

Ks. Sylwester GAWOREK

WPŁYW MYŚLI PLATOŃSKIEJ NA DOKTRYNĘ MISTYCZNĄ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: 1. Drogi poznania Idei; 2. Kwestia mistycyzmu Platona; 3. Platon a doktryna mistyczna św. Tomasa z Akwinu.

Słowa kluczowe: Bóg, doktryna mistyczna, doświadczenie mistyczne, mistycyzm, Platon, poznanie mistyczne, Tomasz z Akwinu, Visio Dei.

Keywords: God, Mystical doctrine, Mystical experience, Mysticism, Mystical cognition, Plato, Thomas Aquinas, Visio Dei.

Poznanie mistyczne nie było, rzecz jasna, głównym przedmiotem filozofii Platona. Mimo to wiele z jego rozważań, zwłaszcza te odnoszące się do poznania Idei, rozumianych jako najwyższy przejaw tego, co boskie, posiada walor teoretycznego paradygmatu dla wszystkich, którzy z fenomenu mistyki czynią problem filozoficzny i usiłują go wyjaśnić z epistemologicznego punktu widzenia. Do tego paradygmatu odwołał się również św. Tomasz z Akwinu, choć, jak powszechnie wiadomo, zdecydowanie odrzucił on idealistyczną ontologię Platona.

1. Drogi poznania Idei

Większość badaczy myśli Platona zgodnie stwierdza, że jednym z najważniejszych jej składników jest nowa wizja boskości, będąca konsekwencją odkrycia ponadmysłowej, idealnej sfery rzeczywistości. Odkrycie to dokonało się za pomocą tzw. „drugiego żegłowania”¹. Dało ono Platonowi możliwość widzenia teologicznego wymiaru rzeczywistości we właściwej perspektywie ontologicznej, tj. w perspektywie transempirycznej – ponadmysłowej².

W pismach Platona zagadnienie poznania mistycznego, wyrażone w terminach filozoficznych jako kwestia możliwości bezpośredniego poznania Boga przez człowieka, redukuje się zasadniczo do problemu poznania Idei. Idee są to byty, które znajdują się na szczycie hierarchii tego, co – według platońskiej ontologii – istnieje wyłącznie w wymiarze meta-

¹ Por. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991, 137-157.

² Por. Z. ZDYBICKA, "Typy nauk religiologicznych", w: *Człowiek i religia*, Lublin 1977, 38. Autorka ma rację, że Platon – choć umiejscowił problematykę teologiczną na nowym poziomie ontologicznym, przewyżczając monistyczny naturalizm pierwszych myślicieli – nie przewyżczył jednak pewnego dualizmu pomiędzy prawdą religii i filozofii, a oprócz tego, pomimo demitologizacji religijnego antropomorfizmu, filozof ateński nie odszedł od koncepcji politeistycznej.

empirycznym³. Filozof ateński stawia sobie następujące fundamentalne pytanie: w jaki sposób możliwe jest poznanie Idei, skoro transcendują one świat zjawiskowy i nie są z tego powodu zmysłowo poznawalne?

Według Platona istnieją dwie formy ludzkiego poznania: niższa, którą nazywa on „mniemaniem” (*δόξα*), i wyższa, określana przez niego jako „wiedza” (*ἐπιστήμη*); pierwsza dotyczy świata zmysłowego, druga – świata intelligibilnego⁴. Zarówno *doxa*, jaki i *episteme* dzielą się jeszcze na dwa stopnie: *doxa* na „wyobrażenie” (*εἰκασία*) i „wierzenie” (*πίστις*), natomiast *episteme* na poznanie matematyczno-geometryczne (*διάνοια*) i czysto intelektualne (*νόησις*)⁵. *Διάνοια* jest poznaniem dyskursywnym, natomiast *νόησις* – poznaniem intuicyjnym, tym właśnie, które za swój przedmiot ma świat bytów idealnych.

Chociaż to jest sprawa myśli, to jednak siła wzroku może być jej obrazem. Mówiliśmy, jak to wzrok niekiedy próbuje się kierować już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na samo słońce. Tak samo i wtedy, kiedy ktoś z drugim mądrze rozmawiać zacznie, a nie postępuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli, podobnie jak tamten u szczytu świata widzialnego⁶.

Obok poznania noetycznego, za pomocą którego dusza wznosi się „do kontemplacji tego, co jest najlepsze wśród bytów”⁷, Platon wskazuje także na inną drogę prowadzącą do Absolutu, a mianowicie – na drogę Miłości⁸.

Miłość (*Ερως*) rozumie Platon jako rodzaj „pośrednika” pomiędzy światem zmysłowym a światem intelligibilnym. Jest ona pragnieniem Absolutu, tj. wewnętrznym dążeniem, które ludzkiej duszy dodaje „skrzydeł”, wynosząc ją w ten sposób, poprzez różne stopnie piękna, do Piękną samego w sobie⁹.

Platon rozróżnia wiele stopni w drabinie miłości: miłość do jednego ciała, miłość do wszystkich ciał, miłość do jednej duszy, miłość do wszystkich dusz, miłość do praw, miłość do wiedzy, miłość do Idei. Wszystkie te poziomy miłości odpowiadają progresywnej *ascezie* (w literalnym znaczeniu tego słowa) w kierunku metaempirycznej Idei Piękną, która jest zarazem tożsama z Ideą Dobra:

Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odśłania: piękno samo w sobie, ono

³ Por. A. DIÈS, *Le Dieu de Platon*, Paris 1955, 61-67. Tę idealistyczną ontologię Platona św. Tomasz zna bardzo dobrze i stosunkowo często przedstawia ją w różnych ujęciach w swoich tekstach. Na przykład: „*Posuit autem Plato [...] formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere*” (*Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5, corp.); por. również Tamże, I, q. 84, aa. 1.3.4.

⁴ Por. PLATON, *Państwo*, V, 476 e - 477 b.

⁵ Por. *Tamże*, VI, 510 b-c.

⁶ Por. *Tamże*, VII, 532 a 5 - b 2.

⁷ *Tamże*, VII, 532 c 5-6.

⁸ Jeśli chodzi o bibliografię dotyczącą tematu miłości platońskiej, warto zobaczyć: H. CHERNISS, "Platon 1950-1957", *Lustrum*, 4 (1959), 377-382; L. BRISSON, "Platon 1958-1975", *Lustrum* 20 (1977) z jego odniesieniami; TENZE, "Platon 1975-1980", *Lustrum* 25 (1983), 299 ss. Ja zaś oparłem się przede wszystkim na książce L. ROBINA, *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973, i na rozważaniach G. REALEGO, zawartych w jego pracy *Per una nuova interpretazione di Platone*, dz. cyt., 444-494.

⁹ Por. PLATON, *Fajdros*, 249 a.

samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie wędnie [...]. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego po dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, lecz człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękną poznaje¹⁰.

A o piękności tośmy już mówili, że między tamtymi świeciła jako byt, a my tutaj przyszedłszy chwytamy ją najjaśniejszym ze zmysłów naszych: blask od niej bije niezwykły. A najszybszym ze zmysłów naszych cielesnych jest wzrok. Rozumu nim widzieć nie można, bo straszne by stąd wynikały szaleństwa miłosne, gdyby coś takiego jak rozum dawać mogło oczom swe wiernie odbicie albo gdyby je dawał jakiś inny byt kochania godny. Sama tylko piękność ma ten przymiot, los nam ją najjaśniej widzieć pozwolił i najgoręcej kochać. Toteż człowieka, który zbyt dawno odebrał one tajemne święcenia, albo człowieka zepsutego nie bardzo ciągnie stąd do tamtego świata, do piękności samej, kiedy ogląda jakiś ziemski przedmiot nazwę piękności noszący¹¹.

Ten *prześwit* Idei Piękna w pięknie zmysłowym rodzi w duszy pragnienie wzniesienia się ku górze, aby wrócić tam, skąd ona pochodzi. Tym pragnieniem jest właśnie *Eros*, który sprawia, że dusza może na nowo włożyć swoje skrzydła, aby rozpocząć swój „lot ku górze”¹².

Pomiędzy dwiema drogami wznoszenia się ku temu, co boskie – tą noetyczną (Platon nazywa ją także dialektyczną) i tą *erotyczną*, tj. drogą miłości – istnieje bardzo ścisły związek. Ostatecznie bowiem obie prowadzą do kontemplacji tej samej Zasady, która na końcu pierwszej drogi oglądana jest jako *Prawda-sama-w-sobie*, natomiast na końcu drugiej – jako *Piękno-samo-w-sobie*. Prawda i Piękno są zatem dwoma różnymi aspektami tej samej absolutnej rzeczywistości, której kontemplacja, na końcu dialektycznej i erotycznej ascezy, dokonuje się dzięki aktowi tej samej władzy poznawczej, tj. „ $\tau\omega\ \nu\omega$ ”, to znaczy „umysłem”:

A cóż myślisz, gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od owych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrzościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne? Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory cnoty, bo on nie z pozorami obcuje, ale cnotę rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste?¹³.

Tak właśnie, w sposób najbardziej syntetyczny, można by przedstawić platońską doktrynę dotyczącą problematyki bezpośredniego poznania Boskości, zidentyfikowanej przede wszystkim w świecie Idei. Jaką wartość ta doktryna może przedstawiać dla tych wszystkich, którzy chcieliby fenomen mistyki rozważać przede wszystkim z filozoficznego punktu widzenia? Otóż opinie na ten temat są wśród uczonych podzielone.

¹⁰ PLATON, *Uczta*, 210 e - 212 a.

¹¹ TENŻE, *Fajdros*, 250 d-e.

¹² G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, dz. cyt., 478-483.

¹³ PLATON, *Uczta*, 212 a.

2. Kwestia mistycyzmu Platona

Część autorów, mocno akcentując przede wszystkim religijny wymiar myśli Platona, widzi w jego twórczości przejaw głębokiego mistycyzmu. Na przykład Simone Weil głosi tezę, wedle której Platon powinien być uznany nie tylko za wynalazcę terminu „teologia”, lecz również za twórcę całej zachodniej mistyki¹⁴.

Nie jest to teza całkowicie nowa. Już w starożytności zauważono, że filozofia Platona była przeniknięta duchem silnie religijnym. Neoplatonicyzmy rozumie ją wręcz niemal jako mistyczną inicjację. Ta ich sugestywna interpretacja, utrwalona w sposób klasyczny przez Plotyna i doprowadzona do ostatecznych konsekwencji przez Proklosa¹⁵, nie była tylko momentem czy etapem czasowo ograniczonym, lecz była przez całe wieki tą dominującą, tą która „z perspektywy uwarunkowanej historycznie przekształciła się w ponadhistoryczną perspektywę hermeneutyczną lektury Platona”¹⁶. Z tego powodu również dzisiaj mistyczna interpretacja Platona znajduje swoich wiernych zwolenników, choć jest zazwyczaj nieco bardziej umiarkowana i stonowana.

W istocie, to, co Sokrates tu opisuje, jest tą samą duchową wędrówką, o której mówi św. Jan od Krzyża w znanym hymnie *En una noche oscura*, którym zaczyna się traktat o *Nocy ciemnej*, o której wspomina mgliszcie Crashaw w swoim *Flaming Heart*, i którą św. Bonawentura opisuje precyzyjnie w *Itinerarium mentis in Deum*¹⁷.

Festugière utrzymuje natomiast, że Platon jest prawdziwym kontemplatykiem, tj. „mystykiem, który, choć w rzadkich chwilach, miał jednak kontakt z samym Bytem, doświadczył obecności Boga”¹⁸.

Teza o mistycyzmie Platona napotyka jednak na silny opór wielu innych uczonych. Prof. Stace, na przykład, stwierdza, że u Platona rzeczywistość Absolutu nie jest bynajmniej ujmowana za pomocą intuicji czy pewnego rodzaju ekstazy mistycznej, lecz tylko jako treść intelektualna przetworzona przez umysł¹⁹.

Ritter natomiast – będąc świadomym, że niektóre fragmenty dzieł Platona mogą prowadzić do interpretacji typu mistycznego – uważa, że fragmenty te mają charakter czysto poetycki i mityczny, który zostaje jednak porzucony w ostatnich dialogach, w których filozof ateński daje bardziej naukowy wyraz swoim koncepcjom epistemologicznym i ontologicznym²⁰.

Inni z kolei, unikając rozwiązań radykalnych i starając się pogodzić stanowiska wzajemnie się wykluczające, proponują interpretację bardziej umiarkowaną. Z jednej strony zgadzają się z tym, że motyw mistyczno-religijny jest rzeczywiście integralnym składnikiem myśli Platona, z drugiej zaś redukują jego obecność jedynie do niektórych obszarów tej myśli.

¹⁴ Por. S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951.

¹⁵ Por. PROKLOS, *In theologiam Platonis libri VI*, ed. E. Portus, Hamburg 1618, przede wszystkim rozdz. 1.

¹⁶ G. REALE, "Platone", w: *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia 1975, 181.

¹⁷ A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, London 1926, 225.

¹⁸ A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, 457.

¹⁹ Por. W.T. STACE, *Critical History of Greek Philosophy*, London 1920, 190-191.

²⁰ Por. C. RITTER, *The Essence of Plato's Philosophy*, London 1933, 11.

Jeszcze inni natomiast, choć demonstrują pewien sceptycyzm wobec mistycznej interpretacji Platona, przyznają jednocześnie, że na podstawie krytycznej analizy tekstów platońskich można znaleźć elementy, które właśnie taką interpretację wydają się faworyzować. Takie stanowisko zajmuje chociażby F. Copleston. Odnosząc się przede wszystkim do takich dialogów jak *Uczta*, *Fileb*, *Fedon*, *Fajdros*, *Państwo*, stwierdza on, że nawet jeśli nie możemy być pewni, czy Platon faktycznie wziął pod uwagę ujęcie o charakterze mistycznym, to niektóre fragmenty jego pism mogą być interpretowane jako implikujące takie ujęcie i że może sam Platon chciał, aby te fragmenty były interpretowane w tym sensie²¹.

Różnorodność i niekiedy zasadnicza odmienność opinii na temat mistycznego wymiaru myśli platońskiej wydaje się być spowodowana – jak zauważa Copleston – pewną niejednoznacznością tekstów Platona, która uniemożliwia *de facto* rozstrzygnięcie kwestii, czy był on jedynie teoretykiem mistyki, czy także mistykiem „praktykującym” – rozwijającym swoje rozważania w oparciu o jakieś osobiste doświadczenia. Zresztą wartość myśli platońskiej w odniesieniu do problematyki poznania mistycznego polega – zdaniem autora niniejszego artykułu – zupełnie na czymś innym. Przede wszystkim teoretyczne rozważania Platona, szczególnie te o charakterze epistemologicznym i antropologicznym, stały się dla wielu późniejszych, zwłaszcza średniowiecznych teoretyków mistyki, swoistym paradygmatem filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości doświadczenia mistycznego.

Platonowi należy również przypisać zasługę wynalezienia kategorii spekulatywnych, którymi będą posługiwać się wszyscy zajmujący się fenomenem mistyki – zarówno z filozoficznego, jak i z teologicznego punktu widzenia. Naturalnie, myśliciele późniejsi, czyniąc użytek z tych pojęć, wprowadzali do nich także pewne, czasami daleko idące zmiany semantyczne (spowodowane często przez różne środowisko doktrynalne, w którym problematyka poznania mistycznego była przez nich podejmowana), lecz ich podstawowe znaczenie pozostawało zasadniczo platońskie.

Tylko w świetle takiego sposobu rozumienia wpływu Platona na rozwój teorii mistyki teza Simone Weil, przytoczona wyżej, może być uznana – przynajmniej częściowo – za uzasadnioną.

3. Wpływ Platona na doktrynę mistyczną św. Tomasza

W pracach, które tomistyczną koncepcję poznania mistycznego przedstawiają poprzez analizę jej kontekstu historycznego, wpływ Platona na myśl Akwinaty jest albo minimalizowany, albo całkowicie pomijany²². Tymczasem, nawet jeśli jest prawdą, że w tekstach św. Tomasza dotyczących poznania mistycznego nie ma wyraźnych i bezpośrednich odniesień do myśli Platona, to jednak można stosunkowo łatwo odkryć, dzięki uważnej analizie tych tekstów, obecność rozwiązań teoretycznych, które są typowe dla filozofa ateńskiego.

²¹ Zob. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, I, tł. Sylwester Zalewski, Warszawa 2000, 229.

²² Wydaje się, że przyczyną tego jest brak w pismach Tomaszowych wyraźnych odniesień do myśli i tekstów filozofa ateńskiego. Z metodologicznego punktu widzenia taka optyka hermeneutyczna jest jednak błędem, który może prowadzić do przeinaczenia myśli św. Tomasza. Konkretnym przykładem takiego ograniczonego ujęcia historycznego może być praca: D.G. TURBESSI, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Roma 1944. Chodzi o błąd spowodowany prawdopodobnie zapomnieniem, że należy odróżniać wpływ bezpośredni od pośredniego. Wiadomo tymczasem, że również ten ostatni może znacząco ukierunkować rozwój idei, co więcej, może stać się wręcz bardziej determinujący niż ten bezpośredni.

Nie oznacza to jednak, że doktryna platońska była teologom scholastycznym całkowicie nieznana, przeciwnie, znali ją dosyć dobrze, została im bowiem przekazana przez Ojców Kościoła, przede wszystkim przez św. Augustyna i Pseudo-Dionizego. Ci zaś poznali ją poprzez kontakt z myślą medioplatońską i neoplatońską²³.

Właśnie w ten sposób chrześcijańska doktryna o poznaniu mistycznym znalazła się pod silnym wpływem filozofii platońskiej²⁴. Niektórzy mówią wręcz, przesadzając, o platońskim charakterze całej mistyki chrześcijańskiej²⁵.

1. Według Platona kontemplacja Boskiej rzeczywistości ma charakter poznania bezpośredniego, intuicyjnego. Dla podkreślenia intuicyjności poznania, którego przedmiotem są Idee, Platon używa często wyrażen takich jak „widzieć”, „patrzeć” „ogłądać” czy „wizja”²⁶. Zresztą, same terminy „ιδέα” oraz „εἶδος”, przetłumaczone (w tym przypadku poprzez zwykłą transliterację) za pomocą słowa „idea”, pochodzą od czasownika „ιδεῖν”, tj. „widzieć”, i oznaczają przedmiot widzenia, czyli „to, co jest widziane”. W języku greckim, wcześniejszym niż ten, którego używał sam Platon, terminy te odnosiły się do widzialnej formy rzeczy, tj. do ich formy zewnętrznej i do figury, którą ujmuje się wzrokiem, a zatem do tego, co widzialne zmysłowo. Później *idea* i *eidos* zaczęły oznaczać, przez przeniesienie, formę wewnętrzną, tj. istotę rzeczy. Natomiast w języku metafizycznym Platona są one stosowane na oznaczenie formy transcendentnej; odnoszą się zatem do tego, co jest przedmiotem metaempirycznym, ponadzmysłowym²⁷. Idee są metafizycznymi realnościami, które mogą być ujęte tylko „wzrokiem umysłu” (ἡ τῆς διανοίας ὀψις)²⁸.

Te same terminy na oznaczenie bezpośredniego poznania Boga występują często również u św. Tomasza, np. w wyrażeniach *visio beatifica* czy *visio Dei per essentiam*. Słowo *visio*, w różnych formach deklinacyjnych, jest użyte we wszystkich dziełach Akwinaty 2666 razy²⁹. Chodzi tu o terminologię bardzo rozpowszechnioną w języku scholastycznym, przede wszystkim pod wpływem św. Augustyna³⁰. Dlatego również język Tomaszowy często odzwierciedla wpływ tego słownictwa. Nie należy jednak zapominać, że gdy chodzi o powyższe terminy, to właśnie Platon jako pierwszy użył ich metaforycznie w języku filo-

²³ Platon, którego poznali Ojcowie Kościoła, był Platonem Neoplatończyków, i obraz Platona, który wyrobiła sobie potem scholastyka, był w konsekwencji pokroju neoplatońskiego, co odnosi się również do św. Tomasza. Na ten temat zob. E. von IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, Milano 1992.

²⁴ Por. E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg 1935.

²⁵ Por. M. VANNINI, *Mistica e Filosofia*, Casale Monferrato 1996, 21-23; wydaje się, że autor chce rozciągnąć to stwierdzenie na cały okres filozofii chrześcijańskiej, łącznie z tą średniowieczną, chociaż w swojej książce odnosi się wyłącznie do okresu postscholastycznego.

²⁶ Por. PLATON, *Uczta*, 210 a-212 a.

²⁷ Por. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, dz. cyt., 265-269. Natomiast na temat genezy terminów „idea” i „eidos” warto zobaczyć przede wszystkim: G.F. ELSE, "The Terminology of the Ideas", *Harvard Studies in Classical Philology* 47(1936), 17-55; K. von FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, Darmstadt 1963.

²⁸ PLATON, *Panstwo*, 219 b. Tłumaczymy słowo «ἡ ὀψις» rzeczownikiem „wzrok”, ponieważ chodzi tu o szczególną zdolność umysłu do bezpośredniego ujmowania tego, co ponadzmysłowe (por. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, dz. cyt., 266).

²⁹ Por. R. BUSA, *Thesaurus vocum et ubicationum in Thomae Aquinatis textibus et hypertextibus ex CD ROM rependarum*, Milano 1993.

³⁰ Por. M. GOGACZ, "Doświadczenie mistyczne na tle odmian widzenia Boga w związku z *Das Sehen Gottes* Mikołaja z Kuzy", *Studia Philosophiae Christianae* 2(1988), 191-194.

zoficznym, ustalając w ten sposób ich znaczenie epistemologiczne. Chodzi zatem o terminy, które również w pismach Doktora Anielskiego mają charakter typowo platoński.

Naturalnie, św. Tomasz zdecydowanie odrzuca idealizm metafizyczny i epistemologiczny Platona. Gdy chodzi jednak o *modus intelligendi* człowieka, odrzucenie to ma już charakter mniej kategoryczny. Odnosi się ono przede wszystkim do normalnego porządku poznawczego, w którym, na mocy samej natury człowieka, zawsze konieczne jest to, co św. Tomasz nazywa „*conversio ad phantasmata*”:

Niemożliwe jest, by intelekt nasz, rozpatrywany w stanie obecnego życia, w którym łączy się z ciałem podległym ułomnościom, mógł cokolwiek aktualnie poznawać, nie zwracając się do wyobrażeń³¹.

Z tego powodu Doktor Anielski – w przeciwieństwie do Platona – uważał, że bezpośrednio poznanie Boga (*visio*) nie jest normalnie możliwe *secundum praesentis vitae statum* – w stanie obecnego życia. Św. Tomasz nie wyklucza jednak, aby to intuicyjne poznanie Boga, charakterystyczne dla poznania błogosławionych w niebie (*in patria*), mogło być antycypowane również w obecnym życiu, w stanie porwania (*raptus*), w którym aktualizuje się – według niego – najwyższa forma poznania mistycznego. W tym szczególnym stanie dusza ludzka jest w pewien sposób oddzielona od zmysłów (*alienata a sensibus*). Prowadzi to, w konsekwencji, do zmiany ludzkiego *modus intelligendi*, dzięki czemu *conversio ad phantasmata* nie jest już potrzebna jako warunek *sine qua non* poznania:

Niemożliwe jest, aby w tym życiu Bóg mógł być widziany przez człowieka nie oderwanego od zmysłów, ponieważ żaden obraz, żadne wyobrażenie nie jest wystarczającym środkiem dla ukazania istoty Boga³².

Widzimy więc, że platońska doktryna intuicyjnego poznania Idei, zastosowana przez Platona do normalnego procesu poznania człowieka, zostaje w pewien sposób zaaplikowana przez Akwinatę do stanu porwania mistycznego, mimo że w żadnym tekście dotyczącym poznania mistycznego nie odwołuje się on bezpośrednio do Platona. Wydaje się, że taka aplikacja rozwiązania platońskiego jest spowodowana zależnością doktrynalną od św. Augustyna³³.

W *Sumie Teologicznej* (*Pars Prima*, qq. 84-89) Doktor Anielski spośród różnych dzieł Augustyna cytuje często XII księgę *De Genesi ad litteram*, jednego z najważniejszych pism wyrażających augustyńską doktrynę poznania mistycznego. Właśnie w tej doktrynie Augustyn wyraźnie zależy od Platona³⁴. Rzeczywiście, w XII księdze *De Genesi ad litteram* Augustyn porządkuje typy *visiones* w następujący sposób: *corporalis*, *spiritualis* i

³¹ «*Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*» (*S.Th.*, I, q. 84, a. 7, corp.); por. także *In libros de Anima II et III*, lib. 3, lect. 12: «*Anima non potest intelligere sine phantasmate*».

³² *Super II ad Corinthios*, cap. 12, lect. 1; por. *S.Th.*, II-II, q. 175, a. 4, corp; *De Veritate*, q. 13, a. 3, sc. 6.

³³ Na przykład w *Sumie Teologicznej*, w tekstach dotyczących problemu poznania ludzkiego (por. *Pars Prima*, qq. 84-89), w których wiele razy cytowany jest Biskup Hippony (prawie 40 razy), bardzo często wspomniany jest również Platon (ok. 20 razy).

³⁴ Por. *S.Th.*, I, q. 84, a. 6, corp.: «*Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu [...] Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. ad litt., ubi dicit quod 'corpus non sentit, sed anima per corpus'*».

*intellectualis*³⁵. W wizji intelektualnej, czysto duchowej, platońskie Idee i augustyński przedmiot widzenia mistycznego, tj. Bóg, zostają zaklasyfikowani do tego samego obszaru ontycznego³⁶.

2. Z intuicyjnością poznania Boskiej rzeczywistości wiąże Platon inną cechę, tj. jego charakter chwilowy, momentalny, ponieważ jest to poznanie, które – jako że odnosi się do aktu dokonanego w życiu ziemskim – nie jest nigdy osiągnięte raz na zawsze, lecz „niespodziewanie”, na szczycie ascezy, nie trwa zatem długo³⁷.

Ten momentalny charakter bezpośredniego poznania Boga jest mocno podkreślany także przez św. Tomasza, przede wszystkim w odniesieniu do doświadczenia mistycznego zdefiniowanego jako „widzenie Boga w jego istocie” (*visio Dei per essentiam*), w którym *lumen gloriae* – specjalna nadprzyrodzona dyspozycja umożliwiająca to widzenie – jest komunikowane tylko *sicut quaedam passio transiens* – jako przemijające doznanie³⁸.

3. Filozof ateński często stwierdza wyraźnie, że pełne posiadanie prawdy będzie możliwe tylko po tym życiu, tj. po śmierci:

Jeśli ktoś z nas pragnie poznać kiedyś coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego jesteśmy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy, a za tego życia nie³⁹.

Chodzi tu o bardzo ważne przekonanie, które znajduje się u podstaw całej eschatologii platońskiej i które ma głębokie znaczenie egzystencjalne: to, co nadaje sens temu życiu, to eschatologiczny los duszy: „życie na ziemi ma znaczenie tylko poprzez odniesienie do życia pozaziemskiego”⁴⁰.

Również Doktor Anielski twierdzi, że pełne poznanie Boga nigdy nie urzeczywistnia się w życiu ziemskim, lecz jedynie w życiu wiecznym: w widzeniu uszczęśliwiającym. Widzenie to nie będzie jednak poznaniem całkowicie wyczerpującym, żaden bowiem umysł stworzony, z racji swej skończoności, nie jest w stanie ogarnąć intelektualnie Bytu Nieskończonego. Bóg – nawet w niebie – pozostanie dla człowieka niezgłębioną Tajemnicą⁴¹.

4. W wielu tekstach, przede wszystkim w *Fedonie*, Platon podkreśla bardzo mocno, że koniecznym warunkiem możliwości kontemplacji prawdy jest oczyszczenie duszy (*catharsis*):

Jak długo żyjemy, najwięcej chyba potrafimy się do poznania zbliżyć, jeśli – o ile to możliwe – wcale z ciałem nie będziemy przestawać, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną [...]. Wtedy czyści, wyzwoleni z nierozumności ciała [...]

³⁵ Por. *De Genesi ad litteram*, 12, 7, 16 : PL 34, 459.

³⁶ Por. E. von IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, dz. cyt., 291.

³⁷ Por. PLATON, *Uczta*, 210 b.

³⁸ Por. *Super II ad Cor.*, cap. 12, lect. 1.

³⁹ PLATON, *Fedon*, 66 d-e.

⁴⁰ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tł. E.I. Zieliński, Lublin: KUL 1996, 136.

⁴¹ «*Quo ad visionem autem divinae essentiae, oportet tria attendere [...] quod nullus intellectus creatus quantumcumque abstractus, sive per mortem, vel a corpore separatus, videns divinam essentiam, ipsam nullo modo comprehendere potest. Et ideo communiter dicitur, quod, licet divina essentia tota videatur a beatis, cum sit simplicissima et partibus carens, tamen non videtur totaliter, quia hoc esset eam comprehendere*» (*Super Evangelium Ioannis.*, cap. 1, lect. 11).

będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane. A to chyba jest prawda. Bo temu, co sam nieczysty, nie godzi się żadną miarą tknąć tego, co czyste⁴².

Ostatecznie, to radykalne oczyszczenie duszy – zdaniem Platona – polega na jej całkowitym uwolnieniu się od więzów z ciałem:

A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega [...] aby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możliwości i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan?⁴³.

Św. Tomasz dobrze zna ten aspekt doktryny platońskiej. Oto tekst, w którym przedstawia on myśl Platona o potrzebie oczyszczenia intelektu:

Platon przyjmował bowiem, że samoistne formy niematerialne, zwane przez niego ideami, stanowią właściwy przedmiot naszego intelektu — i jako takie poznajemy je bezpośrednio i same przez się. Natomiast rzeczy materialnych dotyczy poznanie duszy, w miarę jak wyobrażenia i zmysły mieszają się z intelektem. A stąd, im bardziej intelekt jest oczyszczony, tym sprawniej przyjmuje do świadomości umysłowo poznawalną rzeczywistość rzeczy niematerialnych⁴⁴.

Chodzi tu o koncepcję platońską, którą św. Tomasz poznał prawdopodobnie za pośrednictwem dzieła Makrobiusza⁴⁵ lub Cyserona⁴⁶.

Oczywiście, Akwinata nie podziela dualistycznej koncepcji antropologicznej Platona, w której wizja ludzkiego ciała jest całkowicie negatywna⁴⁷, jednakże według niego najwyższy stopień kontemplacji (*supremus gradus contemplationis*⁴⁸), czyli widzenie Boga w jego istocie, możliwy jest na ziemi tylko w stanie porwania mistycznego⁴⁹. Chodzi tu o nadzwyczajne wydarzenie, w którym substancjalna jedność człowieka ulega szczególnemu i tajemniczemu przekształceniu, takiemu że dusza ludzka zostaje, w pewien sposób, oddzielona od ciała i staje się – według słów Tomasza – *alienata a sensibus*. Bez owej *alienatio* poznanie Boga w jego istocie nie byłoby możliwe⁵⁰.

Naturalnie, nie chodzi tu o całkowite oddzielenie duszy od ciała, jako że nie przestaje ona być nadal formą ciała, jednak Doktor Anielski jest zmuszony uznać, choć nie bezpo-

⁴² PLATON, *Fedon* 67 a-b.

⁴³ *Tamże*, 67 c.

⁴⁴ *S.Th.*, I, q. 88, a. 1, corp.

⁴⁵ Por. MAKROBIUSZ, *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. 8, ed. J. Willis, Leipzig 1970.

⁴⁶ Por. M.T. CYCERON, *De Tusculanis Quaestionibus*, lib. I, cap. 30, w: *Oeuvres Comptes de Cicéron*, Firmin-Didot, Paris 1881, IV, 1-74.

⁴⁷ Por. na przykład PLATON, *Gorgiasz*, 492 e. Według św. Tomasza ciało, w normalnym procesie poznawczym, odgrywa rolę pozytywną: «*Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensu*» (*S.Th.*, I, q. 76, a. 5, corp.).

⁴⁸ *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 5, corp.

⁴⁹ Por. *S.Th.*, II-II, q. 175.

⁵⁰ «*Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus*» (*S.Th.*, II-II, q. 175, a. 4, corp.).

średnio, że ciało jest, można by rzec, pewną „przeszkodą” w widzeniu Boga – przeszkodą, która musi być w jakiś sposób ominięta, aby taka wizja była możliwa:

Tak więc zgodnie z powszechnym biegiem rzeczy nikt w życiu doczesnym nie ogląda Boga w Jego istocie. A jeśli zostanie to komuś w cudowny sposób użyczone, dusza jego nie zostaje wprawdzie całkowicie oddzielona od śmiertelnego ciała, nie należy on jednak w pełni do życia doczesnego, dzięki czemu jest wolny od działań zmysłów, których używamy w śmiertelnym życiu⁵¹.

5. Głębokie zbieżności między Tomaszem a Platoniem możemy zauważyć także, biorąc pod uwagę psychologiczne założenia kontemplacji. U Platona dotyczą one przede wszystkim roli *Erosa*, który – jak już widzieliśmy – jest pragnieniem piękna, dobra, szczęścia, Absolutu⁵². Kochającym jest ten, kto, przemierzając drogi prowadzące do różnych stopni dobra, dociera aż do najwyższej wizji, tj. do wizji tego, co jest absolutnie Dobre⁵³. *Eros* platoński jest „tęsknotą za Absolutem, transcendującym dążeniem do tego, co metaempiryczne, siłą, która mobilizuje do powrotu do pierwotnego stanu istnienia”⁵⁴.

Według św. Tomasza u podstaw poznania mistycznego znajduje się naturalne pragnienie widzenia Boga⁵⁵. Tylko częściowo może być ono zaspokojone w życiu doczesnym, natomiast w pełni zostanie zaspokojone w niebie – w widzeniu uszczęśliwiającym. Tylko że, w odróżnieniu od Platona⁵⁶, Doktor Anielski wyklucza, aby to pragnienie mogło być zaspokojone w oparciu o ludzkie siły. Bez łaski Bożej żaden człowiek nie może osiągnąć upragnionego szczęścia, które polega na widzeniu Boga w jego istocie:

⁵¹ *De Ver.*, q. 10, a. 11, corp.; por. również *Super Evangelium Ioannis.*, cap. 1, lect. 11: «*Ad hoc ergo quod intellectus humanus divinam essentiam videat, necesse est ut totaliter deserat corpus; vel per mortem; vel quod totaliter abstrahatur per raptum a corporis sensibus*». Chodzi tu o bardzo trudną kwestię antropologiczną: co dzieje się ze związkiem dusza-ciało podczas porwania mistycznego?

⁵² Por. PLATON, *Uczta*, 206 a-207 a.

⁵³ Por. PLATON, *Uczta*, 210 a-212 a.

⁵⁴ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., 265.

⁵⁵ «*Tale est autem in nobis sciendi desiderium ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo sed per eius essentiam*» (*Compendium Theologiae*, lib. 1, cap. 104); «*Nos autem quantumcumque sciamus Deum esse [...] non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere*» (*Contra Gentiles*, lib. III, cap. 50).

⁵⁶ Niektórzy badacze myśli Platona dostrzegają w niej jednak pewien element nadprzyrodzoneści. W. Stróżewski pisze na przykład: „Stwierdzenia, że oglądanie Piękna jest d a n e, nie musi się interpretować w kategoriach filozofii religii, niemniej jednak nie ulega chyba wątpliwości, że wskazuje ono jakoś na niewystarczalność człowieka w jego poznawczych wysiłkach chcących odkryć „byt prawdziwy” i na zależność, jakiej jest poddany ze względu na coś wyższego od niego [...] Ostatni etap drogi poznania i miłości byłby w takim razie rodzajem mistycznego, a zarazem tajemniczego zetknięcia się z wartością, nawet obcowania i zjednoczenia się z nią. Etap ten jest jednak „dany”: człowiek w zasadzie może, ale nie musi do niego dotrzeć, jeśli będzie liczył na własne siły” (W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, 174). Interpretacja ta jest jednak oparta na bardzo dowolnym tłumaczeniu przez Witwickiego słowa *ιδεῖν*, które oddaje on terminem „dane”. Sam Stróżewski zauważa, że w takim tłumaczeniu „zawarta jest pewna doza interpretacji”, dlatego swoje stanowisko uzasadnia on charakterem mowy Diotymy, która w *Uczcie* Platona występuje jako „prorokini” (Tamże, 348, przypis 51). Czy świadczy to jednak o objawionym charakterze doktryny Platona? Już przed Platonem wielu innych autorów, chcąc podnieść rangę swych rozważań, przedstawiało je jako owoc boskiego objawienia. Tego typu mistyczny klimat obecny jest chociażby w poemacie Parmenidesa – *O naturze*.

Pozostaje zatem, że poznanie samego samoistnego istnienia przysługuje z natury tylko intelektowi boskiemu i wykracza ponad zdolności naturalne jakiegokolwiek intelektu stworzonego, ponieważ żadna istota nie jest swoim istnieniem, lecz ma istnienie dzięki uczestnictwu. Intelekt stworzony nie może więc zobaczyć istoty Boga, chyba że Bóg przez swoją łaskę połączy się z intelektem stworzonym jako przezeń poznawalny⁵⁷.

Tak zatem przedstawia się kwestia wpływu myśli Platona – szczególnie jego teorii poznania – na doktrynę mistyczną Doktora Anielskiego. Oczywiście, można wskazać jeszcze inne zbieżności pomiędzy Platonem a św. Tomaszem⁵⁸, ale już te, które wyżej zostały omówione, pozwalają nam zrozumieć, że w dziedzinie poznania mistycznego Doktor Anielski wydaje się o wiele bliższy Platonowi, niż to się z reguły powszechnie sądzi.

PLATO'S INFLUENCE ON THE MYSTICAL DOCTRINE OF ST THOMAS AQUINAS

Summary

Mystical cognition was not the central subject of Plato's philosophy. Nevertheless, many of his epistemological considerations, especially those relating to cognition of the Ideas - defined as the highest manifestation of divinity - can be valued as a theoretical paradigm by all who approach the phenomenon of mysticism as a philosophical problem and all who try to explain it from the epistemological point of view. St. Thomas Aquinas also related to that paradigm, although he decisively rejected Plato's idealistic ontology. In the works that present the Thomistic conception of mystical cognition by analyzing its historical context, the influence of Plato on St. Thomas' way of thinking is either minimized or completely ignored. However, even if it is true that St. Thomas' writings relating to the mystical knowledge do not contain any clear and direct reference to Plato's thoughts, it can still be relatively easy to discover, in a careful analysis of these texts, the presence of theoretical solutions, which are typical for the philosopher from Athens. The author of this article tries to show the Plato's influence on the mystical thoughts of St. Thomas, not only in their doctrinal aspect, but also in St. Thomas' terminology. What is Plato's merit is the invention of the speculative category, which has been useful since for all interested in the phenomenon of mysticism - both from the philosophical and the theological perspectives. Although, St. Thomas Aquinas made use of these concepts and applied to them some quite far-reaching, semantic changes, their fundamental meaning has remained Platonic.

⁵⁷ *S.Th.*, I, q. 12, a. 4, corp.

⁵⁸ Na przykład klasyczne rozróżnienie między życiem aktywnym a kontemplacyjnym, które Tomasz zaczerpnął bezpośrednio od Arystotelesa, znajduje się już u Platona, chociażby w: *Polityk*, 2-3, 258 e - 259 d, gdzie filozof ateński rozróżnia dwa rodzaje wiedzy: *γνωστική* i *πρακτική*. Nawet definicja samej kontemplacji jako «*intuitus simplicis veritatis*» (por. *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 6, ad 2) ma, genetycznie rzecz ujmując, charakter platoński.