

Aleksander R. Bańka

Josepha Maréchala interpretacja „jasnego widzenia Boga” w doktrynie mistycznej Tomasza z Akwinu

Słowa klucze: mistyka, poznanie, Bóg, istota, ekstaza, intuicja, Tomasz z Akwinu

Szukając w chrześcijańskiej tradycji mistycznej momentów kluczowych — takich, które w pełniejszy sposób pozwalają zrozumieć dynamikę jej rozwoju i cechy konstytutywne — nie sposób nie zwrócić uwagi na swoisty przełom, który dokonuje się w tej tradycji u progu XIII wieku. Dotyczy on między innymi faktu, że oprócz fundamentalnego pojęcia „teologia mistyczna”, które swą wagę zyskało zwłaszcza za sprawą Pseudo-Dionizego Areopagity i wiązało się z próbą teoretyzacji samego doświadczenia mistycznego (a więc z teologią uprawianą przez mistyków), pojawia się jeszcze inny typ refleksji, określany mianem „teologii mistyki”, stanowiący próbę całościowej systematyzacji poszczególnych teoretycznych ujęć owego doświadczenia. Duży wkład w ukonstytuowanie się tego rodzaju refleksji miała szkoła kanoników regularnych od Świętego Wiktora, w tym zwłaszcza dwaj czołowi jej przedstawiciele — Hugon i Ryszard. „Wysiłki wiktorynów — podkreśla belgijski badacz mistyki Joseph Maréchal — otwierają w rozwoju mistyki chrześcijańskiej właściwy okres scholastyczny [...]. Na »teologię mistyczną« nakłada się »teologia mistyki«: na opis — system”¹.

¹ J. Maréchal: *Les tournants principaux dans l'histoire de la mystique catholique*. In: *Idem: Études sur la Psychologie des Mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 8.

Kończy się zatem okres, w którym, zgodnie ze słowami Ewagriusza z Pontu, kto nie widział Boga, nie może o nim mówić². Konstytuuje się natomiast, w łonie rozwijającej się scholastyki, swego rodzaju metarefleksja dotycząca teologii mistycznej, czyli mówiąc inaczej, refleksja nad refleksjami o doświadczeniu mistycznym. Jedną z zasadniczych różnic między tymi dwoma typami refleksji polega na tym, że teologię mistyczną powinni uprawiać mistycy; teologię mistyki — niekoniecznie. I właśnie w tej drugiej perspektywie mieści się zasadniczo doktryna mistyczna Tomasza z Akwinu.

Problemy metodologiczne

Jeżeli przyjąć, że tajemnicze doświadczenie, które 6 grudnia 1273 roku przeżył Akwinata w Neapolu, miało charakter mistyczny³, to fundamentalne dzieła, w których została wyartykułowana jego doktryna mistyczna (*Kwestie dyskutowane o prawdzie*, *Suma przeciw poganom*, *Suma teologiczna*), powstają jeszcze przed owym doświadczeniem. Nie znaczy to oczywiście, że przeżyć mistycznych nie mógł doświadczać Tomasz już wcześniej. Brak wyraźnych informacji w tym zakresie skłania jednak do tego, aby widzieć w Tomaszu przede wszystkim teologa i filozofa, który w swych pismach w większym stopniu systematyzuje poszczególne teorie doświadczenia mistycznego (św. Augustyna, Pseudo-Dionizego, greckich Ojców Kościoła itd.), niż tworzy teoretyczne ujęcie własnego doświadczenia⁴. Taka sytuacja zmusza oczywiście do postawienia zasadnego pytania: w jakiej mierze w wypadku Akwinaty można w ogóle mówić o doktrynie mistycznej? Odpowiedź na to pytanie wymaga przyjęcia pewnych rozstrzygnięć metodologicznych, mających zastosowanie znacznie szersze; odnoszących się bowiem nie tylko do samego Tomasza. Już sam fakt mówienia o jakiegokolwiek doktrynie mistycznej może być wszak proble-

² Por. J. Maréchal: *Vers la theologie mystique du Pseudo-Denys. Points de comparaison dans la mystique grecque du IV^e siècle*. In: Idem: *Études sur la Psychologie des Mystiques...*, s. 22.

³ Por. *Suma teologiczna. Słownik terminów*. Oprac. A. Andrzejewski. Wstęp M. Gogacz. Warszawa—Londyn 1998, s. 18.

⁴ Por. J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas*. In: Idem: *Études sur la Psychologie des Mystiques...*, s. 196.

matyczny dlatego, że od razu sytuuje mówiącego niejako u kresu pewnego procesu systematyzacji, który źródłowo rozpoczyna się od próby uchwycenia przez mistyka specyficznego, bo wykraczającego ostatecznie poza obszar przedmiotowy nauk empirycznych, doświadczenia zwanego mistycznym. Gdy owo doświadczenie zostanie jakoś uchwycone i badacz otrzyma je w mniej lub bardziej uteoretyzowanej postaci, już na tym poziomie musi jednak dokonać pewnej selekcji. Przede wszystkim więc zdecydować, czy wprowadzać owo doświadczenie w pole systematyzacji, czy też pozostawić je na jego peryferiach, jako drugorzędnej wagi lub nieistotne. Co o tym przesądza? Przyjęta uprzednio definicja doświadczenia mistycznego. Jest to niewątpliwie ograniczenie i to, właściwie rzecz ujmując, podwójne. Po pierwsze dlatego, że siłą rzeczy, ogranicza potencjalny horyzont przedmiotowy do pewnego tylko typu doświadczeń mistycznych — tych mianowicie, które zawierają moment epistemiczny, a zatem cechują się podstawową przynajmniej komunikowalnością. Po drugie dlatego, że określając, czym jest w swej istocie doświadczenie mistyczne, definicja pozwala zróżnicować poszczególne jego teoretyczne ujęcia na mniej i bardziej wartościowe, w zależności od tego, w jakim stopniu odsłania się w nich istota owego doświadczenia, czyli to, co sprawia, że jest ono tym, czym jest, różniąc się radykalnie od wszystkich innych doświadczeń. Czy taką definicję można znaleźć w tekstach Tomasza z Akwinu? Chociaż nie formułuje jej wprost, to jednak przy okazji refleksji nad charyzmatami Ducha Świętego, mistycznym porwaniem duszy, życiem kontemplatywnym i zagadnieniem sposobu poznania Boga⁵ wiąże tego rodzaju doświadczenie z wyższą kontemplacją, podkreślając, że jest ona poznaniem „takich prawd umysłowych, do których rozum ani nie może dojść, ani ich pojąć: one to należą do wzniosłej kontemplacji Bożej Prawdy, w czym kontemplacja znajduje szczytowe uwieńczenie”⁶ i zaznając słodyczy Boga⁷. Jeżeli tak rozumianą kontemplację — w tym także tę wyższą, której, jak pisze, „szczytowym punktem [...] jest ześrodkowanie i skupienie myśli na Bożej kontemplacji”⁸ — postrzega Tomasz jako działanie umysłu biorące swój początek w uczuciu⁹, to wydaje się, że jego rozumienie doświadczenia mistycznego przynajmniej źródłowo mieści się

⁵ Por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 1. Londyn 1975, s. 195—233; T. 23. Londyn 1982, s. 38—80, 131—156, kwestia 1, zagadnienie 12; kwestia 2—2, zagadnienie 173—175.

⁶ Ibidem, T. 23, s. 144, kwestia 2—2, zagadnienie 180, artykuł 4.

⁷ Por. ibidem, s. 154, kwestia 2—2, zagadnienie 180, artykuł 7.

⁸ Ibidem, s. 156, kwestia 2—2, zagadnienie 180, artykuł 7.

⁹ Por. ibidem, s. 153, kwestia 2—2, zagadnienie 180, artykuł 7.

w ramach definicji, którą Joseph Maréchal podał dla szeroko rozumianej chrześcijańskiej tradycji mistycznej: „odczucie bezpośredniej obecności bytu transcendentnego”¹⁰. Tego rodzaju definicja, mimo że stanowi niewątpliwie drugie po epistemicznym, logiczne tym razem ograniczenie obszaru przedmiotowego, ma jednak tę niezwykle istotną zaletę, że pozwala spośród całego szeregu komunikowalnych doświadczeń mistycznych wyróżnić doświadczenia „niższe” i „wyższe”. Istnienie tych pierwszych wskazuje Akwinata, gdy przy okazji omawiania oświeceń prorockich pisze: „Konieczne jest oderwanie od zewnętrznych zmysłów, gdy profetyczne objawienie dokonuje się poprzez zjawy w wyobraźni, by tego ukazania się zjaw nie pomieszać z tym, co z zewnątrz zmysły odbierają. A to oderwanie od zmysłów zewnętrznych jest niekiedy całkowite: gdy człowiek niczego nie odbiera zewnętrznymi zmysłami; niekiedy zaś jest połowiczne: gdy człowiek cośkolwiek odbiera zewnętrznymi zmysłami, nie odróżnia jednak w pełni tego, co z zewnątrz odbiera, od zjaw powstałych w wyobraźni [...]. Takowe jednak odejście od zmysłów u proroków nie jest następstwem jakiegoś zaburzenia w naturze czy psychice, jak to ma miejsce u opętanych i obłąkanych, ale jakowejś przyczyny ustawiającej: albo naturalnej, np. sen, albo duchowej, np. napięcie kontemplacji”¹¹. Tego rodzaju wyobrażeniowe wizje, utożsamiane z niższymi stanami mistycznymi, mistycy traktują jako przejściowe w drodze do doświadczeń najwyższych, i z perspektywy współczesnej mogą być w swojej warstwie objawowej opisywane za pomocą klasycznych terminów z zakresu psychiatrii, psychologii czy neurologii (np. halucynacje, pseudohalucynacje). I chociaż nie wydaje się, aby ostatecznie były one do owych terminów redukowalne, to jednak, jak zaznacza Joseph Maréchal, takiej ewentualności w pełni wykluczyć nie można¹². Jeżeli chodzi natomiast o „wyższe” doświadczenia mistyczne, to w zgodnej opinii samych mistyków odsłaniają one istotny rdzeń mistyki — doświadczenie samego absolutu — i jako takie wydają się najbardziej wartościowe, a jednocześnie najbardziej problematyczne. Cechują się bowiem takim stopniem immanencji, że nie towarzyszą im — a jeżeli już, to wyłącznie jako elementy niekonieczne, przypadłościowe — wspomniane manifestacje psychosomatyczne. Wymykają się zatem owe stany czysto empirycznym metodom badaw-

¹⁰ J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. In: *Idem: Études sur la Psychologie des Mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 124.

¹¹ Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna...*, T. 23, s. 46, kwestia 2—2, zagadnienie 173, artykuł 3.

¹² Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques...*, s. 135.

czym stosowanym w części nauk przyrodniczych, czy też humanistyczno-przyrodniczych i jako takie mogą być badane wyłącznie na podstawie świadectw samych mistyków¹³. Badanie tych stanów polega zatem, w gruncie rzeczy, na analizie tekstów mistycznych.

Synteza doświadczenia w doktrynę

Niewątpliwie w swych studiach Tomasz z Akwinu koncentruje się zasadniczo tylko na najwyższych stanach mistycznych, wskazując zarazem, że nie docierają one do badacza w czystej, to znaczy źródłowej postaci, ale w postaci ich teoretycznego opracowania, którego dokonuje sam mistyk. Akwinata posługuje się w tym miejscu zwłaszcza biblijnym opisem zachwycenia apostoła Pawła (porwaniem do „trzeciego nieba”), w którym, jak twierdzi Joseph Maréchal, odnajduje podwójną transpozycję: pierwsza polega na zredukowaniu oryginalnej treści doświadczenia mistycznego do grupy *species* — jego inteligibilnych reprezentacji, które choć nie wpływają wprost na samo doświadczenie, to jednak są jego szczątkowymi i fragmentarycznymi pozostałościami w intelekcie biernym — niedoskonałymi, a jednak analogicznymi względem owego doświadczenia¹⁴. Jako takie, stanowią one swego rodzaju dynamiczną dyspozycję (sprawność) reprezentatywną, nie są jednak od razu w pełni uświadomione; aby mogło się to dokonać, a zatem w celu pełnego wydobycia z owych reprezentacji zawartej w nich treści poznawczej, dokonywana jest druga transpozycja: sprowadzenie owych reprezentacji do konkretnych przedstawień zmysłowych, uprzednio uformowanych już w wyobraźni i pamięci¹⁵, które

¹³ Por. ibidem, s. 135, 163.

¹⁴ Por. J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas...*, s. 249. Sam Tomasz pisze o tym w następujący sposób: „Podobnie i Paweł czy ktokolwiek inny: w oparciu o widzenie istoty Boga zdołał w sobie wytworzyć podobizny, obrazy tych rzeczy, które w tejże istocie widział; i te podobizny zostały w myśli Pawła, gdy już przestał widzieć istotę Boga. Aliści patrzenie na rzeczy poprzez tak wytworzone podobizny to zgoła inny sposób poznawania niż widzenie rzeczy w samym Bogu”. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna...*, T. 1, s. 222, kwestia 1, zagadnienie 12, artykuł 9.

¹⁵ Por. J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas...*, s. 250. „Gdy Paweł — zaznacza Tomasz — przestał widzieć Boga w Jego istocie, zachował w pamięci to, co w tym widzeniu poznał, dzięki jakimś formom myślowym po-

zyskują tym samym wartość symboliczną (symbolu oznaczającego i zarazem tłumaczącego odpowiadający mu desygnat). W ten sposób również Tomasz, analizując doświadczenie mistyczne, już w punkcie wyjścia ma do czynienia z podwójnego rodzaju redukcją: po pierwsze, z dokonaniem przez siebie zawężeniem obszaru przedmiotowego do pewnego tylko typu doświadczeń mistycznych — tych najwyższych; po drugie, z dokonaną przez samego mistyka redukcją owych doświadczeń do ich teoretycznych ujęć — opisów, czy też tekstualnych relacji. Powiązanie owych ujęć systemem twierdzeń z innymi, współdanymi z nimi lub uzupełniającymi je teoriami owocuje ostatecznie ich całościową i systematyczną syntezą w doktrynę. Powraca w tym miejscu pytanie, czy tego rodzaju systematyzację, której dokonał Akwinata, można jeszcze nazwać doktryną mistyczną? Czy cały szereg zapośredniczeń, jakie występują między źródłowymi doświadczeniami a ich doktrynalną syntezą, nie fałszuje istoty owych doświadczeń, sprawiając, że Tomaszowa synteza pozostaje tylko, ostatecznie, wysublimowaną teoretycznie, filozoficzno-teologiczną spekulacją? O tym, że tak nie jest, świadczy fakt, że jak zauważa Joseph Maréchal, począwszy od XIV wieku, inspiracja myślą Tomasza i praktyczne wykorzystanie przyjętych przezeń teoretycznych rozstrzygnięć widoczne są u wszystkich bardziej znaczących, ortodoksyjnych mistyków chrześcijańskich¹⁶. Karol Wojtyła w swej pracy *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża* wspominał o tym właśnie w odniesieniu do być może najszacowniejszego z nich wszystkich, zwracając uwagę na bezwzględną zgodność doktryny Jana od Krzyża z doktryną Akwinaty¹⁷. Owe nawiązania i zgodności są o tyle istotne, że ukazują trafność Tomaszowych ustaleń w odniesieniu do owych najwyższych stanów mistycznych — w przeciwnym bowiem wypadku byłyby dla mistyków bezużyteczne i nie korzystałyby z nich (a przynajmniej nie na taką skalę) w podejmowanych przez siebie próbach teoretycznego ujęcia własnych mistycznych doświadczeń. Jeżeli zatem przyjąć, że doktryna mistyczna nie musi powstać wyłącznie jako efekt refleksji nad własnym doświadczeniem mistycz-

zostałym z tego na stałe w jego myśli. Podobnie także jak gdy zniknie sprzed oczu rzecz postrzegalna, pozostają w duszy jakieś jej wrażenia. I te wrażenia potem wracały do pamięci, gdy zwracał się do wyobrażeń. I dlatego także Paweł ani nie mógł o tym całym poznaniu myśleć, ani słowem wyrazić”. T o m a s z z A k w i n a u: *Suma teologiczna...*, T. 23, s. 78, kwestia 2—2, zagadnienie 175, artykuł 4.

¹⁶ Por. J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas...*, s. 194.

¹⁷ Por. K. Wojtyła: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Kraków 1990, s. 16.

nym, ale może także stanowić owoc całościowej lub częściowej systematyzacji refleksyjnych ujęć poszczególnych mistyków, to ślady tak rozumianej doktryny są niewątpliwie odnajdywalne w tekstach Akwinaty. Na czym zatem, ostatecznie, polega najwyższy, w przekonaniu Tomasza, z owych mistycznych stanów, których istota, w najszerszym tego słowa znaczeniu, została zdefiniowana jako „odczucie bezpośredniej obecności bytu transcendentnego”¹⁸? Odpowiedź brzmi: na jasnym widzeniu Boga.

Poznanie czy poczucie łączności?

Bez wątpienia, w europejskiej tradycji mistycznej (zarówno w obrębie filozofii greckiej, jak i w myśli judeochrześcijańskiej) owo odczucie bezpośredniej obecności absolutu, w swym najwyższym stadium, konkretyzuje się jako jego intuicja¹⁹. Czym jest owa intuicja? To rodzaj bezpośredniego, intelektualnego oglądu absolutu, oglądu wolnego od wszelkich, zarówno zmysłowych (wyobrażeniowych), jak i intelektualnych, form i dokonującego się w duszy już oczyszczonej, to znaczy pozbawionej wszystkiego, co ów ogląd mogłoby uniemożliwić²⁰. Wspomniane oczyszczenie, które w swej istocie przybiera kształt pewnego ascetyczno-moralnego procesu progresywnej integracji niższych warstw osobowych w warstwach wyższych, zmierza ostatecznie do całkowitego i definitywnego zakotwiczenia tak zintegrowanych warstw w bycie absolutnym, czy też mówiąc inaczej, do substancjalnego zjednoczenia, mistycznej unii, zjednoczenia przemieniającego lub do mistycznych zaślubin duszy z Bogiem²¹. Co więcej,

¹⁸ J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques...*, s. 124.

¹⁹ Por. ibidem, s. 135.

²⁰ Por. ibidem, s. 150. Joseph Maréchal charakteryzuje ów ogląd w następujący sposób: „Wysoka kontemplacja mistyczna nie jest ani percepcją zmysłową, ani projekcją wyobrażeniową, ani poznaniem dyskursywnym, ale ściśle rzecz ujmując, *intuicją intelektualną*, jedną z tych intuicji, których kompletnego pierwowzoru [type] nie mamy w naszym zwyczajnym doświadczeniu”. Ibidem.

²¹ Por.: J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas...*, s. 248; I d e m: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques...*, s. 150; „Ta intelektualna intuicja — podkreśla w tym kontekście Maréchal — mimo swej suwerennej wolności jest bardzo ogólnie *przygotowana* przez progresywne »jed-

w swoim kształcie i przebiegu proces ten jest zasadniczo podobny zarówno w mistyce chrześcijańskiej, jak i filozoficznej mistyce Greków (chodzi tu zwłaszcza o neoplatonizm). Gdy jednak dociera do swego kresu, jego zwieńczenie okazuje się diametralnie różne²². Otóż w najwyższych stanach mistycznego doświadczenia ujawniają się dwa rodzaje oglądu Boga: widzenie „ciemne” oraz widzenie „jasne”. To pierwsze, charakterystyczne dla naturalnej, racjonalistycznie zorientowanej mistyki neoplatońskiej, dokonuje się wtedy, gdy mistyk dotrze do ostatecznych granic swych przyrodzonych możliwości poznania absolutu. Wtedy właśnie, jak pisze Joseph Maréchal, całkowicie oczyszczona dusza „odnajduje w głębi samej siebie kontakt z Bogiem Stwórcą, w świetlistej nierozróżnialności, która usuwa między nimi wszelką (postrzegalną) »różnicę«”²³. Jest to poznanie w istocie swej ciemne, ponieważ dusza, sięgając boskiego światła, jest jakby oślepiona — nie widzi nic i niczego nie rozumie, doświadczając jedynie najwyższego uniesienia, które Plotyn określa mianem ekstazy. Czy zatem w ogóle jest to jeszcze poznanie? „Plotyn — pisze Krzysztof Śnieżyński, powołując się na Fredericka Coplestona i Dobrochnę Dembińską-Siury — odwoływał się [...] do specjalnej zdolności umysłu: intuicji. Intuicja ta nie była jednak aktem intelektualnym (jak to było jeszcze u Platona), ale czymś zgoła innym (co wystąpiło już u Filona): ekstazą, »zachwyceniem«. Było to jedyne możliwe połączenie

noczenie« [unification] całego życia psychologicznego i moralnego kontemplatyka”. Idem: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. In: Idem: *Études sur la Psychologie des Mystiques...*, T. 1, s. 236.

²² Por. J. Maréchal: „*Le seul à seul*” avec Dieu dans l’extase d’après Plotin. In: Idem: *Études sur la Psychologie des Mystiques...*, T. 2, s. 86; Idem: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques...*, 166. Tezy o diametralnie różnym charakterze najwyższego doświadczenia mistycznego w mistyce chrześcijańskiej i w racjonalistycznej mistyce filozoficznej nie stawia wyłącznie Maréchal. Nie mniej silnie formułuje ją Jacques Maritain, chociaż różni się od Maréchala w ocenie tych doświadczeń: „Wskazałem już, jaka zasadnicza różnica dzieli, moim zdaniem, próżnię — metafizyczną, osiągniętą drogą stłumienia i koncentracji — właściwą naturalnemu doświadczeniu mistycznemu, i próżnię, czyli ogołocenie — ewangeliczną, osiągniętą drogą daru [...] — będącą nie środkiem formalnym, lecz stanem (zawdzięczanym łasce współdziałającej czy działającej) nadprzyrodzonego doświadczenia mistycznego [...]. Owa próżnia, czyli ogołocenie ewangeliczne, wiąże się najogólniej ze wszystkimi stanami kontemplacji nadprzyrodzonej, odpowiednio dla różnych sposobów i stopni” (J. Maritain: *Pisma filozoficzne*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1988, s. 127). Natomiast „próżnia naturalnego doświadczenia mistycznego — podkreśla Maritain — nie przystosowuje do tego, co nadprzyrodzone, do Boga w Jego życiu osobistym; co więcej, wywołana zostaje przez sam umysł, przez wysiłek umysłu i jest próżnią intelektualną”. J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 126.

²³ J. Maréchal: „*Le seul à seul*” avec Dieu dans l’extase d’après Plotin..., s. 71–72.

się z bóstwem. To ekstatyczne połączenie nie jest czynnością wyłącznie poznawczą, ale raczej aktem moralnym i jako takie nie wymagało studiów, lecz ćwiczenia ducha i jego oczyszczenia. Dotrzeć do Absolutu można jedynie, poddając się zniewalającemu pragnieniu i bezmiernej miłości, dzięki której człowiek dostępuje zjednoczenia. Nie jest to jednak poznanie, ale poczucie łączności — zjednoczenie. Plotyn opisuje ten stan jako wyjście z siebie, dar z siebie, dążenie do przyłgnięcia i wreszcie spoczynek²⁴. Jeżeli nawet przyjąć, za Josephem Maréchem, że jest to jednak pewna forma poznawczego, intelektualnego oglądu absolutu, to nasuwa się jednocześnie pytanie, czy tego typu ciemne poznanie jest poznaniem ostatecznym? W przekonaniu Tomasza z Akwinu — nie; nie sięga ono bowiem *ad interiora Dei* — do głębin boskiej istoty²⁵. I tu właśnie pojawia się kluczowy moment, który rozwija Akwinata w koncepcji jasnego widzenia Boga.

²⁴ K. Śnieżyński: *Mistyka w filozoficznej metafizyce?* W: *Filozofia religii*. Red. J. Baniak. T. 5. Poznań 2009, s. 59.

²⁵ Tomasz ów ciemny stan kontemplacji odczytuje już z perspektywy Pseudo-Dionizego Areopagity, a więc niejako po dokonanej przezeń transpozycji podstawowych pojęć mistyki neoplatońskiej na język tradycji chrześcijańskiej, w której zyskują one już nieco inny sens. Dlatego tak referuje jego pogląd na możliwość kontemplatywnego oglądu Bożej istoty: „W życiu doczesnym poznajemy w widzeniu intelektualnym to, czym Bóg nie jest, a nie to, czym jest, i w tej mierze poznajemy Jego istotę, która przewyższa każdego poznającego, choć poznanie takie dokonuje się przez pewne podobizny” (Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. T. 1. Kęty 1998, s. 491, kwestia 10, artykuł 11). Owe podobizny to inaczej zasłony, o których roli pisze Tomasz w innym miejscu, wprost cytując Pseudo-Dionizego: „Jak pisze Dionizy w pierwszym rozdziale *Hierarchii niebieskiej*: »Boży promień nie może nas oświecać inaczej jak osłonięty wielu świętymi zasłonami«. Zasłonami zaś nazywa formy cielesne, pod postacią których objawiają się rzeczy duchowe” (ibidem, T. 2, s. 119, kwestia 19, artykuł 1). Jest to więc pewna forma kontemplacji boskiej istoty, ale nie bezpośrednia, choć w powszechnym porządku kontemplacji najwyższa możliwa w tym życiu. O tym, że poza owym powszechnym porządkiem dopuszcza Tomasz także, pod pewnymi warunkami, bezpośrednią kontemplację istoty boskiej w czasie życia ziemskiego, świadczą konkluzje rozważanych przezeń, wymownych zagadnień: *O mistycznym porwaniu duszy*, czy też: *O zachwyceniu mistycznym*. Por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna...*, T. 23, s. 67—83, kwestia 2—2, zagadnienie 175; Idem: *Kwestie dyskutowane o prawdzie...*, T. 1, s. 599—625, kwestia 13.

Widzenie Boga w istocie

Joseph Maréchal podkreśla: „Jeśli jest dozwolone zdefiniowanie [...] cechy istotnej i specyficznej, koniecznej i wystarczającej zarazem, »ultima perfectio« mistyki chrześcijańskiej, ujmowanej wedle pełni, do której zmierza [...], przyjąłobyśmy chętnie, że owa »intuicja Boga« jest niejednokrotnie, nawet tu na ziemi, »visio Dei per essentiam« [widzeniem Boga w istocie — A.R.B.], to znaczy nadprzyrodzonym poznanie Boga w najściślejszym tego słowa znaczeniu”²⁶. Jest to więc poznanie jasne, które nie polega na niewyraźnym widzeniu boskiej światłości, ale na wyraźnym oglądzie samego źródła tej światłości, jakim jest boska istota. Ten rodzaj poznania wiąże się zatem, w przekonaniu Tomasza, z najwyższym możliwym stanem mistycznym, dostępnym człowiekowi tu, na ziemi, i przekraczającym zarazem kontemplację ciemną. Akwinata podkreśla jednak zdecydowanie, powołując się na św. Augustyna: „Ktokolwiek prowadzi życie zwykłego śmiertelnika i posługuje się zmysłami ciała, nie może widzieć Boga. Wtedy tylko może być podniesiony do tego widzenia, gdy w jakiś sposób umrze dla obecnego życia: albo całkowicie wychodząc z ciała, albo zawieszając działanie cielesnych zmysłów [...], tak że nie posługuje się zmysłami ciała lub też i wyobraźnią, jak to się zdarza w porwaniu i zachwyceniu. I w takim stanie kontemplacja obecnego życia może dojść do widzenia istoty Bożej. Stąd to najwyższym stopniem kontemplacji obecnego życia jest ten, na jakim znalazł się Paweł w stanie porwania i zachwycenia: a był to stopień pośredni między stanem życia obecnego a przyszłego”²⁷. Jak jednak jest możliwe, aby dusza ludzka, nawet w tak wzniosłym stanie, dosięgała bezpośredniego, czysto intelektualnego widzenia istoty Boga? Ów ogląd byłby, w przekonaniu Tomasza, możliwy do pomyślenia tylko wtedy, gdyby sama boska istota stała się poznawczą formą dla intelektu w taki sposób, że byłaby ona nie tylko tym, co się widzi, ale także tym, przez co się widzi²⁸. Tomasz jest tu wierny przyjętej przez siebie

²⁶ J. Maréchal: *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*. W: *Idem: Études sur la Psychologie des Mystiques...*, T. 2, s. 38.

²⁷ Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna...*, T. 23, s. 146, kwestia 2—2, zagadnienie 180, artykuł 5.

²⁸ Tomasz pisze o tym wprost: „Należy stwierdzić, że jest rzeczą możliwą, by zarówno umysłowe substancje oddzielone, jak i nasze dusze widziały substancję Boga za pomocą intelektu. Jakim powinno się to dziać sposobem, dostatecznie jasno okazuje się już na podstawie tego, co dotąd powiedziano. Wykazaliśmy bowiem [...], że za

zasadzie, logicznie wynikającej z całej jego epistemologii: intelekt w akcie poznania w pewien sposób staje się tym, co poznaje²⁹. Gdyby ową zasadę rozwinąć w tym kierunku, jaki sugeruje teologia mistyczna, a mianowicie pomyśleć sobie intelekt jako całkowicie wyzuty z przywiązania do wszelkich form poznawczych (oczyszczony w procesie jednoczenia) i tak zorientowany na Boga, że jego naturalna relacja do zmysłów byłaby praktycznie zawieszona, można by uznać, że potencjalnie intelekt bierny jest gotowy do tego, aby formalnie nie przestając być sobą, materialnie stać się tym, co w siebie przyjmuje. Tomistyczna metafizyka ową gotowość określa mianem *potentia oboedientialis* — zdolność do przyjęcia przez intelekt doskonałości przekraczającej jego własne, przyrodzone możliwości³⁰. Problem polega jednak na tym, że intelekt sam z siebie owej doskonałości nie może zaktualizować. Pozbawiony wszelkich form poznawczych, nic już nie widzi mocą swego naturalnego światła, ale widzi samo swe światło jako uczestniczące w świetle absolutnym; już sam ten ciemny ogład własnej potencjalności, który Maréchal znajduje w koncepcji Plotyna, sprawia, że intelekt rozpoznaje siebie jako sięgającego niejako „brzeżu” boskości³¹, jednak nie dosięga jej głębin. Aby to mogło się dokonać, sam Bóg musi udzielać się intelektowi, w szczególny sposób przekraczając jego naturalne ograniczenia. Owo samoudzielenie się Boga tradycja chrześcijańska określa mianem *łaski*³², a Tomasz w owym najwyższym wzmocnieniu naturalnych zdolności duszy, sprawiającym w niej, w wieczności, całkowicie jasne widzenie istoty Boga, rozpoznaje tę szczególną postać łaski, którą określa mianem *światła chwały*³³.

pomocą intelektu nie można oglądać substancji Bożej przez żadną formę stworzoną. Stąd jeśli się ogląda istotę Bożą, umysł musi ją widzieć przez nią samą — w takim widzeniu istota Boża jest zarówno tym, co się widzi (*quod videtur*), jak i tym, przez co się widzi (*quo videtur*)”. Tomasz z Akwinu: *Summa contra gentiles*. Tłum. Z. Włodek, W. Zega. T. 2. Poznań 2007, s. 147, księga 3, rozdział 51.

²⁹ Por. E. Gilson: *Tomizm*. Tłum. J. Rybalt. Warszawa 1998, s. 262.

³⁰ Por. G. Dogiel: *Metafizyka*. Kraków 1992, s. 56.

³¹ Por. J. Maréchal: *Le »seul à seul« avec Dieu dans l'extase d'après Plotin...*, s. 84.

³² Dokładnie taką definicję łaski podaje Walter Kasper, pisząc: „Łaska jest wolnym samoudzielaniem się Boga w Duchu Świętym” (W. Kasper: *Bóg Jezusa Chrystusa*. Tłum. J. Tyrawa. Wrocław 1996, s. 340). W podobny sposób łaskę rozumie Maréchal, mówiąc o „życiowej inicjatywie Boga, który chce się komunikować duszom świętym; jest ona [łaska — A.R.B.], mówiąc wprost, »prawem«, które do samego siebie przyznaje im Bóg przez przywilej wzajemnej miłości”. J. Maréchal: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne...*, s. 238.

³³ „Umysł nasz — pisze Akwinata — został wprawdzie stworzony po to, aby widział Boga, jednak nie dzięki naturalnej mocy, lecz przez wlane światło chwały. Dla-

Nadprzyrodzony dar łaski, jako konieczny warunek oglądu boskiej istoty, jest zawsze — przekonuje Joseph Maréchal — elementem wyróżniającym mistykę chrześcijańską spośród innych typów doświadczenia mistycznego³⁴. Sam Tomasz z Akwinu, pisząc o tej szczególnej postaci łaski, jaką jest samoudzielenie się Boga w świetle chwały, wskazuje przede wszystkim wywołany owym światłem w intelekcie stan zachwycenia (*raptus*), wynoszący w pewnym sensie duszę już poza ciało i dlatego niejako antycypujący wieczne, przejasne oglądanie Boga. „Myśl stworzenia — pisze Akwinata — może widzieć istotę Bożą li tylko dzięki światłu chwały [...]. Światło to można otrzymać w dwojaki sposób: pierwszy, w postaci stałej wsobnej formy: i tak czyni ono szczęśliwymi świętych w niebie; drugi, w postaci jakiegoś przejściowego doznania [...]: i w ten właśnie sposób to światło było w Pawle, gdy był porwany i zachwycony. I dlatego dzięki takiemu światłu nie był istotnie szczęśliwy, tak żeby światło i chwała duszy przebijała się w cieło: a jeśli był, to tylko pod jakimś względem [...]. Głosa tak to wyjaśnia: »Trzecie niebo jest niebem duchowym; w nim to aniołowie i dusze rozkoszują się kontemplacją Boga. A gdy mówi, że został porwany do niego, to przez to chce powiedzieć, iż Bóg pokazał mu życie, w którym będzie Go widział przez wieczność«³⁵. Jakie miałoby być ostatecznie owo antycypujące wieczny ogląd widzenie? Na pewno bezpośrednie i jasne, choć jeszcze nie w pełni wyraźne. Na pewno uszczęśliwiające, choć jeszcze przejściowe. Dopiero bowiem w wieczności, jak przekonują mistycy, ustąpią wszystkie zasłony, pozostanie jednak ciągle przestrzeń boskiej tajemnicy, której nigdy do końca intelekt zgłębić nie zdoła, mimo że będzie mógł się w nią wpatrywać. Ostatecznie przecież, jak podkreśla Tomasz z Akwinu, *Deum tamquam ignotus cognoscimus* — poznajemy Boga jako nieznanego³⁶.

tęgo usunięcie wszystkich zasłon nie musi sprawić, że intelekt będzie oglądał Boga w Jego istocie, jeśli nie oświeci go światło chwały” (Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie...*, T. 1, s. 491, kwestia 10, artykuł 11). „Chociaż istota jest obecna dla naszego intelektu — wyjaśnia dodatkowo Tomasz — nie jest z nim jednak złączona jako poznawalna intelektualnie forma i nie może intelekt poznawać jej tak długo, póki światło chwały nie udziela mu doskonałości. Sam umysł bowiem nie jest zdolny widzieć Boga w Jego istocie, zanim nie oświeci go to światło”. Ibidem, s. 492, kwestia 10, artykuł 11.

³⁴ Por. J. Maréchal: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne...*, s. 239.

³⁵ Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna...*, T. 23, s. 74—75, kwestia 2—2, zagadnienie 175, artykuł 3.

³⁶ Tomasz z Akwinu: *In Boetium de Trinitate*. Cyt. za: T. Merton: *Szukiwanie Boga*. Tłum. F. Mazela. Kraków 1983, s. 100.

Aleksander R. Bańka

Joseph Maréchal's interpretation of the "clear vision of God" in mystic doctrine of Thomas Aquinas

Keywords: mysticism, cognition, God, essence, ecstasy, Thomas Aquinas

S u m m a r y

Joseph Maréchal, Belgian mysticism scholar, broadly recognized for his contribution to transcendental Thomism and acclaimed as the greatest systematician of the mystic concept of clear vision of God, raised the question on the possibility of seeing the essence of God during earthly life. According to Maréchal, Aquinas, on the ground provided by Augustine, Pseudo-Dionysius the Areopagite and other Christian authors, takes this kind of vision as a special kind of intellectual intuition strengthened by the influence of God's light and made possible (even if, unlike the case of *visio beatifica*, incomplete) admiration gone in man's soul. What is then the nature of this clear vision? What makes it different from other kinds of mystic experience? To answer these question is the aim of the paper.

Aleksander R. Bańka

Joseph Maréchals Interpretation der „hellen Betrachtung Gottes“ in mystischer Doktrin von Thomas von Aquin

Schlüsselwörter: Mystik, Erkenntnis, Gott, Wesen, Ekstase, Intuition, Thomas von Aquin

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der für den Schöpfer des transzendentalen Thomismus gehaltene, belgische Mystikforscher, Joseph Maréchal argumentiert, dass der von Vielen für den größten Systematiker der mystischen Lehre von heller Betrachtung Gottes gehaltene Thomas von Aquin in seinen Werken die Frage stellt, ob es möglich sei, das Gotteswesen im irdischen Leben zu betrachten. Sich auf die Texte vom hl. Augustin, Pseudo-Dionysius Areopagita und andere christliche Schriftsteller beziehend stellt Thomas von Aquin diese Betrachtung als eine besondere Art der intellektuellen Intuition dar, welche durch die Wirkung des göttlichen Lichtes verstärkt wird und dank der in der Seele herrschenden Ekstase — obwohl nicht in vollem Maße, so wie es bei *visio beatifica* der Fall ist — möglich ist. Was für eine Natur hat diese helle Betrachtung? Wodurch unterscheidet sie sich von anderen Arten der mystischen Erfahrung? Diese Fragen zu beantworten ist das Hauptziel des vorliegenden Artikels.