

ROCZNIK TOMISTYCZNY
6 (2017)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
6 (2017)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHE JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY

6 (2017)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzusi (sekretarz / secretary), Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelnny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień, Karolina Ćwik, Paul J. Cornish, Tomasz Pawlikowski, Marie-Dominique Goutierre, Piotr Mazur, Grzegorz Hołub, Andrzej Jonkisz, Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Elżbieta Pachciarek (j. polski), Bernice McManus-Falkowska, Magdalena Płotka (j. angielski), Christel Martin, (j. francuski), Michał Zembrzusi (greka, łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2017

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2 05-806 Komorów POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin

ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93,

tel. 0 501 102 977

www.vb.com.pl e-mail: księgarnia@vb.com.pl

WYDAWNICTWO
von borowiecky

Spis treści

Od Redakcji.....	11
Corrigenda et addenda.....	12
Artur Andrzejuk	
Istnienie pierwszym aktem bytu	13

Rozprawy i artykuły

Richard Kalka	
Structure metaphysique de la relation chez Thomas d'Aquin.....	29
Karolina Ćwik	
Wpływ wcielenia Słowa na rozumienie wszechmocy Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	47
Izabella Andrzejuk	
Kontemplacja i poznanie <i>per raptum</i> . Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego	59
Michał Zembrzowski	
Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu	77
Artur Andrzejuk	
Struktura bytu w <i>Summa contra Gentiles</i> Tomasza z Akwinu.....	99
Ewa A. Pichola	
Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu.....	121
Izabella Andrzejuk	
Tomaszowe rozumienie przyjaźni jako <i>amicitia</i> i <i>caritas</i> . Człowiek w relacjach z Bogiem i z drugim człowiekiem.....	133
Marcin Karas	
Z dziejów arystotelizmu chrześcijańskiego w Polsce. Porównanie kosmologii św. Tomasza z Akwinu i ks. Benedykta Chmielowskiego.....	153
Tomasz Pawlikowski	
Mistyk i działacz religijny w ujęciu ks. Aleksandra Ułowicza.....	167
Jan Pociąg	
Relacja materii i ruchu w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego i Alberta Mitterera	189
Kingsley Ch. Ekeocha	
The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics	207

Sprawozdania i recenzje

Jakub Kořka

Sprawozdanie z Sympozjum ku czci řw. Tomasza z Akwinu w 743 rocznicę jego řmierci
pt. „Tomasz z Akwinu: wczoraj - dziś - jutro”..... 239

Michał Zembrzusi

Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Tomizm konsekwentny” ku czci Profesora
Mieczysława Gogacza w dziewięćdziesięciolecie jego urodzin 239

Izabella Andrzejuk

Recenzja: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne
zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, stron 216 243

Artur Andrzejuk

Filozoficzna etyka z *Summy teologii* (jeszcze raz) po polsku [Recenzja przekładów
W. Galewicz] 249

Artur Andrzejuk

Recenzja: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki
osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, stron 520..... 261

Artur Andrzejuk

Recenzja: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia
Akademicka, Kraków 2015, stron 366..... 267

Artur Andrzejuk

Recenzja: Ryszard Polak, *Człowiek i moralność w myřli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne
podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”,
Warszawa-Radzymin 2017, stron 566..... 275

Artur Andrzejuk

Recenzja: Paweł M. řwiecki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*,
Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, stron 216..... 279

Artur Andrzejuk

Tomizm biblijny [Recenzja dwóch przekładów komentarzy do *Corpus Paulinum*]..... 283

Jacek Grzybowski

Analityka i tomizm. Czy możliwości mogą mieć akty? Wokół książki Michała Głowiłi
Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego (Oficyna Wydawnicza ATUT,
Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2016, stron 380)..... 293

Tomasz Pawlikowski

Recenzja: *Logika Marcina řmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*,
opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum
w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316..... 299

Michał Zembrzusi

Recenzja: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu
w metafizyce řw. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warszawa 2015, stron 136..... 303

Michał Zembrzusi

Recenzja: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego
i racjonalność*, Wydawnictwo Liber Libri, Warszawa 2014, stron 195..... 311

Michał Zembrzusi

Recenzja: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas.
Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608..... 315

Natalia Herold

Recenzja: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 328..... 321

Polemiki i dyskusje

Mateusz Penczek

Kilka uwag polemicznych w odpowiedzi na recenzję mojej książki *Wola i intelekt*
w filozofii Tomasza z Akwinu..... 331

Nota o autorach.....345

Table of Contents

Editorial	11
Corrigenda et addenda.....	12
Artur Andrzejuk	
Existence as the first act of being	13

Dissertations and articles

Richard Kalka	
The metaphysical structure of relation by Thomas Aquinas	29
Karolina Ćwik	
Influence of Incarnation of the Word of God on understanding God's omnipotence according to St. Thomas Aquinas.....	47
Izabella Andrzejuk	
Contemplation and cognition <i>per raptum</i> . Thomas's sources of understanding the essence of the mystical experience	59
Michał Zembrzuski	
Aquinas's impediment argument for the immateriality of the intellect.....	77
Artur Andrzejuk	
Structure of being in <i>Summa contra Gentiles</i> by Thomas Aquinas	99
Ewa A. Pichola	
Dietrich von Hildebrand's Phenomenological Realism in Discussion with St. Thomas Aquinas' Metaphysics	121
Izabella Andrzejuk	
The Thomas Aquinas' Understanding of Friendship as <i>amicitia</i> and <i>caritas</i> . The Man's Relations with God and with other Man.....	133
Marcin Karas	
From the History of Christian Aristotelianism in Poland. Comparisons of Cosmology St. Thomas Aquinas' and Fr. Benedict Chmielowski.....	153
Tomasz Pawlikowski	
Mystic and religious activist in the view of Aleksander Usowicz CM	167
Jan Pociąg	
Albert Mitterer's and Tadeusz Wojciechowski's Concepts of the Interdependence of Matter and Motion	189
Kingsley Ch. Ekeocha	
The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics	207

Reports and Reviews

Jakub Kořka

The Report of the Symposium in Honor of St. Thomas Aquinas, 743th Anniversary of his Death. 'Thomas Aquinas: Yesterday – Today – Tomorrow' 233

Michał Zembrzusk

The Report of the Symposium „Consequential Thomism” Dedicated to Professor Mieczysław Gogacz in the Ninety Years of His Birth 239

Izabella Andrzejuk

Review: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Cracow 2016, pp. 216..... 243

Artur Andrzejuk

Philosophical Ethics in *Summa theologiae* (Once Again) in Polish. [Review of W. Galewicz Translations] 249

Artur Andrzejuk

Review: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jednořci bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, pp 520..... 261

Artur Andrzejuk

Review: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie řwiatowej*, Księgarnia Akademicka, Cracow 2015, pp. 366..... 267

Artur Andrzejuk

Review: Ryszard Polak, *Człowiek i moralnořć w myřli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”, Warsaw-Radzymin 2017, p. 566..... 275

..Artur Andrzejuk

Review: Paweł M. řwięcki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, pp. 216..... 279

Artur Andrzejuk

Biblical Thomism. [Review of Commentary in *Corpus Paulinum* Translations] 283

Jacek Grzybowski

Analytic and Thomism. Can potentials have acts? Around Michał Głowała Book *Mořnořci i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego* (Oficina Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Ořwiatowe, Breslau 2016, pp. 380)..... 293

Tomasz Pawlikowski

Review: *Logika Marcina řmigleckiego. Wprowadzenie, przegląđ zagadnień, antologia tekstów*, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 316..... 299

Michał Zembrzusk

Review: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce řw. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warsaw 2015, p. 136. 303

Michał Zembrzusk

Review: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalnořć*, Wydawnictwo Liber Libri, Warsaw 2014, pp 195..... 311

Michał Zembrzusk

Review: Piotr Roszak, Jřrgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608..... 315

Natalia Herold

Review: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 328..... 321

Controversy and Discussions

Mateusz Penczek

Some Polemical Remarks in Response to the Review of My Book *Wola i intelekt*
w filozofii Tomasza z Akwinu..... 331

Note about authors..... 345

Kontemplacja i poznanie *per raptum*. Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego

Słowa kluczowe: kontemplacja, poznanie *per raptum*, doświadczenie mistyczne, Tomasz z Akwinu, tomizm

Wprowadzenie

Problematyka doświadczenia mistycznego należy do tematów interesujących zarówno teologów, jak i filozofów czy psychologów. Oczywiście każdy z reprezentantów wymienionych dziedzin przystępuje do badania tego zagadnienia specyficznymi dla uprawianej nauki metodami. Okazuje się, że to, co było przedmiotem doświadczeń znanych nam w kulturze mistyków: św. Teresy z Avili, św. Jana od Krzyża i innych, wciąż pociąga, niepokoi i domaga się jakiegoś wyjaśnienia. Oczywiście wyjaśnienie istoty doświadczenia mistycznego na podstawie relacji mistyków jest trudne przede wszystkim ze względu na nie-

możność przekazania za pomocą słów tego, co naprawdę się wydarzyło. Jednak – mimo tych trudności – temat doświadczenia mistycznego podejmowano i wyjaśniano. W swoim artykule chcę zająć się pewnym tylko wycinkiem z całego bogactwa badań i analiz, który dotyczyłby stanowiska św. Tomasa z Akwinu i pewnych konsekwencji wynikających z poglądów Akwinaty w rozważaniach na temat doświadczenia mistycznego u współczesnych nam tomistów.

Na początku jednak chcę krótko określić charakterystyczne cechy doświadczenia mistycznego w ujęciu Mie-

czysława Gogacza, ponieważ to on w swoich tekstach wyraźnie sformułował jego definicję oraz określił samą mistykę, jako dziedzinę, której przedmiotem jest właśnie doświadczenie mistyczne. Należy zaznaczyć, że na tle innych propozycji filozofów tomistycznych ta jest najwęższym określeniem przedmiotu mistyki. Gogacz, analizując w swoich publikacjach zjawisko doświadczenia mistycznego, podaje następujące cechy wyróżniające doświadczenie mistyczne:

- A. nagłość, bezpośredniość i świadomość doznania istnienia Boga przez intelekt ludzki;
- B. nieobecność w nim nowych pojęć („jest wpatrywaniem się w Najwyższe Dobro z przeogromną miłością”)¹;
- C. bierność tego poznania (osoba doznająca nie ma na nie wpływu).

Ostatecznie sam M. Gogacz określa doświadczenie mistyczne jako krótkotrwałe i niespodziewane doznanie przez intelekt możliwościowy człowieka obecności Boga. Wszystkie wymienione cechy doświadczenia pokrywają się z konkluzjami innych autorów, podejmujących interesujące nas zagadnienie².

Czy zatem Akwinata podejmował temat doświadczenia mistycznego i czy uwzględniał w ogóle taką sytuację, w której intelekt człowieka doświadcza wprost obecności Boga? Wydaje się, że na tak postawione pytanie można odpowiedzieć twierdząco. By jednak uzasadnić tę odpowiedź, należy sięgnąć do tekstów samego Akwinaty i kolejno omówić kwestie związane z kontemplacją oraz poznaniem *per raptum*.

I. Kontemplacja w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Analizowane fragmenty tekstów św. Tomasza nie pozostawiają wątpliwości: kontemplacja jest działaniem właściwym dla intelektu, który kieruje się ku poznawaniu prawdy. Stąd życie kontemplacyjne, co do istoty swoich czynności będzie należało do intelektu, natomiast poruszenie do tej czynności jest już zadaniem woli, bo to ona porusza wszystkie władze. Życie kontemplacyjne wywołuje w woli reakcję w postaci przyjemności (jako *affectus*), a ta powoduje z kolei

natężenie miłości, co ma niebagatelne znaczenie w relacji między człowiekiem i Bogiem³. Sam sposób docierania do prawdy może być osiąganym zdaniem Tomasza, dzięki różnym środkom czy może raczej metodom. I tak prawdę możemy poznawać w ten sposób, że przyjmujemy ją od Boga – wówczas do tego potrzebna jest modlitwa, dzięki której otrzymujemy to, o co Boga w modlitwie prosimy. Możemy także poznawać prawdę w ten sposób, że przyjmujemy ją od

¹ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 13.

² Warto zwrócić uwagę, że nawet W. James, XIX-wieczny psycholog, podawał podobne cechy doświadczenia mistycznego: niewyraźność, zdolność poznawcza, nietrwałość, bierność. Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, Łódź 1958, s. 345-346

³ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962, II-II, q. 179, a. 1, c.

drugiego człowieka. W takiej sytuacji dzieje się to na drodze: słuchania – jeśli mamy do czynienia z przekazem ustnym; czytania – jeśli prawda została przez kogoś zapisana; wreszcie rozmyślania – gdzie należy posłużyć się właściwym badaniem (*adhibeat proprium studium*)⁴.

Tomasz, starając się określić, na czym polega sama czynność kontemplacji u człowieka, stwierdza, iż jest ona prostym ujęciem prawdy⁵. Jego zdaniem ujęcie to jest finałem przejścia przez pewien proces od ujmowania wielu poszczególnych prawd do ujęcia jednej, prostej prawdy⁶. Za sprawą ostatniej z wymienionych czynności kontemplacja uzyskuje całą swoją jedność. Wśród działań (pośrednich) prowadzących do celu (ujęcia prawdy) wymienia on chociażby przyjęcie zasad, z których przechodzi się do kontemplacji prawdy, a także wyprowadzanie tej prawdy z zasad. Wydaje się, że jednym z bardziej zgrabnych określeń kontemplacji jest ujęcie Ryszarda ze św. Wiktora, które zresztą Akwinata sam przytacza: *Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspicendas* (...) ⁷.

Tomasz uznaje kontemplację prawdy Bożej za cel całego życia ludzkiego. W życiu doczesnym kontemplacja zachodzi *per speculum et in aenigmate*, co oznaczałoby, że ostatecznie owa prosta prawda nie daje się osobie kontemplującej ująć bezpośrednio⁸. Potwierdzeniem takiej tezy byłoby przekonanie Akwinaty, że do kontemplacji Boga dochodzimy poprzez kontemplację skutków powodowanych przez Boga. Zatem kontemplacja Boga jako najwyższej prawdy i jako cel życia ludzkiego⁹ będzie miała swoje poszczególne etapy. Tomasz, prezentując je, znów odwołuje się do autorytetu szkoły wiktorynów i za Ryszardem wymienia ich aż sześć. Pierwszy etap stanowi zmysłowe ujęcie rzeczy. Drugi etap tego procesu jest przejściem z rzeczy postrzegalnych zmysłowo do poznawalnych intelektualnie. Etap trzeci to ocena tych rzeczy w świetle prawd intelektualnych. Z kolei czwartemu przysługuje czynność rozważenia czystych prawd intelektualnych, do których dochodzi się poprzez rzeczy postrzegalne zmysłowo. Piąty etap to kontemplacja prawd intelektualnych, do których

⁴ Tamże, q. 180, a. 3, ad. 4. „(...) homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio”.

⁵ Tamże, ad. 1. „Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis”.

⁶ Tamże, a. 3 c. „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. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis”.

⁷ Tamże, a. 3, ad. 1.

⁸ Tamże, a. 4 c.

⁹ Tamże. „Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae”.

nie prowadzą nas rzeczy postrzegalne zmysłowo, ale które rozum zdoła jakoś pojąć. Ostatni, szósty – to rozważanie takich prawd intelektualnych, do których rozum ani nie może dojść, ani ich pojąć i to one należą do wzniosłej kontemplacji prawdy Bożej i za sprawą tych prawd doskonalą się sama kontemplacja¹⁰.

Zagadnienie kontemplacji można ująć też w szerszej perspektywie, dostrzegając jej zależności i związki z pewnymi elementami życia aktywnego. Wówczas kontemplacja na tym tle staje się jakby uwieńczeniem życia aktywnego (ascetyki), gdzie zdobywane przez człowieka cnoty poprzedzają życie kontemplacyjne, przygotowując zarazem do niego. Akwinata wskazuje tu na szczególną rolę cnót w porządkowaniu uczuć i namietności oraz w porządkowaniu życia w ogóle, które polega na wprowadzeniu ładu w zajęcia, tak, aby ich natłok nie utrudniał kontemplacji. W ten sposób obecność cnót w duszy ludzkiej przynosi pokój oraz czystość serca¹¹. Zapewne z tego też powodu Tomasz przyjmuje, że

do kontemplacji należą ostatecznie różne działania, spośród których nie wszystkie są wprost samą kontemplacją. Wśród tych działań mieści się chociażby zdobywanie cnót moralnych, a także kontemplacja skutków (dzieł) Bożych.

Podsumowując problematykę związaną z kontemplacją, możemy stwierdzić, że dla Tomasza nie jest ona procesem jednolitym, gdyż ma swoje różne etapy. Wszystkie one wskazują, że kontemplacja jest działaniem zgodnym z naturą człowieka i osiąganym jego własną mocą. W nim człowiek wykorzystuje swój intelekt, a ten realizuje to, co jest dla niego właściwe – poznaje prawdę. Jedność poszczególnym etapom kontemplacji daje jej szczytowe osiągnięcie w postaci prostego ujęcia Boga jako celu życia ludzkiego.

Jak się wydaje, w takim rozumieniu kontemplacji nie mieści się doświadczenie mistyczne i wówczas słusznie wielu badaczy myśli Tomaszowej stwierdza, że ten temat nie występuje w myśli św. Tomasza z Akwinu¹².

2. *Raptus* jako rodzaj kontemplacji

Na początku należy przede wszystkim wyraźnie zaznaczyć, że Tomasz nie używa nigdzie terminu „doświadczenie mistyczne”. Jeśli jednak wziąć pod uwagę, czym owo doświadczenie jest, to można by zaryzykować, iż uwzględnia on ta-

kie zjawisko w swoich rozważaniach. To, co jednak wydaje się najważniejsze, to fakt, że dla św. Tomasza bezpośrednie poznanie Boga przez człowieka ludzkiemi, przyrodzonymi siłami jest niemożliwe. Jego zdaniem człowiek ma z natu-

¹⁰ Tamże, a. 4, ad 3.

¹¹ Tamże, a. 2 c.

¹² Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na książkę Piotra Moskala *Traktat o religii*, w której autor, korzystając z Tomaszowych poglądów na temat poznania Boga, stwierdza, iż nie jest możliwe Jego bezpośrednie poznanie przez człowieka, co uzasadnia argumentami zaczerpniętymi z teologii, filozofii oraz dzieł mistyków. Zob. P. Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, s. 46-48.

ry mgliste poznanie istnienia Boga, u jego źródeł bowiem leży naturalne pragnienie szczęścia, które jest zarazem celem ludzkiego działania i dobrem, do którego człowiek się kieruje¹³. Można też powiedzieć to nieco inaczej: człowiek jest przyporządkowany do Boga jako do swego celu. Poznanie, że Bóg jest, choć jest jasne przez się, to jednak nie dla nas i dlatego domaga się udowodnienia. Owo mgliste poznanie Boga nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu Jego poznaniem. Tomasz wyraźnie odróżnia dwa porządki: poznanie istnienia (istoty) Boga oraz poznanie, że Bóg istnieje. Nie da się tych dwóch działań ze sobą utożsamić.

Inaczej rzecz się ma z poznaniem Boga w Jego istocie. Jak już zostało zaznaczone – od strony człowieka nie może się to dokonać w sposób pełny dlatego, że nasz sposób poznawania jest uzależniony od naszej struktury bytowej¹⁴. Zmysłowo-intelektualne poznanie człowieka nie osiągnie istoty Boga, który nie ma w sobie żadnego złożenia (materii ani możliwości). Nasze poznanie zaczyna się od percepcji zmysłowej i tego nie jesteśmy w stanie pominąć. Mamy wprowadzić intelekt (ze zdolnością do abstrakcji), ale nasz intelekt zaczynając od poznania rzeczy zmysłowych, nie dojdzie do poznania istoty Boga, gdyż tym, co poznajemy w życiu doczesnym, jest *quidditas* rzeczy materialnych. Intelekt może zwracać się do rzeczy postrzeganych zmysłowo tylko poprzez pośredni-

czące wyobrażenia, to za ich pośrednictwem wydobywa (przyjmuje) postać intelektualną z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Stworzenia poznawalne zmysłowo są skutkiem Boga i zależą od Niego jako swojej przyczyny. Dzięki tej zależności dochodzimy do stwierdzenia istnienia Boga oraz do poznania jego przymiotów. Poznajemy też, że Bóg przekracza wszystko, co przyczynuje.

Wśród pośrednich sposobów poznania tego, co odnosi się do istoty Boga, Akwinata wymienia też poznanie przez negację, które tak właściwie jest poznaniem atrybutów Boga. Zwraca on bowiem uwagę, iż o Bogu możemy raczej powiedzieć, czym nie jest, aniżeli czym jest¹⁵. Do takiej konkluzji prowadzi dostrzeżenie różnicy między Bogiem a bytami stworzonymi.

Pośredni sposób poznawania Boga przez człowieka nie jest jednak jedynym możliwym. Tomasz podejmuje bowiem problem poznania Boga przez specyficzny typ kontemplacji, który – jak się wydaje – wprowadza pewną szansę na bezpośrednie poznanie istoty Boga w życiu doczesnym. Należy jednak przypomnieć, że dla niego kontemplacja Boga jako prawdy może mieć różne postacie: począwszy od uchwycenia wielu różnych (częstkowych) prawd, a skończywszy na ujęciu jednej, prostej prawdy (wtedy mamy do czynienia z poznaniem pośrednim). Jest to kontemplacja *sensu stricto*, która została zaprezentowana powyżej. Jednak poza taką postacią kontemplacji

¹³ W ujęciu P. Moskala tu zawiera się Tomaszowa problematyka afektywnego poznania Boga. Tamże, s. 82.

¹⁴ Zależność sposobu bytowania od wewnętrznej struktury Tomasz wyraża w zdaniu: „W jaki sposób coś istnieje, w taki i działa”. Zob. *S. th.*, I, q. 75, a. 2 c.

¹⁵ Zob. także Pseudo-Dionizy Areopagita i jego teologia negatywna.

możemy jeszcze mówić o drugiej, w której czynności zmysłów są oderwane, dusza nie posługuje się zmysłami ciała ani władzami poznania zmysłowego i wówczas poznanie to ma postać porwania (*raptus*). Wydaje się, że poznanie kontemplacyjne Boga jako takie jest poznaniem mądrościowym. To utożsamienie sugerują poszczególne czynności tego poznania, które Tomasz wymienia. Do nich należą kolejno: przyjęcie podstawowych zasad, od których idzie się do kontemplacji prawdy; wyprowadzanie z zasad tej prawdy (do której poznania dążymy); i wreszcie sama kontemplacja prawdy. Tak ujęta kontemplacja różni się jednak od kontemplacji zachodzącej przez porwanie. Tomasz uznaje, że bezpośrednie poznanie istoty Boga może zachodzić albo w życiu doczesnym, określane właśnie jako wspomniane *raptus*, albo też odnosi się do sytuacji po śmierci człowieka, kiedy to wprost „widzimy” Boga za sprawą światła chwały¹⁶. Tomasz wręcz porównuje *raptus* do *lumen gloriae*, stwierdzając, że o tyle ma ono wspólne cechy ze światłem chwały, że w takim rodzaju kontemplacji człowiek musi jakby umrzeć dla tego światła. Jest to według niego sytuacja wyjątkowa¹⁷. W porwaniu dusza jest złączona z ciałem jako jego forma, ale nie posłu-

guje się zmysłami cielesnymi czy wyobraźnią. Tomasz uznaje, że *raptus* jest najwyższym stanem kontemplacji w życiu doczesnym człowieka i jest to zarazem stopień pośredni między życiem obecnym a przyszłym. Porwanie – jak zauważa sam Tomasz – jest sytuacją nadzwyczajną. W nim Bóg pomija naturalny sposób poznawania człowieka. Specyfika tego poznania polega na tym, że Bóg tak „podnosi ludzki intelekt”, aby ten mógł poznać Boga. Temu poznaniu towarzyszy właśnie „oderwanie” od zmysłów. Jest ono najwyższym stopniem kontemplacji. Intelekt człowieka w przypadku takiego poznania działa zgodnie ze swą naturą, jedynie poznanie zmysłowe zostaje pominięte. Trzeba jednak jeszcze raz wyraźnie zaznaczyć, iż ten sposób poznawania przekracza naturalne zdolności władz poznawczych człowieka, mimo że jedyną władzą poznawczą zdolną „widzieć” wówczas Boga jest intelekt. Zatem bez ingerencji Boga, Jego aktywności, człowiek nie mógłby doświadczyć *raptus*.

Sam termin *raptus* wskazuje na sytuację, w jakiej znajduje się wówczas człowiek, a ściśle jego władze poznawcze, a zarazem akcentuje nagły i krótkotrwały charakter tego poznania, co wskazuje na podobieństwo z doświadczeniem

¹⁶ *Lumen gloriae* jako właściwy stan świętych w niebie, efekt otrzymanej od Boga doskonałości. Po śmierci Bóg może dodać intelektowi ludzkiemu pewne usprawnienie, dzięki któremu może on oglądać istotę Boga. Istota Boga staje się formą intelektualną ludzkiego intelektu. Dlatego intelekt ludzki potrzebuje dodatkowego światła. Zob. *S. th.* I, q. 12, a. 5 c oraz ad. 1 i ad. 2.

¹⁷ Tamże, q. 180, a. 5 c. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na poglądy św. Bonawentury, który odróżnia akt *lumen gloriae* od sprawności *lumen gloriae*. *Raptus* jest po prostu nagłym aktem światła chwały, samo zaś światło chwały jako trwała sprawność jest udziałem błogosławionych w niebie. Tak rozumiane poznanie przez porwanie jest wydarzeniem zachodzącym raczej u szczytu życia duchowego człowieka. Zob. Doctoris Seraphici S. Bonaventurae, *Collaciones in Hexaëmeron*, w: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae, *Opera omnia*, tomus V, *Opuscula varia theologica*, studio et cura P.P. Collegii A.S. Bonaventura, 1891, s. 327.

mistycznym. Dalszą specyfiką *raptus* jest także to, że bezpośrednie „widzenie” istoty Bożej nie dzieje się przez jakąś stworzoną postać intelektualną. Istota Boga bowiem nieskończenie przekracza nie tylko wszelkie ciała, na podstawie których powstają wyobrażenia, ale także wszelkie stworzenia intelektualne. Tomasz zwraca też uwagę, że w tej specyficznej odmianie kontemplacji owo oderwanie ma obejmować tylko akty władz zmysłowych¹⁸, a nie na przykład część wegetatywną duszy. W tak pojętym bezpośrednim oglądaniu Boga intelekt ludzki jest całkowicie pogrążony w Bogu i niczego innego nie poznaje (nie rozmyśla, nie rozumuje) spośród tych rzeczy, które są wyobrażeniami. Święty Tomasz, aby jeszcze dokładniej oddać istotę zjawiska, posługuje się właśnie czasownikiem „widzi – *videt*”, co oznacza, że intelekt człowieka „widzi” w porwaniu istotę Boga¹⁹.

Inną ciekawą cechą charakterystyczną porwania, wskazującą na jego konotacje z interesującym nas doświadczeniem mistycznym, jest niemożność opowiedzenia o tym wydarzeniu. Osoba doznająca *raptus* nie potrafi o nim opowiedzieć. Tak więc zreferowanie tego, co się stało, stanowi dla niej pro-

blem. Wreszcie sam Tomasz, charakteryzując ten typ poznania, stwierdza, iż swoją doskonałością nie dorównuje ono światłu chwały jako bezpośredniemu widzeniu Boga po śmierci, choć w jakiś sposób można je do światła chwały porównać²⁰. Warto tu jeszcze zaznaczyć, iż gdyby potraktować *raptus* jak światło chwały, to oznaczałoby, że człowiek go doświadczający nie będzie już potem grzeszył, zwrócony w stały sposób ku Bogu jako swojemu celowi – takie zresztą skutki przynosi bezpośrednie widzenie istoty Boga. Jednakże – jak zauważa Tomasz – sytuacja taka nie zachodzi po doświadczeniu porwania²¹.

Widzimy zatem, że choć sam Tomasz nie podejmuje wprost tematu doświadczenia mistycznego, to jednak za taki można uznać omawiany przez niego wyjątkowy typ kontemplacji w postaci porwania. Wypunktujmy istotne i charakterystyczne cechy *raptus*:

- jest wydarzeniem niespodziewanym;
- trwa krótko;
- jest wydarzeniem przekraczającym przyrodzone siły człowieka (to Bóg dokonuje porwania);
- jest poznaniem w swej istocie biernym (intelekt człowieka tylko doznaje);

¹⁸ *S. th.*, II-II, q. 13, a. 4, c.

¹⁹ S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, a. 2, q. 13, ad. 8. oraz *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 49, q. 2, a. 7, ad 5. W obu przypadkach korzystam z elektronicznej wersji zbioru dzieł Tomasza: *Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI.

²⁰ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 13, a. 2 c. Tomasz podejmuje w tym fragmencie problematykę *raptus* oraz *lumen gloriae*. Jego zdaniem światło chwały może realizować się na dwa sposoby. Jeden – jak forma powstająca naturalnie – jest wtedy trwały i tak poznają umysły zbawionych, po śmierci. Drugi – gdy odnosi się do ludzkiego umysłu jako doznanie przemijające i właśnie w ten sposób oświecony był umysł, gdy Paweł doświadczał porwania. Było to doznanie krótkotrwałe i przemijające. Gdyby porwanie było wprost światłem chwały w pierwszym z wymienionych znaczeń, to św. Paweł byłby w nieustającym stanie porwania, które byłoby własnością jego duszy.

²¹ Tomasz omawia to na przykładzie Adama. Zob. *S. th.* I, q. 94, a. 1 c.

- intelekt ludzki widzi w nim istotę Boga;
- doznający *raptus* nie potrafi precyzyjnie wyrazić, co właściwie się wydarzyło;
- *raptus* dzieje się bez żadnej zasługi czy aktywności człowieka (nie jest on w stanie sam w sobie go wywołać).²²

W perspektywie Tomaszowej nauki o specyfice poznania ludzkiego i funkcjonowaniu intelektu możliwościowego, wymienione cechy *raptus* są zarazem cechami doświadczenia mistycznego.

Innym jeszcze interesującym akcentem w Tomaszowej koncepcji *raptus* jest odróżnienie go od ekstazy. Wydaje się bowiem, iż to odróżnienie jeszcze mocniej akcentuje poznawczy wymiar porwania. Akwinata, określając oba zjawiska, dopowiada, że ekstazę można określić jako „wyjście z siebie” (poza przysługujące nam z natury uwarunkowania), które przynależy do działań władzy pożądliwej. Powołuje się przy tym na wyjaśnienia Pseudo-Dionizego, stwierdzającego, że ekstazę powoduje miłość: albo pożądanie pociąga nas ku rzeczom Bożym, albo ku rzeczom zmysłowym²³. Odnosi się zatem wrażenie, że Tomaszowi szczególnie zależało na związaniu *raptus* z doznaniem poznaw-

czym, a ekstazy – z pożądaniem, co znów wskazywałoby na zbieżność tego pierwszego z doświadczeniem mistycznym. Zarazem wydaje się, iż w tak interpretowanym poznaniu *per raptum* pojawiają się dwie problematyczne kwestie: pierwsza – jak odróżnić *raptus* od *lumen gloriae*; druga – czy Tomaszowa interpretacja *raptus* nie jest właściwie tym samym co Bonawenturiańskie poznanie *per raptum*. Na tak postawione pytania można odpowiedzieć następująco. Według Tomasza bezpośrednie poznanie istoty Boga może zachodzić: albo w życiu doczesnym – i wówczas jest to poznanie przez porwanie; albo w życiu wiecznym – i wówczas jest to światło chwały, jako właściwy stan świętych w niebie. *Raptus* jest wydarzeniem wyjątkowym i przemijającym, a nie trwałą sprawnością, jak to dzieje się w przypadku światła chwały. Tomasz – jak się wydaje – pozostaje o włos od rozwiązań św. Bonawentury, określającego poznanie *per raptum* jako akt światła chwały, a samo *lumen gloriae* jako sprawność. Dla św. Bonawentury poznanie *per raptum* związane jest z najwyższym etapem rozwoju życia duchowego człowieka i dzieje się właśnie w jego szczytowym momen-

²² Chodzi tu o to, że nie jesteśmy w stanie sami spowodować widzenia Boga w Jego istocie. Jest to o tyle ważna uwaga, że Tomasz uwzględnia także taki rodzaj porwania, który polega na oddzieleniu człowieka od jego zmysłów, lecz przyczyny tej separacji tkwią w ciele człowieka (choroba) bądź w działaniu złych duchów. Nie jest to jednak *raptus*, o którym traktuje artykuł. Zob. tamże, II-II, q. 175, a. 2 c.

²³ *S. th.*, II-II, q. 175, a. 2, c. „Et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod raptus est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis”. Tamże, ad. 2. „(...) raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur sed raptus supra hoc addit violentiam quadam”.

cie²⁴. Tomasz jednak nie posługuje się tym odróżnieniem, ale nazywa światło chwały sprawnością, jednakże nie decyduje się na nazwanie *raptus* aktem światła chwały i nie wiąże go też z określonym etapem rozwoju życia religijnego. Mimo pozornego podobieństwa tych dwóch ujęć bardziej należałoby się doszukiwać wpływu poglądów Ryszarda ze św. Wiktora na ujęcia Akwinaty. Szczególnie uwidacznia się to w Ryszardowym rozumieniu jednego z ty-

pów kontemplacji, będącego czynnością Boga w człowieku (Bóg spełnia w człowieku czynność poznawczą), czemu zarazem towarzyszy pewne *alienatio mentis*²⁵. Działanie Boga polega tu na swoistym „przekazaniu” intelektowi możliwościowemu człowieka wiedzy Bożej. Zatem to w szkole wiktorynów należałoby raczej upatrywać źródeł Tomaszowych inspiracji w precyzowaniu istoty poznania przez porwanie, a także samej kontemplacji.

3. Tomaszowa koncepcja *raptus* a poglądy tomistów na temat doświadczenia mistycznego

Precyzujące się poglądy na temat kontemplacji czy doświadczenia mistycznego w łonie XX-wiecznego tomizmu były inspirowane nie tylko myślą samego św. Tomasza. Wydaje się, że pewną wskazówką były też ujęcia św. Augustyna

i św. Bonawentury (nie wspominając już o uwagach samych mistyków).

Spróbujemy tylko hasłowo i krótko spojrzeć na rozwiązania wybranych tomistów. Aby uprościć sobie zadanie, prezentuję to porównanie w tabelce:

	Św. Tomasz z Akwinu	A. Żychliński	R. Garrigou Lagrange	M. Gogacz
Kontemplacja	Proste ujęcie prawdy [Prawdy] jako celu życia ludzkiego. Dotyczy poznania rzeczywistości oraz Boga jako celu życia	Proste ujęcie prawdy, ogląd, intuicja prawdy	Proste widzenie prawdy połączone z zachwytem. Proste, serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł	Odniesienie intelektu do relacji osobowych (świadczanie intelektu o trwających relacjach osobowych): z Bogiem, z ludźmi (połączone z zachwytem)

²⁴ Doctoris Seraphici S. Bonaventurae, *Collationes in Hexaëmeron*, s. 327.

²⁵ Richardus de Sancto Victore, *Benjamin maior*, Lb. V, cap. 2, PL 196, s. 170. „Tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione. (...) Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit, et in peregrinum quemdam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit. Hos tres contemplationis modos experiuntur, qui usque ad summam ejusmodi gratiae arcem sublevari merentur. Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina”.

	Św. Tomasz z Akwinu	A. Żychliński	R. Garrigou Lagrange	M. Gogacz
Doświadczenie mistyczne	Poznanie typu <i>raptus</i> – bierne, niespodziewane i bezpojęciowe poznanie istoty Boga.	Nadprzyrodzona kontemplacja mistyczna (dary Ducha Świętego, wlewane przez Boga + łaska uświęcająca). Proste patrzenie, smakowanie obecności Boga w duszy ludzkiej.	Kontemplacja włączona wzbogacana poznaniem Boga bez rozumowania. Poznanie doświadczalne Boga (obecnego w człowieku w swoich skutkach), pochodzące z daru mądrości	Nagle i krótkotrwałe doświadczenie przez intelekt możliwości człowieka Boga jako istnienia

Zaprezentowane zestawienie jest o tyle ciekawe, że pozwala na porównanie stanowisk poszczególnych tomistów z poglądami Akwinaty. I tak Aleksander Żychliński wydaje się wierny ujęciom Tomasza w kwestii kontemplacji, w której jednym ze stopni poznania Boga jest bezpośrednie doznanie istoty Boga. Żychliński przyjmuje kilka odmian kontemplacji: filozoficzną, teologiczną i mistyczną. Przy czym kontemplacja teologiczna i mistyczna należą do kontemplacji nadprzyrodzonej. W swoich tekstach stwierdza on, że kontemplacja jest bezpośrednim oglądaniem prawdy, intuicją prawdy. Najbardziej adekwatnym określeniem na kontemplację jest porównanie jej właśnie do oglądania prawdy. Ogląd ten nie jest jednak żadnym sądem ani rozumowaniem²⁶. Oczywiście kontemplacja może dotyczyć różnych przedmiotów, nie tylko Boga,

Bóg jest jednak najwyższym i najwłaściwszym jej przedmiotem. Za sprawą kontemplacji człowiek jest w stanie całkowicie przeniknąć prawdę, ponieważ ogląda wówczas same istoty rzeczy stworzonych w ich realnej rzeczywistości.

Przyrodzona kontemplacja filozoficzna jest przez Żychlińskiego określona jako poznawanie prawdy w stworzeniach. Żychliński zauważa, że człowiek posiada pewną naturalną skłonność do kontemplacji, co ma swe źródło w jego wyposażeniu w intelekt czynny, dający człowiekowi zdolność do abstrakcji²⁷. Ta wynikająca z natury ludzkiej czynność nie jest pełną kontemplacją, gdyż nie jest bezpośrednią intuicją istoty Bożej. Można ją określić jako pewną spekulację, dokonującą się na drodze abstrakcji, która prowadzi do odkrycia i poznania zasadniczych prawd, leżących u podstaw wszechrzeczy²⁸. W kontemplacji filozo-

²⁶ A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 472.

²⁷ Tamże, s. 470.

²⁸ Tamże, s. 471–472.

ficznej tym samym sposobem poznajemy też Boga jako źródło rzeczywistości.

Zarówno kontemplacja teologiczna, jak i mistyczna są odmianami kontemplacji nadprzyrodzonej, tylko realizowanymi na dwa sposoby²⁹: realizowana w znaczeniu szerszym – jako kontemplacja teologiczna; realizowana w znaczeniu ścisłym (węższym) – jako kontemplacja wlna. Przedmiotem kontemplacji teologicznej jest Bóg, a wszystko inne w ramach kontemplacji teologicznej jest ujmowane z perspektywy Bożej. W takim ujęciu kontemplacja teologiczna jest bezpośrednim kresem spekulacji teologicznej i wspiera się na wierze. Osiąga się ją własną pracą, realizowaną za sprawą następujących typów aktywności: czytania, studium i rozważania. Swoje źródło jednak ma ona w nadprzyrodzoności³⁰. Z tego też powodu kontemplacja teologiczna – choć ze swej istoty przyrodzona – to jednak jej podstawa jest nadprzyrodzona. Za sprawą kontemplacji teologicznej człowiek potrafi wysnuć wnioski z ujętych prawd wiary, a następnie efekty swoich rozważań „ogłądać” w świetle mądrości teologicznej. Tak jak kontemplacja filozoficzna zaczyna się od ujęcia otaczających człowieka stworzeń, tak kontemplacja teologiczna rozpoczyna się od ujęcia prawd wiary. Prostą kontynuacją kontemplacji teologicznej jest kontemplacja wlna (mistyczna). Ta odmiana

kontemplacji nie rodzi się w duszy ludzkiej pod wpływem ćwiczeń aranżowanych przez samego człowieka, lecz powstaje za sprawą darów Ducha Świętego, wlewanych przez Boga w duszę wraz z łaską uświęcającą. Te nadprzyrodzone sprawności przekraczają przyrodzone możliwości człowieka. Kontemplacja wlna jest aktem, w którym dusza pod wpływem darów Ducha Świętego jednoczy się z Bogiem. Zjednoczenie to jest porównane do „prostego patrzenia”, kochania i smakowania obecności mieszkającego w duszy ludzkiej Boga³¹. Zachodzi tu samorzutne poznanie Boga, bez wnioskowania³². Przedmiotem tej odmiany kontemplacji jest Bóg w swoim życiu wewnętrznym i w swoich działaniach. Zatem aktem prawdziwej i pełnej kontemplacji będzie bezpośrednie oglądanie samej istoty Bożej jako bytu istniejącego przez się³³. Taka kontemplacja stanowi najlepszy środek sprzyjający wzrostowi miłości³⁴. Kontemplacja mistyczna rodzi się z czynności intelektu teoretycznego, który udoskonala się za sprawą nadprzyrodzonej cnoty wiary. Dzięki niej intelekt przyjmuje prawdy nadprzyrodzone w ten sposób, że je po prostu uznaje i zyskuje dzięki temu nadprzyrodzoną zdolność do poprawnego ujęcia sensu słów Bożych oraz pewien zmysł oceniania (nadprzyrodzony instynkt), dzięki któremu odróżnia praw-

²⁹ Tamże, s. 274.

³⁰ Tamże, s. 475.

³¹ Tamże, s. 274.

³² Tamże, s. 275. To samorzutne poznanie Boga przypomina doświadczenie mistyczne jako doświadczenie istnienia Boga w intelekcie człowieka, bez rozumowania i wnioskowania.

³³ Tamże, s. 472.

³⁴ Tamże, s. 484.

dę objawioną od fałszu i poznaje, co należy przyjąć przez wiarę.

Kontemplacja mistyczna jest owocem światła wiary i daru mądrości, ściśle związanego z miłością nadprzyrodzoną. W niej bowiem czynność rozumu jest wzbogacona wiarą oraz darem mądrości i łączy się z czynnością woli (miłość), powodując ścisłą łączność z Bogiem. Z tego specyficznego związku Boga i człowieka rodzi się (pod wpływem natchnień Ducha Świętego) jakby doświadczalne poznanie Boga mieszkającego w duszy ludzkiej³⁵.

Żychliński, charakteryzując dalej kontemplację wlaną, mówi, że nie jest ona czymś nadzwyczajnym i różnym gatunkowo od stanu łaski, ponieważ jest ona „organicznie” złączona z życiem wiary i łaski, stanowiąc pełnię życia wiary. Życie nadprzyrodzone bowiem tworzy jednolitą całość, której początkiem i zasadą jest usprawiedliwienie przez łaskę uświęcającą. Kresem tak rozumianego życia nadprzyrodzonego na ziemi jest właśnie kontemplacja mistyczna, a w niebie – kontemplacja żywota wiecznego³⁶. Kontemplacja mistyczna jest zatem szczytem poznania religijnego, jakie człowiek może osiągnąć na ziemi³⁷. Choć w rozważaniach Żychlińskiego nie pojawia się temat doświadczenia mistycz-

nego, to jednak można zaryzykować stwierdzenie, iż dla tego autora to właśnie kontemplacja mistyczna spełniałaby taką funkcję. Na to wskazywałoby zdanie o „samorzutności poznania Boga przez ludzki intelekt” oraz fakt, że nie zdobywa się jej poprzez jakieś praktyki bądź ćwiczenia. Możemy zatem wskazać na bierny charakter tej odmiany kontemplacji i na bezpośredniość doznania, że Bóg zamieszkuje duszę ludzką. I choć dla Żychlińskiego kontemplacja włana nie jest osobnym wydarzeniem w całości życia religijnego człowieka, to jednak o tyle różni się zdecydowanie od poprzedzających ją odmian kontemplacji o ile nie wystarczy odpowiedź, iż jest ona prostą kontynuacją tamtych.

Reginald Garrigou-Lagrange w swoim głównym dziele poświęconym teorii życia wewnętrznego³⁸ uznaje, że na życie kontemplacyjne składają się otrzymane od Boga cnoty teologiczne oraz dary Ducha Świętego³⁹. Same typy kontemplacji wymienia on, podobnie jak Żychliński, przyjmując, iż można mówić o kontemplacji filozoficznej i chrześcijańskiej. Pierwsza z wymienionych polega na prostym widzeniu prawdy i człowiek realizuje ją własnymi, przyrodzonymi siłami, korzystając z rozu-

³⁵ Tamże, s. 462.

³⁶ Tamże, s. 465.

³⁷ Jeśli chodzi o samo życie kontemplacyjne, to omawiany autor dzieli je na dwa rodzaje: życie kontemplacyjne czynne i biernie. Oba sposoby realizowania życia religijnego uzupełniają się i najlepiej, gdy życie czynne stanowi zewnętrzny skutek trwającego we wnętrzu duszy ludzkiej życia biernego. Wówczas wewnętrzna kontemplacja nadaje sens zewnętrznemu działaniu, czyli życiu aktywnemu, gdyż swoiście „ogrzewa” wszelkie czyny miłością. Zob. tamże s. 482.

³⁸ Reginald Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. S. Teresa Landy, Niepokalanów 1998.

³⁹ Tamże, s. 906.

mu⁴⁰. Garrigou-Lagrange zaznacza też, iż owo proste widzenie prawdy skutkuje wówczas zachwytem⁴¹. Jak się wydaje, nieco inaczej realizuje się kontemplacja chrześcijańska, która może mieć formę nabytą lub wlaną. Autorowi chodzi o taką kontemplację, która opiera się na objawieniu Bożym, przyjętym przez wiarę. Jednakże właśnie tu pojawia się rozróżnienie. I tak kontemplacja chrześcijańska nabyta jest prostym, serdecznym poznaniem Boga i Jego dzieł⁴². Osiągana jest za pomocą osobistych wysiłków człowieka, wspieranych łaską. Jest ona w swej istocie kontemplacją teologiczną. W niej wiara łączy się z miłością, wspieraną też wpływem niektórych darów Ducha Świętego, jak dar rozumu, mądrości, umiejętność⁴³.

Z kolei kontemplacja wlaną stanowi integralną część drogi do świętości i jest właściwym etapem tej drogi. Garrigou-Lagrange zaznacza wręcz, iż jest ona „moralnie konieczna do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego”. Początek kontemplacji wlanej zbiega się z początkiem drogi oświecenia (wtedy, gdy dochodzi do biernego oczyszczenia zmysłów człowieka). W ten sposób jest ona znakiem realizującego się udoskonalenia życia religijnego⁴⁴. Na tym poziomie kontemplacji dzieje się właśnie owo proste i serdeczne poznanie zarówno Boga, jak i Jego dzieł. Jest to możliwe za spr-

wą natchnień Ducha Świętego, który poszerza nasze poznanie poprzez dar rozumu i mądrości. Garrigou-Lagrange uważa zarazem, iż kontemplacja wlaną jest miłosnym poznaniem Boga, a jej celem jest zwiększenie w człowieku miłości⁴⁵. Precyzując opis kontemplacji wlanej dodaje też, że jej źródłem są cnoty wlane (szczególnie wiara i miłość) oraz że jest aktem wlanym poznania, któremu towarzyszy miłość wlaną, nieosiągalną dla człowieka z pomocą zwykłej łaski aktualnej. Finalizując charakterystykę kontemplacji wlanej, Garrigou-Lagrange zauważa, że czasem towarzyszy jej poczucie obecności Boga, które jest Jego poznaniem bez rozumowania⁴⁶. Stwierdza on jednak, iż jest to poznanie jakby doświadczalne, pochodzące z daru mądrości, którym władze człowieka zostały obdarowane i że ostatecznie jest ono poznaniem Boga obecnego w nas w swoich skutkach⁴⁷. Zdaniem Garrigou-Lagrange różnica zachodząca między kontemplacją wlaną a nabytą jest różnicą i stopnia, i natury.

Wydaje się, iż dla Garrigou-Lagrange doświadczenie mistyczne mogłoby być właśnie stanem towarzyszącym kontemplacji wlanej. A zatem, podobnie jak dla Żychlińskiego, byłoby wówczas jednym z typowych przejawów rozwijającego się życia religijnego. Jednakże gdzie indziej umieszcza on przyczyny tego zja-

⁴⁰ Garrigou-Lagrange powołuje się w tej charakterystyce na poglądy Akwinaty, zawarte w *Summa theologiae* II-II, q.180, a. 3 i 6.

⁴¹ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz.cyt., s. 662.

⁴² Tamże, s. 662.

⁴³ Tamże, s. 663.

⁴⁴ Tamże, s. 10.

⁴⁵ Tamże, s. 665.

⁴⁶ Tamże, s. 669.

⁴⁷ Tamże, s. 666.

wiska, ograniczając zarazem w jakiś sposób jego bezpośredniość (ostatecznie poznanie Boga w skutkach nie jest tym samym, co bezpośrednie poznanie Boga).

Ostatni z prezentowanych autorów, Mieczysław Gogacz, jest w tym zestawieniu jedynym filozofem, który wprost oddziela kontemplację od doświadczenia mistycznego. W jego ujęciu są one pewnym typem poznania – i jest to prawie jedyne podobieństwo tych dwóch działań. Kontemplacja jest bowiem aktem intelektualnego – połączonego z podziwem – poznania człowieka⁴⁸. Zdaniem M. Gogacza problem kontemplacji powinien być rozważany w kontekście zarówno poznania, jak i struktury człowieka (chodzi o kontekst funkcjonowania jego władz intelektu i woli oraz o relacje osobowe). W świetle tego rozróżnienia czyni on ważną uwagę, iż działania przejawiają człowieczeństwo, lecz go nie stanowią. Oznacza to ostatecznie, że działania człowieka nie są samym człowiekiem. W swej istocie kontemplacja jest odniesieniem intelektu człowieka do innego przedmiotu poznania, a są nim relacje osobowe⁴⁹. Władze

ludzkie: intelekt i wola, są świadkami trwających powiązań przez relacje osobowe miłości, wiary i nadziei. Właśnie samo to świadczenie rozumnych władz człowieka o trwaniu współobecności osób, o tym, że są powiązane relacjami osobowymi, Gogacz nazywa kontemplacją. Okazuje się wówczas, że „autorem kontemplacji” są relacje osobowe, które podporządkowują sobie intelekt i wolę. Kontemplacji nie da się ograniczyć tylko do poznania, gdyż jest ona związana z wzajemnym uobecnianiem się sobie osób⁵⁰. Powiązania przez relacje osobowe stanowią bodziec do powstania kontemplacji, w której intelekt „zauważa relacje osobowe”, a wola „akceptuje” te powiązania. Dla Gogacza oznacza to, że do zaistnienia relacji osobowych wystarczy poziom mowy serca (jako poznania niewyraźnego), polegający na samym odebraniu pryncypiów bytu⁵¹. Owo „świadczenie o trwających powiązaniach przez relacje osobowe” może zarówno dotyczyć ludzi, jak i człowieka i Boga, gdyż Bóg także jest osobą, z którą możemy nawiązać relacje wiary, miłości i nadziei. Dlatego też kon-

⁴⁸ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki...*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁹ Tamże, s. 81. Należy wyjaśnić sam zwrot „relacje osobowe”, gdyż należy on do autorskich ujęć filozoficznych Gogacza i może nie być wystarczająco zrozumiały. M. Gogacz, podejmując problematykę przejawów istnienia (transcendentaliów) w człowieku, zwraca uwagę, iż trzy z nich stanowią podstawę do nawiązywania relacji (więzi) z innymi osobami. Są to: wiara – jako oddziaływanie osób na siebie prawdą, wzajemne otwarcie się na siebie i uwierzenie sobie; nadzieja – jako życzliwość i umiejętność przyjęcia drugiej osoby, budująca się na przejawie dobra; miłość – jako spotkanie osób ze względu na ich realność ma postać życzliwej, bezinteresownej obecności. Gogacz przyjmuje swoistą „pierwotność” relacji osobowych, które powinny być przez człowieka świadomie wspierane właściwymi decyzjami i działaniem. Ich pierwszeństwo wynika właśnie z podstaw, na jakich się budują: istnienie człowieka (transcendentalia) i rozumność. Są to te przestrzenie w strukturze człowieka, które stanowią o tym, że jest on osobą. Szerzej na temat relacji osobowych w: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985 oraz M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.

⁵⁰ Tamże, s. 85.

⁵¹ Tamże, s. 82.

templacja może być „świadkiem” trwania w nas obecności Boga. Gogacz zauważa także, iż kontemplacja jest stałym świadectwem tej obecności, co już ją odróżnia od doświadczenia mistycznego jako wydarzenia krótkotrwałego⁵². To rozróżnienie z kolei pociąga za sobą podział na kontemplację filozoficzną oraz mistyczną. Pierwsza z wymienionych zachodzi, gdy poznanie człowieka dotyczy przedmiotu naturalnego w sposób przyrodzony. Z kolei druga – jeśli poznanie odnosi się do przedmiotu nadnaturalnego, lecz ujętego w sposób naturalny (przyrodzony). W kontemplacji mistycznej Bóg powoduje w człowieku zrozumienie prawd objawionych, lecz na miarę człowieka. Zatem rozróżnienie doświadczenia mistycznego i kontemplacji mistycznej w ujęciu Gogacza po-

legałoby na tym, że doświadczenie mistyczne byłoby sytuacją, w której człowiek doświadcza Boga od strony Jego istnienia, a z kolei kontemplacja – gdy „poznanie jest powodowanym przez Boga zrozumieniem prawd o Bogu”⁵³. Uwydatniając jeszcze Gogacza rozumienie doświadczenia mistycznego, należy stwierdzić, że jest ono doznaniem przez intelekt możliwościowy człowieka obecności Boga. To właśnie Bóg daje się w ten sposób doznać ludzkiemu intelektowi (z przyczyn Jemu samemu znanych), dla człowieka zaś jest to wydarzenie krótkotrwałe, niespodziewane, gdyż otrzymane bez żadnej pracy czy zasługi z jego strony oraz nie dające się opowiedzieć. Skutkiem doświadczenia mistycznego jest tylko pewność człowieka co do obecności w nim Boga.

Podsumowanie i wnioski

Warto w ramach podsumowania zwrócić uwagę na kilka kwestii. Przede wszystkim w perspektywie filozoficznej poznanie istnienia Boga oznacza poznanie istoty Boga. Sam Tomasz bowiem pisze o niezłożoności Boga, którego istotą jest istnienie. Intelekt ludzki zaś jest wrażliwy na pryncypia istoty bytu. Oczywiście rozróżnienie na poznanie istoty Boga oraz istnienia Boga ma swoje odmienne konsekwencje na terenie

teologii. Poznanie istoty Boga oznacza bowiem poznanie Trójcy Osób Bożych i oznacza zarazem *lumen gloriae*, czyli stan, w którym znajduje się człowiek zbawiony po śmierci. W ten sposób uznalibyśmy, że św. Paweł od momentu porwania żył na świecie w stanie nieustającego światła chwały⁵⁴. Temu jednak przeczą sformułowania samego Akwinaty. Nie zgadza się on bowiem

⁵² Tamże, s. 86.

⁵³ Tamże, s. 36.

⁵⁴ Należy zaznaczyć, że Akwinata podejmując problematykę *raptus*, odwołuje się do wydarzeń, które stały się udziałem św. Pawła, a które znamy ze stron Pisma Świętego. Tomasz zaś komentuje i omawia to wydarzenie w swoim *Wykładzie Drugiego Listu do Koryntian*. Zob. *Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrae aedes A.D. MMI, *Super ad II Corinthios*, cap. 12, l. 2.

z takim rozwiązaniem i mówi o przejściowym stanie porwania.

Do przyjęcia, że owo „widzenie istoty Boga” należy u Tomasza rozważać właśnie w kontekście filozoficznym, skłaniają jeszcze dopowiedzenia samego Akwinaty na temat sytuacji intelektu ludzkiego po *raptus*. Stwierdza on bowiem, że św. Pawłowi po poznaniu istoty Boga pozostały stałe postacie intelektualne, sytuujące się w jego intelekcie. Powodowało to z jednej strony świadomość tego, co się wydarzyło, a z drugiej – niemożność opisanie i wyrażenia tego słowami. Trudno nie zauważyć, że zgadza się to z teorią poznania niewyraźnego i słowa serca w ujęciu M. Gogacza, który w ten sposób doprecyzował zasady funkcjonowania intelektu możliwościowego człowieka. Według ujęcia Gogacza intelekt ów zachowuje się biernie, jest wrażliwy na pryncypia istoty poznawanego bytu, a ich odbiór rodzi w intelekcie słowo serca jako pewien bodziec, by zwrócić się do poznanego bytu. Ten etap poznania jest poznaniem niewyraźnym, zatem jeszcze przed-pojęciowym, w którym nie budujemy wiedzy i nie wyrażamy jej w pojęciach⁵⁵. Jest tylko w człowieku pewność, że dotarły do intelektu pryncypia realnie istniejącego bytu. A zatem zarówno *raptus*, jak i doświadczenie mistyczne są doświadczeniem przez intelekt możliwościowy pryncypiów (czy raczej pryncypium) Boga.

Istotną wątpliwością w przyjęciu, że *raptus* może być Gogaczowym doświadczeniem mistycznym, jest różnica w sformułowaniach obu filozofów: u Tomasza – *raptus* to doznanie istoty Boga; u Gogacza – *raptus* to doznanie istnienia Boga. Gogacz ujmuje to w ten sposób, gdyż zauważa, że doznanie istoty (*quidditas*) skutkuje powstawaniem pojęć, w przeciwieństwie do poznania samego istnienia. Ono jest poznawczo dla człowieka nieuchwytnie i dlatego nie da się opowiedzieć doświadczenia mistycznego. Należy jednak pamiętać, że to Tomasz sformułował koncepcję istnienia jako aktu zapoczątkowującego byt, trudno więc uznać, że w przypadku omawiania *raptus* po prostu zapomniał o kluczowym zagadnieniu swojej metafizyki. Wydaje się raczej, że celowo i z rozmysłem określiła on to zjawisko jako doznanie istoty Boga. Przyczyną takiego ujęcia u Tomasza mógłby być jego pogląd, iż intelekt możliwościowy jest wrażliwy właśnie na pryncypia istoty poznawanego bytu i to właśnie ją ujmuje, gdy Bóg daje się doznać ludzkiemu intelektowi bezpośrednio. Zarazem istotę drugiego bytu ujmujemy zawsze jakoś w powiązaniu z jej istnieniem, czyli jako subsystemację (istotę przenikniętą istnieniem), zatem pośrednio ujmujemy także istnienie bytu (choćaby przez manifestujące się jego przejawy). Z perspektywy bytowej struktury Boga rozróżnienie między doznaniem istnienia i istoty Boga jest ostatecznie troską o zachowanie

⁵⁵ Ciekawe rozwinięcie problematyki poznawania przez intelekt możliwościowy człowieka znajduje się w artykułach Michała Zembrzuskiego. Zob.: M. Zembrzusi, *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65-83 oraz M. Zembrzusi, *Poznanie niewyraźne Boga („cognitio confusa”) – Tomasz z Akwinu i Kartezjusz*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 137-153.

pewnej konsekwencji i wierności wcześniej określonym w metafizyce zagadnieniom. W takim kontekście można więc odczytać upór Gogacza, by o doświadczeniu mistycznym mówić, że jest „bezpośrednim doznaniem istnienia Boga przez ludzki intelekt”. W świetle takich rozwiązań różnica między ujęciem Tomaszowym a Gogaczowym nie była by ostatecznie tak ostra⁵⁶.

Pozostali kontynuatorzy tomistycznych ujęć teorii życia religijnego, których poglądy zostały umieszczone w artykule, pozostają raczej w tradycyjnym nurcie, opisując kontemplację oraz jej odmiany. Zarówno Żychliński, jak i Garrigou-Lagrange nie podejmują tematu *raptus* ani samego doświadczenia mistycznego. Jeśli już doszukiwać się w ich tekstach śladów problematyki doświadczenia mistycznego, to u Żychlińskiego moglibyśmy wskazać na ten moment w kontemplacji mistycznej, kiedy intelekt ludzki samorzutnie i bez wnioskowania poznaje Boga, a poznanie to nie

jest możliwe do osiągnięcia przez jakiekolwiek ćwiczenia. Z kolei śladów doświadczenia mistycznego w ujęciach Garrigou-Lagrange moglibyśmy się doszukiwać tam, gdzie stwierdza on, iż kontemplacji wlanej czasem towarzyszy poczucie obecności Boga. Określa on je jako poznanie bez rozumowania, „jakby doświadczalne”. Do pełnego potraktowania tego doznania jako doświadczenia mistycznego brak jednak temu zjawisku bezpośredniości, gdyż Garrigou-Lagrange ostatecznie zauważa, że jest to poznanie Boga obecnego w człowieku w swoich skutkach.

Biorąc pod uwagę podjęte w tym artykule stanowiska autorów tomistycznych, należy stwierdzić, iż żaden z nich nie potraktował Tomaszowego ujęcia poznania *per raptum* jako punktu wyjścia sformułowania koncepcji doświadczenia mistycznego. Zagadnienie to zatem wciąż domaga się dokładniejszej analizy.

⁵⁶ Trzeba jednak przyznać, że sam Gogacz raczej nie uznaje, iż św. Tomasz z Akwinu podejmował temat doświadczenia mistycznego, a jeśli już, to określił je błędnie, traktując jak kontemplację. „Św. Tomasz z Akwinu wiązał doświadczenie mistyczne z poznaniem istoty Boga. Ponieważ takie poznanie nie jest nam dostępne w tym życiu, uważał, że doświadczenie mistyczne jest pozornym doświadczeniem. Wiazał je jednak mocno z intelektem i nie zawsze odróżniał od kontemplacji”. Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Wydawnictwo „Michalineum”, Kraków-Warszawa/Struga 1987, s. 152.

Contemplation and cognition *per raptum*. Thomas's sources of understanding the essence of the mystical experience

Key words: contemplation, cognition *per raptum*, mystical experience, Thomas Aquinas, thomism

The aim of the article is to present the problem of contemplation and knowledge *per raptum* in St. Thomas Aquinas's account. Both of these methods of cognizing seem to be an inspiration for the twentieth-century and contemporary Thomists to build the concept of mystical experience. Mystical experience is defined differently in various thomistic interpretations. However, we are primarily interested in the recognition of M. Gogacz, who understood the mystical

experience as a sudden, unexpected and unearned experience of God by the human potential intellect.

Although Thomas himself was not concerned with the mystical experience as such, but the analysis of selected texts allows us to accept the thesis that mystical experience, which was shared by the great mystics (St. Teresa of Avila, St. John of the Cross) contains some elements of Thomistic contemplation, and above all, the cognition *per raptum*.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania Politologii i Stosunków Międzynarodowych. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007).

Karolina Ćwik – mgr, magister teologii, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozoficznego rozumienia *Verbum Incarnatum* w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Laureatka Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. *Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, która powstała pod kierunkiem ks. dra hab. T. Stępnia. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół metafizyki Akwinaty, relacji wiary i rozumu oraz etyki. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

Jacek Grzybowski – ks. dr hab., prof. UKSW. Adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Autor książek i artykułów naukowych z dziedziny filozofii polityki, filozofii kultury i historii filozofii. W swoich pracach podejmuje problematykę filozoficznych inspiracji i źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych. Ostatnio opublikował: *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki* (Kęty 2012); *Myśl filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historycznokulturowych racji filozofii polityki* (redakcja, Warszawa 2013); *Cosmological and philosophical world of Dante Alighieri. The Divine Comedy as a medieval vision of the universe* (Frankfurt am Main 2015);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d'Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelpińskich”.

Tomasz Pawlikowski – dr hab., prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi, absolwent ATK, doktor UW. Autor czterech książek o tematyce filozoficznej. Ostatnią była monografia *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo (Lublin 2013). Ponadto autor jednej książki historycznej, kilkudziesięciu artykułów naukowych, 127 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola – mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładnie filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociąg – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (2012), gdzie wygłosił referat „The Wave-Corpuscle Duality of Matter and the Nature of the Universe”. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół

aktualizacji tomizmu w oparciu o współczesny obraz świata opracowany przez nauki przyrodnicze. Jest członkiem Sodalicii Świętej Jadwigi Królowej.

Michał Zembrzusi – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możliwościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: *Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*.