

Ks. Tomasz STĘPIEŃ

KONTEMPLACJA – PRZYRODZONE I NADPRZYRODZONE WIDZENIE PRAWDY

Treść: 1. Kontemplacja i życie kontemplacyjne; 2. Cechy poznania kontemplacyjnego; 3. Kontemplacja jako dar; 4. Podsumowanie

Słowa kluczowe: kontemplacja, życie kontemplacyjne, poznanie Boga, intelekt, św. Tomasz z Akwinu, Tomasz Merton.

Keywords: Contemplation, Contemplative life, Knowledge of God, Intellect, Thomas Aquinas, Merton Thomas.

Problem kontemplacji jest dziś prawie wyłącznie rozważany na płaszczyźnie teologicznej, jako pewien typ modlitwy. Jednak nawet wielcy teologowie życia wewnętrznego przyznają, że istnieje kontemplacja naturalna¹. Pojawia się więc odróżnienie kontemplacji naturalnej i nadprzyrodzonej, które rodzi szereg pytań dotyczących ich wzajemnych relacji. Najważniejszym z nich wydaje się być pytanie odnoszące się do tego, czym te rodzaje kontemplacji różnią się od siebie. Czy różnica leży w ich istocie, czy też jest drugorzędna. R. Garrigou-Lagrange usiłując je odróżnić pisze, że źródłem kontemplacji filozoficznej jest miłość poznania jako takiego, natomiast źródłem kontemplacji nadprzyrodzonej nazywanej tutaj *kontemplacją świętą* jest miłość Boga². To stwierdzenie jednak jest pewną interpretacją fragmentów *Sumy teologii*, w których, co prawda św. Tomasz wymienia te dwie przyczyny kontemplacji, ale nie mówi, że należy je łączyć odpowiednio z kontemplacją filozoficzną i kontemplacją świętą³. Odróżnienie to budzi także inne wątpliwości, ponieważ trudno przyznać, że filozof nie może kontemplować prawdy dla niej samej, ale tylko z powodu pozytywnego nastawienia do czynności poznawania prawdy.

Nieco inaczej te dwa typy poznania odróżnia T. Merton⁴. Starając się określić prawdziwą kontemplację posługuje się stwierdzeniami negatywnymi wskazując bardziej na to, czym ona nie jest. Posuwa się w tych określeniach tak daleko, że umieszcza kontemplację nawet poza filozofią i teologią spekulatywną⁵. Nieco dalej pisze: "Kontemplacja, o której

¹ Niech za przykład posłużą tutaj Garrigou-Lagrange (*Trzy okresy życia wewnętrznego*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998, 640) oraz T. Merton (*New Seeds of Contemplation*, New York 1972, 4).

² Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *dz. cyt.*, 639n.

³ Autor powołuje się tutaj na fragmenty II/II, q.180, a.1; a.7, ad.1.

⁴ Właśnie teksty Thomasa Mertona mają dla niniejszych rozważań szczególne znaczenie, ponieważ poświęcił on zagadnieniu kontemplacji znaczną część swojej twórczości stając się wręcz „apostosem kontemplacji” w dzisiejszym świecie.

⁵ Por. T. MERTON, *dz. cyt.*, 3: "Poetry, music and art have something in common with the contemplative experience. But contemplation is beyond esthetic intuition, beyond art, beyond poetry. Indeed, it is also

tu mówię, nie jest pojęciem filozoficznym. Nie jest to statyczna świadomość metafizycznych treści rozumianych jako przedmioty duchowe, niezienne i wieczne. Nie jest to kontemplacja abstrakcyjnych pojęć. Jest to religijne postrzeganie Boga, przez pryzmat mojego życia w Bogu...”⁶ Aby zrozumieć istotę kontemplacji w formie proponowanej przez T. Mertona musimy zwrócić uwagę na niezwykle istotny aspekt. Podczas gdy, jak to zobaczymy, wcześniejsza tradycja określa kontemplację jako pewien typ poznania, T. Merton woli raczej określać ją jako życie, albo jeszcze lepiej – doświadczenie (*contemplative experience*). I choć przyznaje on możliwość istnienia czegoś takiego jak kontemplacja filozoficzna a nawet teologiczna, to jednak uważa je za coś teoretycznego i oderwanego od życia. Są one dla niego czymś statycznym i zasadniczo w życiu duchowym nieprzydatnym, ponieważ brak im właśnie charakteru doświadczenia. Przeciwnie, „prawdziwa” kontemplacja jest rozumiana jako pewna postawa życiowa, czy suma wszystkich czynności, które prowadzą do doświadczenia spotkania z Bogiem. Jak się wydaje to właśnie brak owego doświadczenia jest kluczowym powodem odrzucenia filozoficznej kontemplacji, jako nieautentycznej i nie zaspokajającej ludzkich pragnień. Mimo wprowadzenia nowego elementu jakim jest doświadczenie, rozważania T. Mertona nie pomagają wcale odróżnić wzajemnych relacji kontemplacji naturalnej i nadprzyrodzonej. T. Merton posługując się terminem *experience* także nawiązuje do tradycji filozoficznej, gdyż w nowożytnej filozofii określenie to było używane, aby opisać kontakt poznającego podmiotu z rzeczywistością⁷. Pozostaje więc znowu pytanie, czym różni się doświadczenie filozoficzne od doświadczenia kontemplacyjnego. Poza tym, jak to zobaczymy, to, co T. Merton nazywa doświadczeniem kontemplacyjnym może być rozumiane tak, jak znane z tradycji filozoficznej życie kontemplacyjne.

Z tej racji, aby nieco naświetlić problem wzajemnych relacji kontemplacji na poziomie filozoficznym i nadprzyrodzonym trzeba odwołać się do wcześniejszej tradycji. Jako klasyczne proponuję tutaj rozważania św. Tomasza z Akwinu, na które także powołuje się R. Garrigou-Lagrange.

1. Kontemplacja i życie kontemplacyjne

T. Merton może pozwolić sobie na tak surową ocenę kontemplacji w rozumieniu filozoficznym, ponieważ, jak się wydaje, filozofia jest dla niego w dużym stopniu tożsama z jej nowożytnym rozumieniem, w którym kartezjańskie kryteria jasności i wyrazistości sprawiły, że faktycznie stała się ona „statyczną świadomością metafizycznych treści”. Jednak należy zauważyć, że w łonie samej filozofii próby takiego jej rozumienia spotykały się ze zdecydowanym sprzeciwem, który polegał właśnie na próbach przywrócenia filozofii jej życiowego wymiaru⁸. Mimo to we współczesnej świadomości pozostało rozumienie filozo-

beyond philosophy and speculative theology. It resumes, transcends and fulfills them all, and yet at the same time it seems, in a certain way, to supersede and to deny them all.”

⁶ Tamże, 4 (tł. aut.): “The contemplation of which I speak here is not philosophical. It is not the static awareness of metaphysical essences apprehended as spiritual objects, unchanging and eternal. It is not the contemplation of abstract ideas. It is the religious apprehension of God, through my life in God...”

⁷ Chyba najlepiej widać to u początków stosowania tego terminu u J.Lock’a, zob. E. Gilson T. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, New York 1967, 198n.

⁸ W podręcznikach historii filozofii zwykle nazywa się XIX wieczny bunt przeciwko suchej i systematycznej, oraz oderwanej od życia filozofii niemieckiego idealizmu „rewoltą egzystencjalną” (por. E.GILSON,

fii jako suchych konstrukcji intelektualnych, które mają nikły związek z życiem człowieka. Co ciekawe w ten sposób także dziś rozumie się sam termin *teoria*, który właśnie oznacza wiedzę obiektywną i łączącą się z tym, co E. Mounier nazywa *filozofią rzeczy*⁹.

Mimo to termin *theoria* miał u początków dziejów filozofii całkiem inne znaczenie. Rozumiany właśnie jako kontemplacja (*contemplatio*) pojawia się bardzo wcześnie w tradycji filozoficznej. W słynnym fragmencie *Rozmów Tuskulańskich*, w którym Ciceron przypomina stare opowiadanie o powstaniu terminu filozofia czytamy, że sam Pitagoras miał za główne zadanie filozofa uważać właśnie kontemplację rzeczy (*contemplatio rei*)¹⁰. Jak to wyjaśnia J. Domański tekst ten należy odczytywać w kontekście rozumienia filozofii raczej jako sposobu życia, niż czysto teoretycznego poznania¹¹. Jest to zresztą zgodne z tradycją, która przekazuje, że właśnie w szkole w Kolofonie kultywowano sposób życia już wtedy nazwany *życiem kontemplacyjnym* (*bios theoretikos*)¹². Choć nie sposób prześledzić tym miejscu dziejów rozumienia kontemplacji w tradycji filozoficznej, to jednak, z pewnym niewielkim uproszczeniem możemy powiedzieć, że pitagorejskie połączenie kontemplacji z praktycznym wymiarem filozofii utrzyma się w do końca dziejów filozofii starożytnej. Znaczenie kontemplacji jako typu poznania prawdy rośnie tym bardziej, im bardziej dana szkoła filozoficzna podkreśla, że filozofia powinna być rozumiana jako sposób życia, który ma na celu doprowadzenie człowieka do widzenia najwyższej Prawdy. Chyba w największym stopniu jest to widoczne w ostatnim okresie filozofii starożytnej, w którym neoplatonicy za cel życia filozoficznego uznawali zjednoczenie z Jednym.

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa rozumienie kontemplacji zasadniczo się nie zmienia. Skoro chrześcijaństwo jest nazywane *prawdziwą filozofią*, to oznacza, że także życie chrześcijanina jest do pewnego stopnia tożsame z *życiem kontemplacyjnym*. Za przykład niech nam posłuży Klemens Aleksandryjski, dla którego „kontemplacja Pana” (*tu kyriou theoria*) jest szczytem poznania Boga¹³. Określa on w ten sposób zarówno poznanie

T. LANGAN, A.A. MAURER, *Historia filozofii współczesnej*, t. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, 76n). Jednak, jak słusznie zaznacza E. Mounier (zob. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, t. J. Zabłocki, Kraków 1964, 220n) korzenie egzystencjalizmu sięgają znacznie głębiej do B. Pascala, który w podobny sposób odwraca się od pojęć zmatematyzowanej filozofii kartezjańskiej. Jego *Mysli*, jak dalej stwierdza Mounier stały się pierwowzorem dla XIX i XX wiecznych egzystencjalizmów. Warto zaznaczyć, co jest szczególnie związane z tematem niniejszych rozważań, że swoisty bunt Pascala, jest najlepiej widoczny w przypadku Kartezjańskiego rozumienia Boga, który stał się już tylko jasną i wyrazistą ideą – kimś, kogo nie sposób doświadczyć. Moment przemiany wewnętrznej Pascala wiązał się właśnie z doświadczeniem Boga, co zostało zapisane na kartce zaszytej w surducie filozofa zwanej *Memoriałem* i znalezionej po jego śmierci. Na owej kartce, oprócz dokładnej daty tego doświadczenia (noc z 23/24 listopada 1654), znalazły się znamienne słowa: „Ogień. „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba”, nie filozofów i uczonych”. Samą treść owej kartki i komentarz do jej znaczenia zamieszcza Benedykt XVI, por. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf 2006, 11.

⁹ Por. E. MOUNIER, *Wstęp do egzystencjalizmów*, dz. cyt., 220.

¹⁰ Por. CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, 7-9. (*M. Tullii Ciceronis Tusculanum diaputationum libri quinque*, t. II, red. T. W. DOUGHAN, R. M. HENRY, Cambridge 1934; MARCUS TULLIUS CICERO, *Pisma filozoficzne*, t. III, *Księgi Akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoxy stoików, Rozmowy Tuskulańskie*, t. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961).

¹¹ Taką interpretację tego opowiadania przedstawia J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, 3-5.

¹² Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. E.I. Zieliński, t. 1, Lublin: KUL 2005, 120n.

¹³ J. GRZYWACZEWSKI, *O kontemplacji w ujęciu św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1993, 10.

Boga na ziemi, które jest dostępne dla „prawdziwych gnostyków”, ale także poznanie Boga po śmierci. Zawsze łączy się ono z pewną słodyczą, radością oglądania Boga¹⁴. Co ciekawe u Klemensa znajdziemy także, charakterystyczne dla rozważań św. Tomasza z Akwinu połączenie kontemplacji z miłością. Miłość jest siłą, która skłania człowieka ku kontemplacji, ale także wraz z postępowaniem na drodze duchowej kontemplacja przyczynia się do wzrostu miłości¹⁵.

Warto w tym miejscu wspomnieć także jeszcze jednego z Ojców Zachodnich, który również wywarł wielki wpływ na kwestię rozumienia kontemplacji i życia kontemplacyjnego w tradycji teologicznej. Chodzi tutaj o św. Grzegorza Wielkiego, którego komentarz do księgi Hioba – *Moralia*, stał się, zwłaszcza dla wczesnego średniowiecza, swoistym podręcznikiem teologii moralnej. Jego rozważania wykorzysta w dużym stopniu św. Tomasz, u którego znajdziemy dokładniejsze rozróżnienie samego aktu kontemplacji od tego, co do owego aktu przygotowuje i mu towarzyszy¹⁶. Dla naszych rozważań zwłaszcza istotna jest opisywana przez św. Grzegorza dwubiegowość kontemplacji, która z jednej strony jest owocem wysiłków ludzkiego intelektu, a z drugiej jest darem, który człowiek otrzymuje od Boga¹⁷.

Krótkie przypomnienie tradycji filozofii starożytnej i korzystających z niej Ojców Kościoła pozwala nam zobaczyć, że Akwinata pisząc swoją słynną kwestię 180 II/II *Sumy teologii*, traktującą właśnie o życiu kontemplacyjnym, podąża za swoimi poprzednikami jednocześnie precyzując problematykę, którą od nich przejął¹⁸. Zaznaczmy najpierw, że oczywiste jest dla niego rozróżnienie życia kontemplacyjnego (*vita contemplativa*) od kontemplacji (*contemplatio*). Jeżeli mówi on o samej kontemplacji, to jest ona przedstawiana jako czynność ludzkiego intelektu i najczęściej określana stwierdzeniem: *simplex intuitio veritatis* (*proste oglądanie prawdy*)¹⁹. Jednak Akwinata zauważa także, że życie kontemplacyjne jest czymś więcej niż tylko czynnością intelektu, ponieważ ku kontemplacji praw-

¹⁴ Zob. *tamże*, 11.

¹⁵ Zob. *tamże*, 20-21, wraz z najważniejszym tekstem, na który powołuje się autor – *Kobierce*, VII, 10,3.

¹⁶ Skomplikowaną strukturę rozumienia tych zagadnień u św. Grzegorza przedstawia P. GWIAZDA, *Życie kontemplacyjne wg. św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001.

¹⁷ Zob. *tamże*, 143-146.

¹⁸ W tym miejscu należałoby zaznaczyć, że niektórzy autorzy (J. Domański, P. Hadot) uważają, że właśnie w XIII w. na uniwersytetach, gdzie uprawiano spekulatywną teologię, nastąpiło odejście od praktycznego wymiaru filozofii i także rozumienia życia chrześcijańskiego jako życia filozoficznego. Powrót do takiego rozumienia filozofii miał nastąpić dopiero w epoce renesansu. Jednak, jak się wydaje pogląd ten jest tylko częściowo słuszny. Wątpliwości w tej kwestii (odnoszące się do poglądów Hadota) wyraził W.J. Hankey pokazując, że już w filozofii starożytnej w szkołach neoplatonickich rozumienie życia filozoficznego ewoluowało w kierunku utożsamienia filozofii z życiem religijnym wraz z typowo religijną obrzędowością i kultem. Zauważa on także, że św. Tomasz dochodzi w rozumieniu cnoty do takich samych konkluzji do jakich doszedł już w IV w. po Chr. neoplatonik Jamblich, zaś wnioski P. Hadota są częściowo poddyktowane odrzuceniem przez niego filozoficznej *teurgii* (praktyk magiczno-kapłańskich) późnych neoplatoników. Dlatego właśnie może on traktować rozwój chrześcijańskiej doktryny, jako stopniowe odchodzenie od ideału życia filozoficznego, które miało swoje uwieńczenie na XIII wiecznych uniwersytetach. Zob. W.J. HANKEY, "Philosophy as way of life for Christians? Iamblican and Porphyrian reflections on Religion, Virtue and Philosophy in Thomas Aquinas", *Laval théologique et philosophique*, 59(2003) nr 2, 193-224.

¹⁹ ST II/II, q. 180, a.3, ad.1. "Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis." zob. także, ST II/II, q. 180, a.6, ad 1, ad 2.

dy intelekt musi zostać skierowany. Jeżeli zaś mówimy o poruszeniu intelektu, to właśnie wola, która porusza (*movens*) wszystkie inne władze, skłania także intelekt ku kontemplacji prawdy²⁰. Tym zaś, co powoduje, że wola porusza intelekt ku kontemplacji jest miłość, ponieważ wzbudza ona w woli pragnienie oglądania piękna. Jednak miłość nie tylko inicjuje kontemplację, ale także ją kończy, ponieważ, jak znów zauważa św. Tomasz, każdy odczuwa zadowolenie (*delectatio*) oglądając to, co kocha²¹. Nieco dalej precyzuje on jeszcze dokładniej, że zadowolenie, albo szczęście, które płynie z kontemplacji, polega zarówno na tym, że oglądamy to, co kochamy, ale także na tym, iż sama czynność oglądania jest już dla człowieka przyjemna, a zatem przyjemność płynąca z kontemplacji jest podwójna²².

Widzimy więc, że choć sama kontemplacja jest czynnością ludzkiego intelektu, to jednak tej czynności nieustannie towarzyszy działanie woli. Tutaj właśnie leży, jak się wydaje, rozumienie kontemplacji jako czegoś, co nie jest jedynie bezowocną czynnością umysłu, ale raczej jest działaniem żywego człowieka, który kontempluje z miłości i delectuje się tym co widzi. Warto w tym miejscu jeszcze dodać, że św. Tomasz mówiąc o życiu kontemplacyjnym nie ogranicza się tylko do pokazywania, że wola spełnia tutaj istotną rolę, ale do samego życia kontemplacyjnego zalicza wszystko, co przygotowuje człowieka do najwyższego aktu oglądania Boga. Mówi więc, że konieczne jest zdobywanie cnót moralnych, które umożliwiają ujarzmienie zmysłów i pożądania. Nieodzowne jest także wykonywanie innych od samej kontemplacji działań poznawczych, które usprawniają intelekt. W reszcie, aby człowiek mógł oglądać Bożą Prawdę, musi wcześniej nauczyć się kontemplować prawdę w stworzeniach, które są dziełami Boga. Wszystko to składa się w całości na życie kontemplacyjne, ponieważ wszystkie te elementy są koniecznym wprowadzeniem do najdoskonalszego aktu kontemplacji samego Boga²³.

Rozważania św. Tomasza pokazują całkowicie odmienny od Mertonowskiego sposób rozumienia kontemplacji naturalnej. Wręcz możemy powiedzieć, że dla Akwinaty rozróżnienie kontemplacji filozoficznej i teologicznej byłoby czymś sztucznym. Typowe na drodze życia kontemplacyjnego jest przejście od kontemplacji stworzeń do kontemplacji tajemnic Bożych. Etap poznania dzieł Bożych jest wręcz konieczny, aby można było w na drodze wewnętrznej postąpić wyżej. Co za tym idzie nie możemy także twierdzić, że filozoficznie ujmowane poznanie kontemplacyjne jest pozbawione zadowolenia woli, owego *delectatio*, które nadaje jej właściwy smak i przeżyciowy wymiar.

Jeżeli jednak zgodzimy się, że T. Merton faktycznie mówiąc o jałowości i beżużyteczności kontemplacji filozoficznej miał na myśli jej znaczenie wyłącznie jako czynności intelektu, to możemy zobaczyć, że częściowo jego trudności dają się rozwiązać poprzez odróżnienie kontemplacji od życia kontemplacyjnego. Jednak takie spojrzenie na omawiany problem wcale nie pomaga nam w odróżnieniu kontemplacji rozumianej na sposób filozo-

²⁰ Zob. ST II/II, q.180, a. 1, co.

²¹ Tamże, ST II/II, q. 180, a.1, co. Akwinata przywołuje tutaj św. Grzegorza wielkiego, który właśnie łączy życie kontemplacyjne z miłością: “Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.”

²² Por. ST II/II, q.180, a.7, co.

²³ Por. ST II/II, q.180, a.4, co.: “Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinatorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.”

ficzny od kontemplacji ujmowanej w teologii życia wewnętrznego. Przyczyną tej trudności nie jest tylko fakt, że termin *życie kontemplacyjne* jest terminem filozoficznym. Chodzi tu także o przedmiot kontemplacji. Nie można po prostu rozróżnić kontemplacji filozoficznej i teologicznej mówiąc, że przedmiotem tej ostatniej jest Bóg, podczas gdy filozofowie oglądają jedynie rzeczy stworzone. Jak widzieliśmy, terminy *kontemplacja* i *życie kontemplacyjne* pojawiły się bardzo wcześnie w tradycji filozoficznej. Choć przekazane przez Cyce-rona podanie mówi o kontemplacji rzeczy (*contemplatio rerum*) to w toku dalszego rozwoju filozofii starożytnej dochodzi ona do przekonania, że przedmiotem kontemplacji jest także Najwyższy Byt, do zjednoczenia, z którym prowadzi życie filozoficzne. Można nawet powiedzieć, że cała historia filozofii starożytnej jest w pewnym sensie przejściem od kontemplacji rzeczywistości w szkole pitagorejskiej do kontemplacji Boga w szkołach neoplatońskich.

Wszystko to sprawia, że chcąc przywrócić kontemplacji filozoficznej należną jej wartość, którą poddaje w wątpliwość T. Merton, należy gdzie indziej poszukiwać zasad odróżnienia tych dwóch typów poznania.

2. Cechy poznania kontemplacyjnego

Powyższe rozważania pozwoliły nam odróżnić życie kontemplacyjne od kontemplacji i zobaczyć, że jest ona pewnym typem poznania, a więc czynnością intelektu. W tym miejscu trzeba jednak poczynić próbę ściślejszego określenia, czym jest kontemplacja jako taka. Po pierwsze należy zaznaczyć, że jest ona czynnością poznawczą. Jest to poznawanie prawdy, które jest bezpośrednie i natychmiastowe. Tradycyjnie najczęściej porównuje się kontemplację do działania wzroku w dziedzinie poznania zmysłowego. Tak jak oczy widzą barwy, tak intelekt widzi prawdę. Jak pamiętamy św. Tomasz określając kontemplację bardzo często powtarza termin *intuitio veritatis*, co zazwyczaj tłumaczy się jako „ogład prawdy.” Już Arystoteles opisując działanie intelektualnych władz poznawczych przyrównywał intelekt czynny (*poietikos nous*) do światła, podczas gdy intelekt bierny (*patetikos nous*) jest władzą, która widzi przedmioty poznania oświetlone przez światło intelektu czynnego²⁴. Podobnie też św. Tomasz opisuje kontemplację jako taki stan intelektu, w którym nie musi on dochodzić do prawdy, ale raczej po dojściu do prawdy i zjednoczeniu z nią może ją oglądać, co właśnie powoduje radość (*delectatio*) woli. Z tych rozważań wynika druga cecha poznania kontemplacyjnego, czyli jego bezpośredniość. Prawda jest widziana przez intelekt bez konieczności szukania jej poprzez rozumowanie. A zatem intelekt nie dochodzi do prawdy, ale ją posiada – widzi. Warto zaznaczyć, że normalnie dla człowieka prawda jest dostępna jako wynik rozumowania. W tym przypadku oznacza to więc, że rozumowanie już musiało się zakończyć i dlatego człowiek może posiadać odkrytą prawdę i cieszyć się nią, czyli ją kontemplować²⁵.

²⁴ ARYSTOTELES, *De anima* 430A,10-25. Arystoteles pisze w tym fragmencie, że intelekt czynny można porównać do światła, ponieważ tak jak dzięki światłu barwy potencjalnie widoczne stają się aktualnie widocznymi, tak intelekt czynny sprawia, że treści poznania intelektualnego, które są ukryte w treściach zmysłowych, stają się aktualnie poznawalne dzięki abstrakcji, której dokonuje intelekt czynny.

²⁵ Św. Tomasz wyraźnie odróżnia te dwa sposoby poznania intelektualnego pokazując, że ludzkie władze intelektualne nie tylko dochodzą do prawdy przy pomocy rozumowania, ale także intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*) może widzieć prawdę. Jest to konieczne na początku procesu, kiedy intelekt ujmuje pierwsze zasady poznania, których nie można dowodzić (tutaj św. Tomasz

Z tego, co powiedziano wyżej jasno wynika, dlaczego kontemplacja nie jest określana normalnie jako czynność, tylko dodaje się tutaj, że jest to czynność bierna, czynność bez działania itp. Podkreślają to zarówno teologowie jak i filozofowie, że kontemplacja rozumiana jako oglądanie prawdy jest cieszeniem się z tego, co się osiągnęło, a zatem oglądanie, choć jest pewnym działaniem, to jednak nie wymaga od człowieka wysiłku. Jest tak dlatego, że to prawda jako taka oddziałuje na człowieka i go pociąga. Akwinata opisuje to pokazując, że o ile rozumowanie można porównać do ruchu, to posiadanie prawdy, które jest wynikiem rozumowania można porównać do spoczynku. Nie jest to więc aktywne poszukiwanie prawdy, ale raczej jej posiadanie, które nie wymaga wysiłku²⁶.

W definicjach kontemplacji bardzo często pojawia się przekonanie, że jest ona czynnością prostą. Jak widzieliśmy św. Tomasz bardzo często powtarza, że jest to *intuitio simplex* czyli proste widzenie. Słowo „proste” nie oznacza tutaj jedynie bezpośrednie, ale także wyraża fakt, że odkrycie prawdy pozwala człowiekowi niejako na wyłuskanie jej z licznych danych. Rozumowanie jest zatem przedstawiane jako swoisty proces (*processus*) przechodzenia od wielości do jedności. Kiedy on się zakończy uzyskana prawda jest prosta i może być od razu przyjęta przez intelekt możliwościowy. Św. Tomasz także zaznacza, że rozumowanie to wiele aktów (które przeprowadza przede wszystkim intelekt czynny) prowadzących do jednego aktu widzenia prawdy²⁷.

Na koniec trzeba zauważyć, że kontemplacja jako pewien typ poznania jest w pewnym wymiarze poznaniem doskonałym. Choć jest ona prostym aktem poznawczym, to jednak do jej osiągnięcia prowadzi wszystko, co możemy zaliczyć do życia kontemplacyjnego. Jak to widzieliśmy wyżej, konieczne są cnoty moralne i wszystko, co sprawia, że człowiek osiąga sam pewien stopień doskonałości, bez którego nie można mówić o akcie poznania kontemplacyjnego. Jednak doskonałość tego aktu nie płynie tylko z tego, że sam człowiek musi stać się doskonały, aby móc pojąć takie działanie. Rozważania Akwinaty pozwalają nam zobaczyć, że także akt kontemplacji jest doskonały sam w sobie. Przywołując cytowany wyżej tekst *De veritate* możemy powtórzyć za św. Tomaszem, że posiadanie prawdy jest doskonalsze od konieczności dochodzenia do prawdy, a celem ruchu (przechodzenia z możliwości do aktu) jest spoczynek²⁸. Stąd jasno wynika, że kontemplacja, jako posiadanie prawdy i cieszenie się prawdą, jest poznaniem doskonalszym od rozumowania. W końcu doskonałość poznania kontemplacyjnego możemy określić z punktu widzenia przedmiotu. Najdoskonalszym przedmiotem kontemplacji są prawdy Boże, a samo życie kontemplacyjne rozumiane jako postępowanie na drodze ku kontemplacji najwyższej Prawdy ma za swój ostateczny cel właśnie oglądanie Boga.

najczęściej używa słowa *intellectio*) oraz na końcu, kiedy to intelekt możliwościowy może przyjąć prawdę uzyskaną w wyniku rozumowania (*rationatio, demonstratio*). Dopiero tutaj możemy mówić o kontemplacji (*contemplatio*). Najbardziej charakterystyczny tekst opisujący takie działanie władz intelektualnych to: ST II/II, q.8, a.1, co, gdzie Akwinata wyjaśnia rozumienie samego terminu *intelekt*.

²⁶ Zob. *De veritate*, q.15, a.1, co.

²⁷ Zob. ST II/II, q. 180, a. 3, co.: „...homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem.”

²⁸ Por. *De veritate*, q.15, a.1, co.

3. Kontemplacja jako dar

Powyższa próba określenia poznania kontemplacyjnego pozwala nam na lepsze odróżnienie kontemplacji rozumianej na sposób filozoficzny od kontemplacji płynącej z wiary. Zauważmy, że sama istota aktu kontemplacji musi być taka sama, ponieważ jest to pewien sposób działania ludzkiego intelektu, który zarówno w przypadku poznania przyrodzonego jak i nadprzyrodzonego w ten sam sposób odnosi się do prawdy. Jest to zawsze proste widzenie prawdy przez intelekt. Jak się wydaje podstawowa różnica dotyczy intensywności tego aktu, co łączy się ze stopniem odkrywanej prawdy. Jak to wielokrotnie podkreśla św. Tomasz szczytem takiego poznania jest kontemplacja samego Boga²⁹. Jednak Bóg i prawdy Boże pozostają poza zasięgiem naturalnych możliwości ludzkiego intelektu, który dzięki swemu naturalnemu światłu może poznawać Boga tylko poprzez stworzenia³⁰. Poznanie stworzeń prowadzi do poznania Stwórcy, do którego człowiek potrzebuje już pomocy samego Boga. Sposób, w jaki Bóg wspomaga nasze naturalne poznanie tak, abyśmy mogli się wznieść do widzenia prawd Bożych, Akwinata omawia przedstawiając pierwszy z darów Ducha Świętego – dar pojętności³¹. Św. Tomasz pisze: „Światło naturalne naszego intelektu ma moc skończoną, dlatego może się odnosić tylko do czegoś skończonego. Potrzebuje więc człowiek ponadnaturalnego światła, aby postępował dalej w penetrowaniu tego, czego nie zdoła poznać przy pomocy światła naturalnego. I to właśnie ponadnaturalne światło dane człowiekowi nazywamy darem intelektu (*pojętności*).”³² Rozważając dalej ten dar Ducha Świętego, Akwinata zastanawia się do jakich prawd odnosi się dar pojętności³³. Pisze on, że prawdy wiary możemy podzielić na dwa rodzaje. Po pierwsze takie, które są prawdami wiary w sensie istotnym i wprost (*per se et directe*). Jako przykład podane są tu prawdy o istnieniu Trzech Osób w Bogu i wcieleniu Syna Bożego. Po drugie prawdy, które są z powyższymi w pewien sposób związane, czyli np. prawdy, które zawarte są w Piśmie Świętym. O ile te drugie mogą być w pewien sposób pojęte przez nasz intelekt właśnie dzięki darowi pojętności, to prawdy wiary w ścisłym sensie całkowicie przekraczają naszą możliwość pojmowania. Akwinata pisze, że możemy je poznać jedynie w sposób niedoskonały (*imperfecte*). Nie pojmujemy wtedy ich istoty, ale możemy niejako z zewnątrz zobaczyć, że nie są one sprzeczne z prawdą (*quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur*). Dlatego też człowiek poznający te prawdy dzięki darowi pojętności jest

²⁹ Zob. np. ST II/II, q. 180, a.4, ad 4.: “Ad quartum dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.”

³⁰ Zob. np. ST II/II, q. 180, a.4, co.

³¹ Dar ten, który po łacinie nazywa się *donum intellectus*, zazwyczaj przekłada się na język polski jako „dar rozumu” (zob. KKK 1831). Przekład ten, jest o tyle nieściśły, że Akwinata wielokrotnie podkreśla, iż prawdy Boże nie mogą być przeniknięte przez ludzkie poznanie i dlatego nie mogą być one przedmiotem rozumowania. Zaś termin *rozum* kojarzy się właśnie z takim typem poznania. Człowiek może je jedynie w pewien sposób „ogłądać” czy też „pojmować”. Problem ten jest widoczny w polskim tłumaczeniu *Sumy teologii*, w którym o. Pius Bełch przekłada *intellectus* jako *pojętność* (zob. *Suma Teologiczna*, tł. P. Bełch, Londyn 1978, t. 15, 93-108), ponieważ tłumaczenie zgodne z polską tradycją teologiczną uczyniłoby tekst Akwinaty całkowicie niezrozumiałym. Dlatego też w niniejszych rozważaniach stosuję konsekwentnie termin *dar pojętności*.

³² ST II/II, q.8, a.1, co.: “Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.”

³³ Zob. ST II/II, q.8, a.2, co.

przekonany, że nie może od tych prawd odstąpić (*ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei*).

Gdybyśmy chcieli wyjaśnić słowa św. Tomasza można by powiedzieć, że dar pojętności jest właśnie wzmocnieniem przez Boga naturalnych możliwości naszego intelektu, które polega na tym, że możemy pojąć z Objawienia to, co jest możliwe do pojęcia. Jednak w przypadku prawd, które całkowicie przekraczają możliwości skończonego ludzkiego intelektu dar Ducha Świętego sprawia, że jesteśmy w swoisty sposób wrażliwi na prawdę, której nie możemy przeniknąć. Jak się wydaje w tym znaczeniu możemy mówić o kontemplacji prawd Bożych tutaj na ziemi. Skoro kontemplacja jest prostym widzeniem prawdy, to dzięki darowi pojętności człowiek może kontemplować nawet takie prawdy, które leżą całkowicie poza naturalnymi możliwościami intelektu. I choć w tym tekście św. Tomasz nie używa słowa kontemplacja, to jednak pisze, że dar pojętności tutaj na ziemi jest w nas w sposób niedoskonały, zaś w wieczności osiągnie swoją doskonałość jako oglądanie (*visio*) Bożej istoty³⁴.

Powoli rysuje się więc przed nami rozróżnienie kontemplacji naturalnej i nadprzyrodzonej. Kontemplacja nadprzyrodzona, choć w istocie polega na tym samym, co kontemplacja naturalna – prostym widzeniu prawdy, to jednak jest zawsze darem Boga. Dla św. Tomasza jest to po prostu dar pojętności (*donum intellectus*), który wzmacnia i uwrażliwia na prawdę nasz intelekt nie przystosowany z natury do oglądania tego, co nieskończone. Oczywiście możliwość oglądania najwyższych prawd Bożych powoduje, że wola znajduje w kontemplacji radość (*delectatio*) w o wiele wyższym stopniu niż w przypadku kontemplacji naturalnej, co z kolei jeszcze bardziej wzmacnia miłość ku Bogu. Jednak, jak widzieliśmy, zarówno radość jak i miłość możemy zaliczyć do życia kontemplacyjnego, ale nie do samej czynności kontemplacji, która ciągle pozostaje prostym widzeniem prawdy. Mimo to możemy stwierdzić, że kontemplacja prawd Bożych, choć tożsama w istocie z kontemplacją filozoficzną, jest w tym przypadku zawsze darem, ponieważ w tak doskonałym stopniu jest ona niedostępna człowiekowi bez udzielonego przez Boga daru pojętności. Zauważmy, że także T. Merton, w przytaczanych wyżej tekstach nazywa kontemplację darem Boga. Ponieważ jednak jego rozważaniom brakuje ścisłości i dyscypliny intelektualnej Akwinaty, w jego tekście zacierają się precyzja odróżnienia darów naturalnych i nadprzyrodzonych. W połączeniu z pejoratywną oceną kontemplacji filozoficznej jego słowa zdają się sugerować, że kontemplacja nadprzyrodzona jest jakimś całkowicie odmiennym działaniem ludzkiej duszy.

4. Podsumowanie

Podsumowując nasze rozważania należałoby zaznaczyć, że odróżnienie kontemplacji w rozumieniu filozoficznym i nadprzyrodzonym poczynione zgodnie z rozważaniami św. Tomasza z Akwinu w pewien sposób rehabilituje to pierwsze ujęcie najdoskonalszej czynności ludzkiego intelektu. Jednak krytyczne słowa T. Mertona, które skłoniły nas do podję-

³⁴ ST II/II, q.8, a.7, co.: Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

cia niniejszych rozważań są usprawiedliwione o tyle, że za odrzucenie takiego właśnie rozumienia filozoficznej kontemplacji są przede wszystkim odpowiedzialni sami filozofowie. W filozofii nowożytnej i współczesnej kontemplacja przestała mieć wymiar konkretnego „doświadczenia” prawdy. Choć niewątpliwie nawet analiza treści pojawiających się w świadomości nosi w sobie pewne znamiona kontemplacji, jednak w moim przekonaniu, procesów ludzkiej świadomości nie da się nigdy doświadczyć tak, jak realnego bytu. Oczywiście ten realny byt będzie także obecny w świadomości człowieka, ale filozofia obecnie bardziej interesuje się podmiotem i sposobem ujęcia przez niego przedmiotu niż samym przedmiotem jako takim. Być może dlatego słowo kontemplacja tak rzadko występuje dziś w słowniku filozofów. Teologowie zaś i mistycy uważają, że mają pełne prawo traktować kontemplację jako swoje wyłączne dziedzictwo.

CONTEMPLATION – NATURAL AND SUPERNATURAL SEEING OF TRUTH

Summary

Contemplation is today commonly understood as certain type of prayer and is considered almost only at the field of theology. It was widely popularized by T. Merton, who writes that “the true contemplation” is something slightly different to philosophical contemplation described as “the static awareness of metaphysical essences apprehended as spiritual objects”. Main goal of this article is to verify Merton’s view in the light of ancient and medieval philosophical tradition, which was perfectly expressed (as shown in short historical introduction) by st. Thomas Aquinas in *Summa theologiae* (especially in II/II, q.180). First important distinction between contemplation and contemplative life clarifies, that contemplation itself is an operation of man’s intellect, while contemplative life can be understood similar to Merton’s view as “contemplative experience”. Second distinction between natural and supernatural contemplation is possible thanks to an investigation on main qualities of contemplation as such. These distinctions show that philosophical contemplation cannot be understood as something absolutely different than supernatural contemplation, and superfluous in a spiritual life. It is rather a preparation or a way to the most perfect contemplation of God.