bez wpływu na skupienie i stan ducha” — czytamy w *Orationis formas* — dlatego „w modlitwie cały człowiek musi nawiązać łączność z Bogiem, a więc także i jego ciało musi przyjąć taką postawę, która bardziej sprzyja skupieniu” (OF 26). Szczególnie jest to ważne w przeżywaniu modlitwy medytacyjnej i kontemplacyjnej, a taką jest właśnie różaniec.

Na ogół odmawia się go klęcząc lub siedząc. W obydwu przypadkach zasadne jest mówienie o ascezie ciała odnośnie do postawy, tak w znaczeniu negatywnym jak i pozytywnym. Asceza ciała w znaczeniu negatywnym oznacza, że należy przyjąć taką postawę czy pozycję, by napięcie mięśni, drętwienie kończyn lub ból kolan nie przeszkadzały skupieniu myśli na medytowanych treściach. Pozytywny sens takiej ascezy polega na tym, że niezamierzona uciążliwość przyjętej postawy ciała podczas modlitwy różańcowej traktowana jest jako dodatkowy element pokutny, wzmacniający jej owocność. Wydaje się, że takie nastawienie bardziej sprzyja uzyskaniu skupienia aniżeli częsta zmiana pozycji ciała.

Nie ma przeciwwskazań, aby modlić się na różańcu spacerując. Wówczas — z czego nie zawsze zdajemy sobie sprawę — tempo stawianych kroków dostosowuje się do tempa wypowiedzanych formuł. Trudno jednak mówić, aby było odwrotnie, toteż odmawiający różaniec podczas spaceru czy marszu raczej zachowuje umiarkowane, spokojne tempo. Z tego wynika, że ze względu na powagę sprawowanego aktu modlitwy należałoby zadbać nie tylko o odpowiedni do tego sposób poruszania się, ale także miejsce czy otoczenie, do którego udajemy się na modlitwę różańcową podczas spaceru.

Jak więc widać, różaniec bardziej niż inne formy angażuje ciało modlącego się, stawiając określone wymagania pod jego adresem. Z tego powodu można mówić, że jest on szkołą chrześcijańskiej ascezy.

3. Mistyka modlitwy różańcowej

Silne w przeszłości wpływy jansenistyczne pozostawiły na współczesnej duchowości chrześcijańskiej ślady w postaci tendencji do przewartościowania ascezy i to zwykle ujmowanej w aspekcie negatywnym, jako deprecjacja wszystkiego co wiąże się z cielesnością. Wydawać by się mogło, że jedynym usprawiedliwieniem cielesności człowieka z punktu widzenia życia duchowego jest pełnienie dobrych uczynków. Trudno bowiem wyobrazić sobie czynną miłość bliźniego poza ciałem i niejako wbrew ciału. W tym duchu można byłoby sądzić, że ciało jest wrogie kontemplacji, gdyż pod jej wpływem dokonuje się uwznioślenie ducha ludzkiego aż po stany ekstatyczne, stanowiące właściwe tło dla doświadczenia mistycznego.

Tymczasem modlitwa różańcowa nie jest ani wyłącznie modlitwą ascetyczną, jak zwykle się dotychczas sądzić, ani wyłącznie modlitwą kontemplacyjną, co tak mocno podkreśla Jan Paweł II w Liście o różańcu. Modlitwa różańcowa jest tą szczególną formą dialogu z Bogiem i wzniesienia duszy do Boga (por. KKK 2559), w której czynna miłość bliźniego i kontemplacja, asceza i mistyka ściśle się jednoczą i nawzajem przenikają.

A. Szkoła kontemplacji i mistyki

Chyba żaden z dotychczasowych dokumentów Kościoła na temat różańca nie podkreślał z taką mocą, jak czyni to List pt. *Rosarium Virginis Mariae*, że różaniec jest modlitwą kontemplacyjną. Dość zauważyć, że w tym niewielkim dokumencie rzeczownik „kontemplacja” występuje aż 40 razy, czasownik „kontemplować” — 14 razy, zaś słowo „medytacja” — 22 razy. Jeżeli — zgodnie z sugestią samego Autora — odczytamy ten dokument w kontekście Listu *Novo millennio ineunte*, w którym Jan Paweł II

pisze o „powszechnej potrzebie duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się jako nowy głód modlitwy” (NMI 33), to staje się jasne, dlaczego tak mocno został wyakcentowany kontemplacyjny wymiar różańca (por. MC 42. 47). Różaniec bowiem „należy do najlepszej i najbardziej wypróbowanej tradycji kontemplacji chrześcijańskiej” (RVM 5).

Przedmiotem różańcowej kontemplacji, do której prowadzi poprzedzona ascetycznym wysiłkiem medytacja tajemnic zbawienia, jest Oblicze Chrystusa. Jan Paweł II pisze, iż „przez różaniec lud chrześcijański niejako wstępuje do szkoły Maryi, dając się wprowadzić w kontemplację piękna Oblicza Chrystusa i w doświadczenie głębi Jego miłości” (RVM 1).

Rodzi się zatem pytanie, dlaczego chrześcijanin modląc się na różańcu ma kontemplować piękno Oblicza Chrystusa, a nie Maryję Niepokalaną? Z teologicznego punktu widzenia rzecz wydaje się bardzo oczywista. Otóż to „Bóg jest w nas sprawcą i chcenia i działania zgodnie z Jego wolą (Flp 2, 13), zaś Chrystus „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), toteż jedynie „przez Niego mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18; 3, 12). A zatem w porządku łaski właściwym przedmiotem doświadczenia mistycznego i wywołanej nim kontemplacji, czyli pełnego miłości i oddania zjednoczenia Boga z człowiekiem, jest Jezus Chrystus³², który powiedział o sobie: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12; por. J 9, 5). Jeżeli List *Rosarium Virginis Mariae* już na samym początku tak mocno podkreśla chrystologiczny a zarazem kontemplacyjny wymiar różańca, to jest rzeczą jak najbardziej słuszną, że Jan Paweł II wprowadził tajemnice światła, aby rozwinąć chrystologiczny wymiar różańca. To uzupełnienie — zdaniem Ojca świętego — ma sprawić, że modlitwa różańcowa „będzie przeżywana w duchowości chrześcijańskiej z nowym zainteresowaniem jako rzeczywiste wprowadzenie w głębię Serca Jezusa Chrystusa, oceanu radości i światła, bóleści i chwały” (RVM 19).

W tym stwierdzeniu dostrzegamy wyraźną aluzję do doświadczenia mistycznego, które może stać się udziałem odmawiającego

³² Zob. C. V. Truhlar, *L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale*, Roma 1984, s. 137-138.

tę modlitwę. Doświadczenie mistyczne bowiem w swej istocie polega na rzeczywistym choć tylko przejściowym wprowadzeniu w życie Boże, którego człowiek doznaje w swoim wnętrzu, określanym często jako „dno duszy”. Ten bardzo momentalny dotyk Bóstwa w głębi ludzkiego jestestwa wywołuje niezwykle intensywny stan psychoemocjonalny, trwający dłuższy czas, nazywany właśnie kontemplacją³³.

Dla ścisłości należałoby za szkołą karmelitańską rozróżnić pomiędzy kontemplacją nabytą, która jako efekt ascetycznego wysiłku modlitewno-medytacyjnego podprowadza modlącego się do łaski doświadczenia mistycznego, a kontemplacją wlaną, będącą efektem suwerennego działania Boga Trójosobowego w człowieku³⁴.

To, w jaki sposób chrześcijanin medytujący m.in. nad tajemnicami światła, jest wprowadzany w kontemplację misterium Chrystusa światłości, można wyjaśnić wskazując na paralelę samookreślenia Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6) do trzech klasycznych faz duchowego rozwoju: oczyszczenia początkujących, oświecenia postępujących i zjednoczenia doskonałych³⁵.

Rozważanie tajemnic różańcowych pozwala chrześcijaninowi pozostającemu jeszcze na drodze oczyszczenia początkujących zobaczyć siebie i swoje życie w perspektywie Chrystusa-Drogi. Odnośnie do tego Jan Paweł II w *Rosarium Virginis Mariae* pisze o „antropologicznej implikacji różańca” (por. RVM 25), gdyż pochylając się nad tajemnicami radosnymi wierzący wchodzi w ostateczne motywacje i głębokie znaczenie radości chrześcijańskiej (por. RVM 20), to znaczy odkrywa prawdę o sobie i swoim wyniesieniu przez Wcielenie, które jest podstawą jego godności jako dziecka Bożego (por. 1 J 3, 2). Medytując nad tajemnicami światła, modląc się na różańcu rozważa te wydarzenia zbawcze,

³³ Zob. A. Royo Marín, dz. cyt., s. 811-857.

³⁴ Zob. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć Boga*, tł. W. Ryszka, Kraków 1982, s. 430-439.

³⁵ Szerzej na ten temat zob. mój artykuł: *Doświadczenie Chrystusa Światłości w rozwoju duchowym*, w: *Światło tajemnic różańcowych w nauczaniu Jana Pawła II*, red. Z. Jabłoński, Częstochowa 2003, s. 141-155.

w których pełniej objawia się przeznaczenie człowieka do królestwa Bożego (por. RVM 21). W rozważaniu tajemnic bolesnych, odsłania się z kolei „punkt kulminacyjny objawienia miłości” (RVM 22), co jeszcze bardziej podkreśla godność człowieka i jego wyniesienie ponad stworzenia. Natomiast kontemplując blask Zmartwychwstałego w tajemnicach chwalebnych, chrześcijanin „odkrywa na nowo motywy swojej wiary”, to znaczy budzi w sobie „nadzieję eschatologicznego kresu” (RVM 23).

Medytacja tajemnic różańcowych prowadzi do kontemplacji Chrystusa — Wcielonej Prawdy, który właśnie dlatego siebie nazywa Światłością. To poznanie Chrystusa-Światłości, które na etapie oświecenia postępujących dokonuje się pod wpływem darów Ducha Świętego w sposób bezpośredni i intuicyjny, a więc w najwyższym stopniu przenikliwy, w modlitwie różańcowej dostępne jest najpierw na drodze logicznego rozbioru pojęć i kojarzeń. Otóż w tajemnicach radosnych Chrystus-Światłość pozwala się doświadczyć jako „Słowo, które stało się ciałem” (J 1, 14) i „światło na oświecenie pogan” (Łk 2, 32). Rozważanie tajemnic światła, osadzonych w słowach i czynach nauczającego Mesjasza, otwiera „światłe oczy serca”, dzięki czemu odsłania się „nadzieja naszego powołania” do „uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (por. Ef 1, 18; Kol 1, 12). Wnikanie w tajemnice męki i śmierci Chrystusa pozwala „wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy” (Ef 3, 9). Natomiast skupienie modlitewnej uwagi na Zmartwychwstaniu Chrystusa i Jego zwycięstwie nad śmiercią, piekłem i szatanem, jak również nad rzeczywistością Kościoła chwalebного, prowadzi do olśniewającego poznania „chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6).

Szczytem duchowego rozwoju jest zjednoczenie doskonałych, czyli komunii miłości i życia z Chrystusem, a przez Niego najpełniejszy udział w życiu Przenajświętszej Trójcy³⁶. Ten wzniosły stan trafnie oddaje św. Paweł w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Jako przyczyna sprawcza życia nadprzyrodzonego przez dokonane Misterium Paschal-

³⁶ A. R. Marín, dz. cyt., s. 875-881.

ne, Chrystus jest naszym Życiem. Jest on Źródłem łaski i zasług na życie wieczne. Jak głosi liturgiczna doksologia, wszystkie łaski są nam udzielane „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”³⁷.

Zjednoczenie doskonałych nie jest jeszcze oglądaniem Boga twarzą w Twarz (*visio beatifica*), lecz jedynie dostrzeganiem Go jakby w zwierciadle i niejasno (por. 1 Kor 13, 12). Tą „zasłoną”, która z jednej strony zasłania nam obraz Boga, a z drugiej naprowadza na niego, jest ciało Chrystusa i Jego człowieczeństwo (por. Hbr 10, 20)³⁸. Dlatego w różańcu, który jest „maryjną szkołą kontemplacji, nie może zabraknąć medytacji tajemnic ziemskiego życia Chrystusa, gdyż one prowadzą wprost do doświadczenia Jego Bóstwa. Kontemplacja Oblicza Chrystusa w poszczególnych tajemnicach różańcowych, o której pisze Jan Paweł II, ma ogromne znaczenie dla tych, którzy dostępują łaski mistycznego z Nim zjednoczenia. Z tego powodu modlitwa różańcowa zawsze cieszyła się niezwykłą popularnością wśród osób obdarzonych życiem mistycznym, jak to zauważa sam Ojciec święty pisząc, iż jest „modlitwa umiłowana przez licznych świętych” i „przynosząca owoce świętości” (por. RVM 1).

B. Szkoła czynnej miłości

Nie podlega dyskusji stwierdzenie przypomniane przez Kongregację Doktryny Wiary, że „każda chrześcijańska modlitwa kontemplacyjna prowadzi do miłości bliźniego, do działania i cierpienia, i właśnie w ten sposób najbardziej przybliża do Boga” (OF 13). Jeżeli zatem różaniec jest modlitwą w najgłębszej istocie kontemplacyjną, choć domaga się ascetycznego wysiłku, to jest on zarazem szkołą czynnej miłości bliźniego, więcej — jest szkołą

³⁷ Zob. J. Aumann, *Teologia spirituale*, Roma 1980, s. 63-69.

³⁸ *Życie*, 22, 8; *Twierdza wewnętrzna*, VI, 7, 6; zob. M. Chmielewski, *Chrystus w doświadczeniu duchowym Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego* („Karmel żywy”, t. 3), red. J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 33-49.

apostolstwa i odpowiedzialności za świat³⁹. Dotychczasowe dokumenty Kościoła na temat różańca wielokrotnie uwydatniały ten jego aspekt. Także Jan Paweł II zauważa to pisząc, iż „Kościół zawsze uznawał szczególną skuteczność tej modlitwy, powierzając jej wspólnotowemu odmawianiu, stałemu jej praktykowaniu, najtrudniejsze sprawy” (RVM 39). W zakończeniu Listu prosi więc, aby w ustanowionym Roku Różańca szczególnie modlono się o pokój na świecie i o ocalenie rodziny wobec różnorodnych jej zagrożeń (por. RVM 6), wszakże „różaniec ze swej natury jest modlitwą pokoju” (RVM 40) i zarazem „modlitwą rodziny i za rodzinę” (RVM 41).

Oczywiście to nie są jedyne motywy czy intencje różańca. Jak zauważa Jan Paweł II w swoim świadectwie o różańcu, w medytację czy tym bardziej kontemplację poszczególnych tajemnic zbawienia, w których „jakbyśmy obcowali z panem Jezusem poprzez [...] Serce Jego Matki [...], serce nasze może wprowadzić wszystkie sprawy, które składają się na życie człowieka, rodziny, narodu, Kościoła, ludzkości. Sprawy osobiste, sprawy naszych bliźnich, zwłaszcza tych, którzy nam są najbliżsi, tych, o których najbardziej się troszczymy. W ten sposób ta prosta modlitwa różańcowa pulsuje niejako życiem ludzkim” (RVM 2).

W gorliwym, a więc naznaczonym ascetycznym wysiłkiem praktykowaniu modlitwy różańcowej dostrzegamy swoisty paradoks. Mianowicie im bardziej dla kogoś staje się ona kontemplacją, tym bardziej on sam otwiera się na wszystkie potrzeby Kościoła i troski współczesnego człowieka.

Jest to znamienna cecha mistyków. Dzieje się tak dlatego, że kres duchowego rozwoju oznacza osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Jak w Chrystusie zachodzi doskonała harmonia między naturą ludzką i Boską na mocy unii hipostatycznej, tak samo w chrześcijaństwie, który mocą łaski Ducha Świętego upodabnia się do Chrystusa, zostaje pokonane rozdarcie między przyziemnymi tendencjami ciała a wzniosłymi dążeniami ducha (por. Rz 7, 14-17). Praktycznym skutkiem tej integracji osobowości jest nie tylko wysoki stopień świętości, ale także efektywne zaangażowanie w

³⁹ Zob. J. Mazur, *Odnowiony różaniec w relacji do orędzia społecznego Kościoła, w: Światło tajemnic różańcowych...*, dz. cyt., s. 179-188.

życie Kościoła i społeczeństwa. Niemożliwe jest bowiem, aby mityk miłując Chrystusa jako Głowę Kościoła nie miłował zarazem Jego Mistycznego Ciała. Ponadto odzyskanie utraconej w raju harmonii z Bogiem, odwraca przynajmniej w części skutki zakłóconej wtedy harmonii społecznej i kosmicznej (por. Rdz 3, 12. 17-19). Na przekór stereotypom odnośnie do świętości, narosłym na bazie tendencyjnej i jednostronnej hagiografii średniowiecznej, historia duchowości nie zna autentycznych świętych, którzy nie byłiby zaangażowani w życie eklezjalne, społeczne czy nawet polityczne. Takim był np. św. Bernard z Clairvaux († 1153), nazywany „nie koronowanym władcą Europy”⁴⁰, czy św. Maksymilian Maria Kolbe († 1941), który dla udaremnienia destrukcyjnych wpływów masonerii powołał Rycerstwo Niepokalanej⁴¹.

Na poziomie kontemplacji, tak mocno podkreślanej przez Jana Pawła w cytowanym Liście, odsłania się bardzo ważna rola wychowawcza modlitwy różańcowej, która ucząc ascezy i prowadząc do wzniosłych stanów duchowych, nie odrywa człowieka od doczesności, lecz przeciwnie — twórczo i apostołsko w nią zakorzenienia⁴². Dzieło zbawcze Chrystusa wpisuje się przecież we wszystkie wymiary życia ludzkiego, gdyż przyszedł On odkupić człowieka i cały świat. Z tego względu sprzeczne z duchem różańca byłoby rozważanie tajemnic zbawienia w sposób wyabstrahowany z życia i konkretnych sytuacji modlącego się, a więc w taki sposób, że nie znajdowałoby to odbicia w życiu codziennym chrześcijanina.

W podsumowaniu podjętej tutaj refleksji nad różańcem i jego rolą w rozwoju życia duchowego poprzez ascezę i mistykę, warto raz jeszcze podkreślić, że Jan Paweł II w *Rosarium Virginis Mariae* kilkakrotnie różaniec wprost nazywa „szkołą Maryi”, w której Ona sama wprowadza „w kontemplację piękna oblicza Chry-

⁴⁰ Zob. J. Mirewicz, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków 1995, s. 58.

⁴¹ Zob. G. Simbula, *Rycerstwo Niepokalanej. Istota. Teologia. Duchowość*, Niepokalanów 1994, s. 23-30.

⁴² Por. B. Secondin, *Possibilità e compiti della spiritualità nell'epoca moderna*, „Credere oggi” (Spiritualità per il terzo millennio) 20(2000) nr 3, s. 91-104.

stusa i w doświadczenie głębi Jego miłości” (RVM 1; por. RVM 14). Te słowa to jakby echo nauczania Pawła VI, który w adhortacji *Marialis cultus* stwierdził, że „Maryja będąca wzorem dla całego Kościoła w oddawaniu czci Bogu, jest oczywiście nauczycielką pobożności także dla poszczególnych chrześcijan” (MC 21). Różaniec więc, który jest modlitewnym dialogiem z Maryją o Jezusie, to szkoła głębokiego życia duchowego, w której wychowało się wielu świętych (por. RVM 8), nierzadko osiągając szczyty mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Ich przykład stanowi zachętę dla współczesnych chrześcijan, aby modląc się na różańcu, wielkodusznie podjęli papieskie wezwanie „Duc in altum!”.

IL ROSARIO — LA SCUOLA DI ASCESI E DI MISTICA SECONDO MARIA

Sommario

Dopo la precisazione delle parole chiavi: „asceti” e „mistica”, pure la sua funzione nella vita cristiana, l’Autore svolge la tesi, secondo la quale il rosario è la scuola dell’asceti cristiana. Ci sono i tre livelli di preparazione della natura umana all’esperienza mistica tramite la preghiera rosariana: asceti dell’intelletto e volontà, asceti dei sensi e in fine — asceti del corpo. La contemplazione, spesso sottolineata nella Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, è la parte inseparabile dall’esperienza mistica, la quale produce il comportamento del servizio della carità. Così il rosario diventa la scuola dell’apostolato basato sulla autentica contemplazione.

Tradotto da p. Marek Chmielewski