

Iwona Münter

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Filozoficzne elementy poznania kontemplacyjnego

Współcześnie obserwuje się swoistego rodzaju modę na duchowość, a wraz z nią wielką różnorodność poglądów i pomysłów przyczyniających się zazwyczaj już tylko do pogłębiania zamętu w tak zasadniczych kwestiach, jak istnienie obiektywnej prawdy, dobra czy piękna. Spośród wielu zagrożeń, jakie czyhają dziś na amatorów mocnych wrażeń oraz szybkiego życia, można wymienić daleko posuniętą ignorancję lub wprost – manipulacje dokonujące się w obszarze tych wartości.

Tak niekorzystna sytuacja wymaga zajęcia zdecydowanego stanowiska w życiu prywatnym i społecznym, rehabilitującego „kontemplacyjny model istnienia” wzywający do niepopularnego dziś zatrzymania się, pogłębionej refleksji czy w końcu samej modlitwy.

Aby więc zrozumieć, czym są wartości same w sobie, warto przeanalizować ich znaczenie najpierw w świetle – jak się zdaje – raczej potocznie rozumianego pojęcia kontemplacji i związanego z nią poznania, a następnie poddać krytyce i konfrontacji ewentualne kwestie sporne, jakie wynikną z przeprowadzonej analizy tekstów poszczególnych autorów.

Celem tego artykułu będzie znalezienie odpowiedzi na pytania, m.in. czym jest i na czym polega poznanie kontemplacyjne. Jakże posiada cechy oraz elementy składowe? Ponadto wykazanie, że realizm teoriopoznawczy może stanowić *remedium* na dominujące aktualnie trendy popkultury, a wraz z nią – swoistej nowomowy.

Na początku zostanie zasygnalizowana kwestia istnienia, będąca fundamentem wszelkich analiz dotyczących prawdziwości poznania, a dalej intuicja i jej rodzaje według Mieczysława Alberta Krąpca. Definicja poznania kontemplacyjnego Pawła Furdzika, oprócz dookreślenia jego istoty, ukaże również m.in. współwystępowanie prawdy i dobra jako wartości transcendentálnych. Ujęcie Cipriana Vagagginiego usytuuje kontemplację w ogólnie dostępnym „misterium

dwubiegunowego istnienia” (antynomia – tajemnica) na różnych jego poziomach (filozofia istnienia, wszechświata, antropologiczna, wiara chrześcijańska), traktując ją jako analogię do psychologicznego procesu poznawczego (dwubiegunowość – antynomiczność). Z kolei koncepcja Stefana Świeżawskiego uwzględni przede wszystkim sam opis kontemplacji, następnie aspekt poznawczy zależny od przyjętego modelu antropologicznego, ponadto określi jej przedmiot, zarysuje problem subiektywizacji rzeczywistości czy w końcu – współistnienia z metafizyką i teologią naturalną.

## 1. Istnienie warunkiem prawdziwości poznania, intuicja i jej formy (Krąpiec)

W punkcie wyjścia trzeba zasygnalizować przede wszystkim sam fakt „istnienia”, o którym Krąpiec pisze:

Poznanie istnienia rzeczy przez człowieka otwiera przed nim jego rzeczywistą obecność w świecie realnym; obecność świadomą, ujawniającą się w odróżnieniu: podmiot – przedmiot, i ostatecznie prowadzącą do samoświadomości, do ujawnienia własnej podmiotowości, na kanwie przedmiotowo-bytowego poznania świata realnego. Jeśli bowiem przedmiotem naszego spontanicznego poznania jest realnie istniejący byt (świat istniejących konkretów), to uświadomienie sobie przez człowieka swej własnej podmiotowości może się dokonać jedynie poprzez refleksyjne uprzedmiotowienie aktów spontanicznego poznania dotyczącego istniejącego świata realnego<sup>1</sup>.

Z faktem istnienia wiąże się zatem zasadnicza kwestia prawdziwości poznania, dystansującego się od kartezjańskiego czy postkartezjańskiego subiektywizmu na rzecz prawdy w aspekcie bytowo-ontycznym, moralnym – jako przestrzeganiem zasad – oraz poznawczym, czyli zgodnością poznania z poznawaną rzeczywistością. Innymi słowy – „prawda” to zawsze relacja myśli (poznania) i bytu (rzeczywistości), czego wyrazem są np. kultura i jej wytwory, a ostatecznie odniesienie do intelektu samego Absolutu. Relacja ta okazuje się nierozzerwalna, zaś właściwe człowiekowi poznanie przedstawia się tylko w sędzie sprawdzającym w naturalny sposób stosunek do rzeczywistości, a więc do bytu istniejącego realnie, bytu konkretnego. Uwzględnienie istnienia bytu jest *conditio sine qua non* umożliwiającym stosowanie zabiegów abstrakcji, w których z jednej strony pomija się

---

<sup>1</sup> M. A. Krąpiec, *Elementy filozofii poznania*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, t. 3: *Rozumieć filozofię i naukę*, red. P. Gonddek, Lublin 2000, s. 90.

właśnie „istnienie”, a z drugiej koncentruje na „treści rzeczy”, np. literackiej, filmowej, matematycznej<sup>2</sup>.

Kolejną ważną sprawą jest intuicja – element idei, opisu poznania, a jednocześnie specyficzna forma poznawcza różniąca się od jego wytworów, tj. pojęć czy sądów. Intuicją zajmowali się m.in. Platon („ogład intelektualny” poznania intuicyjno-noetycznego), Kartezjusz (idea jako przedmiot tegoż), Husserl („ogład ejdetyczny” istniejącej w świadomości „rzeczy samej w sobie”), Maritain (szczególny sposób pojmowania „bytu jako bytu”).

Można powiedzieć, że intuicja to niedyskursywny (niezwiązany z rozumowaniem formalnym) sposób poznania, będący prostym skierowaniem uwagi na określony przedmiot dostępny przeważnie w „ogładzie zmysłowym”, czyli „spostrzeżeniu”. Jest to więc rodzaj „intuicji empirycznej” rozumiejącej jawiący się zmysłowo przedmiot, który przynależy do ludzkiego porządku poznawczego w „akcie kontemplacji”.

Termin „intuicja” bywa również traktowany jako „czysto pojęciowe”, kontemplatywne, niedyskursywne uchwycenie treści w kontekście powstałego „pojęcia-znaku (obrazu) rzeczy”, na drodze m.in. tzw. totalnej abstrakcji. Jednak bez względu na sposób utworzenia tego pojęcia – ukazuje ono „koniecznościowo treściową stronę bytu”, zaś związany z nim „ogład rozumiejący” treści występującej „w pojęciu-znaku” – stanowi „akt intuicji”<sup>3</sup>.

Według Krąpca, obok wspomnianych typów intuicji, „najdoskonalszą”, którą warto w tym miejscu zacytować ze względu na terminologiczno-analityczne podejście, okazuje się

wizja zgodności naszego sądowego poznania z ujętą poznawczo rzeczywistością. Jest ona (intuicja) i bogatsza od wizji czysto pojęciowej, i zarazem załążkowo zreflektowana, a przez to sprawdza układ (podmiotowo-orzecznikowy) pojęć dany nam w wypowiedzi z rozumieniem samej rzeczy w świetle sądowego (kohezyjnego) układu naszych pojęć. Poznawcza intuicja sądowa jest przez to aktem prawdziwościowej kontemplacji poznawczej<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 114–116. W tym kontekście warto przytoczyć słowa św. Tomasza z Akwinu będące silnym uzasadnieniem poznania Boga: „Nasz zaś intelekt w obecnym stanie ma określone odniesienie do form, które są abstrahowane ze zmysłów, ponieważ jest w relacji do wyobrażeń tak jak wzrok do kolorów [...]. Z tego względu w tym stanie nie może Boga poznać przez formę, która jest Jego istotą. W taki sposób poznają Go święci w niebie. Jakiegokolwiek podobieństwo odcisnięte przez Niego w ludzkim intelekcie również by nie wystarczyło do poznania Jego istoty, ponieważ On nieskończenie przewyższa każdą stworzoną formę. [...] Stąd pozostaje możliwość poznania tylko dzięki skutkowi. [...] Każdy skutek jest w tej relacji do Boga, dlatego w tym życiu możemy dojść jedynie do poznania Jego istnienia” (tenże, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, Kraków 2005, s. 84–85).

<sup>3</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Elementy...*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>4</sup> Tamże, s. 102.

## 2. Definicja poznania kontemplacyjnego (Furdzik)

W związku z powyższym uzasadnione wydaje się teraz wyjaśnienie samego terminu. Według definicji encyklopedycznej „poznanie kontemplacyjne” (gr. *theoria*, łac. *contemplatio* – oglądanie, rozważanie) to akty poznawcze o podłożu emocjonalnym nakierowane na ujmowanie rzeczywistości bez odniesienia do celów praktycznych<sup>5</sup>.

Jeśli chodzi o charakterystykę kontemplacji – według niektórych autorów – stanowi ona najdoskonalszy akt człowieka z racji poznawania i miłowania tego, co już występuje w akcie poznania pojęciowego czy sądowego, w przeciwieństwie do rozumowania dążącego do poznania tego, czego jeszcze nie ma, a do którego dopiero trzeba dojść. Jednym słowem to najwyższy z możliwych (tu: „najdoskonalszy”) stan intelektu, będący prostym i wolnym od przeszkód oglądem przedmiotowym, jak również celem i końcem procesu poznawania. Kontemplacja wypływa z intelektu, jednak stymulując wolę do miłowania przedmiotu kontemplowanego – pobudza człowieka do miłości. Sam intelekt z natury dąży do prawdy, z kolei prawda i dobro występują w konkretnie istniejących bytach w charakterze właściwości transcendentnych, byt zaś jawi się jako pierwszy obiekt poznania i miłości. Wspomniane prawda i dobro – „zamienne z bytem” – współuczestniczą w jego kontemplacji.

Fundamentem relacji byt – człowiek jest kontemplacja „pierwotna, niezreflektowana”, w której powstaje załączek upodobania wynikający z kontaktu poznawczego. Pomimo początkowych ograniczeń sytuacja ta jest konieczna z uwagi na dalszy jego rozwój<sup>6</sup>.

Trzeba tutaj wspomnieć o „filozoficznej mistyce” określającej ponadracjonalny i ponaddialektyczny kierunek myślenia, uwzględniający „doświadczenie jedności «ja» i zasady świata” jako wspólnej podstawy wszelkich innych doświadczeń występujących nie tylko na gruncie filozofii zachodniej, ale również chińskiej czy

<sup>5</sup> Por. P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, kol. 829.

<sup>6</sup> Por. tamże. Bardziej szczegółowy opis poznania kontemplacyjnego można znaleźć na dalszych stronach definiowania tego terminu. Inni, jak Josef Sudbrack, nawiązywali do terminu „medytacja” m.in. w ujęciu chrześcijańskim, współczesnym. Istotne były: „wchodzenie w środek” oraz zasypywanie przepaści przedmiotowo-podmiotowej celem zjednoczenia. Wynikała z tego psychologizacja elementów religijnych, gdyż nacisk położony był przede wszystkim na świadomość. Również widoczne było „nieprzemyślane przenoszenie dalekowschodnich struktur myślenia i metod” na Zachód z powodu kryzysu „kultury medytacji w dobie «głodu doświadczenia»”. Autor ten postuluje, aby powrócić do analizy świadectw chrześcijańskiej mistyki i zawartych w niej *implicite* metod, a następnie ubogacać w dyskursie z odmiennymi tradycjami. Por. tenże, *Medytacja*, [w:] *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, S. Urbański, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, kol. 183.

indyjskiej. Karl Albert zalicza ją do kategorii dyscypliny niezależnej oraz ocenia jako pewną „linię rozwojową historii filozofii”, a nawet więcej – jako „pierwotny i przewodni motyw filozofowania” z racji licznych powiązań mistyki i filozofii, zachodzących na przestrzeni dziejów ducha ludzkiego<sup>7</sup>.

### 3. „Antynomia – misterium” analogią do poznania psychologicznego (Vagaggini)

Ten włoski teolog wpisuje kontemplację w „uniwersalne misterium dwubiegunowego istnienia” występującego na przestrzeni dziejów, gdzie poszczególne jego formy wskazują na podstawową rzeczywistość w różnych aspektach, czyli poziomach bytu postrzeganego przez człowieka, a więc na poziomie: filozoficznym (istnienia), np. immanencja – transcendencja, filozofii wszechświata, np. kosmocentryzm, antropocentryzm – teocentryzm; antropologii filozoficznej, np. zmysły – intelekt, miłość – poznanie, intuicja – poznanie konceptualne, wiedza – mądrość czy w końcu wiary chrześcijańskiej, np. działanie – kontemplacja.

Zdaniem Vagagginiego powyższe antynomie (choć nie tylko te) dają się sprowadzić do tej podstawowej, pociągającej za sobą wszystkie inne – do współwystępowania skończoności z nieskończonością. Z jednej strony argumentem jest tu zależność: skoro istnieje skończoność, to zawsze w kontekście swego przeciwieństwa, które ją zakłada i warunkuje (jako racja bytu i sensu); jednak z drugiej strony skończoność, całkowicie różna od nieskończoności, zdaje się ją ograniczać, czyniąc w ten sposób niemożliwą. Zatem żaden intelekt stworzony nie jest w stanie odkryć tej tajemnicy ze względu na oczywistą niemożność. Odpowiedzi udziela sama „niezmierzona doskonałość nieskończoności”, w której jedynie występuje możliwość i fakt istnienia, trwania skończoności bez ograniczania pierwszej i niebędącej zarazem przez nią pochłoniętą<sup>8</sup>. Można również powiedzieć, że

nie istnieje byt o tak prostej budowie, by w jego strukturze wykluczyć istnienie jakiegokolwiek dwoistości i wielości; w samym Bogu jedność natury zawiera Trójcę Osób. Ale żaden stworzony umysł nie może w sposób pozytywny pojąć wielości lub dwoistości bez sprowadzania jej do jedności, bądź do jednolitej, nadrzędnej zasady istnienia, a co za tym idzie, zrozumienia<sup>9</sup>.

Owa struktura „antynomia – misterium” jest nieodzowna na każdym poziomie bytu z racji swych związków przyczynowych m.in. w nauce, w której formułuje się

<sup>7</sup> Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 5.

<sup>8</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 99–100.

<sup>9</sup> Tamże, s. 100.

problem i poszukuje rozwiązania badanego misterium. Tak więc historia formacji fizycznych i chemicznych zwraca się do chemii i fizyki teoretycznej, historia ludzka do nauk społecznych, wszystkie nauki empiryczne do filozofii, różne działy filozofii do metafizyki teoretycznej, nauki teologiczne z kolei – ku ogólnej teologii systematycznej. Jednak najwyższe z nauk (tj. metafizyka w ujęciu racjonalnym oraz teologia systematyczna w ujęciu wiary) nie prowadzą do pozytywnego rozwiązania podstaw owego misterium. Ich zadanie polega na wskazywaniu kresów jego postrzegania, czyli nieprzekraczalnych faktów i sformułowań. Stąd też rzeczywistość nauk humanistycznych jawi się jako góra o nieskończonej wysokości, której szczyt zawsze i ze wszystkich stron otoczony jest nimbem boskości (nieskończoność, jedność itd.) niemożliwym do uchwycenia przez istotę stworzoną. W takim przypadku nauka jedynie uświadamia sobie skutek działania chmury boskości – łączy go z niedającym się zbadać źródłem, a sama chmura, ukazując się jako antyteczna i wszechstworczą, pozostaje nadal tym, czym jest. W konsekwencji im bardziej człowiek zagłębia się w naukę, tym bardziej może wchodzić w kontemplację i związane z nią pogodę ducha, adorację czy uwielbienie.

Wobec powyższego autentyzm wiedzy w ogóle musi w ostateczności odnosić się do misterium. I nie na zasadzie ucieczki od możliwości poznawania, która jest szczególną pokusą na polu religijnym (a tutaj racjonalność konstytuuje wiarę wpływającą w swej istocie na osiąganie szczytu rozwoju właśnie w wymiarze racjonalnym), ale ze względu na fakt ogólnej struktury bytu i ludzkiego poznania w analizie najwyższego rzędu, w której dochodzi do weryfikacji opinii na każdym poziomie bytu i działania, by odrzucić jako fałszywe rozwiązanie zaprzeczające misterium jako takiemu.

Patrząc na to zjawisko od strony psychologicznej, można powiedzieć, iż ludzkie poznanie ma elementy identyczne, jak misterium: jest dwubiegunowe i antynomiczne. Człowiek poznaje tylko stopniowo i nie potrafi jednocześnie skupić uwagi na dwóch różnych pojęciach. Może to uczynić, wychodząc np. z punktu A do B, a następnie z B do A czy też skoncentrować się na poszczególnych punktach. Innymi słowy – jest to źródło nieodzownego pluralizmu synchronicznego i diachronicznego głównie w teologii i filozofii, a także we wszystkich naukach humanistycznych<sup>10</sup>.

W opinii niektórych relacja teologia – psychologia ma już za sobą okres „burzy i naporu” za sprawą „zwrotu antropologicznego teologii”, w którym rzeczywistość ludzka ujmowana jest teologicznie oraz „zwrotu teologicznego antropologii” traktującego o człowieku zorientowanym na Transcendencję. Te dwa podejścia

---

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 100–101. Psychologia bada tu percepcję, pamięć, uczenie się, tworzenie pojęć, logiczne myślenie. Por. N. Sillamy, *Poznanie*, [w:] *Słownik psychologii*, tłum. K. Jarosz, red. G. Szymańska, Katowice 1994, kol. 218.

wyznaczyły tym samym „punkt spotkania”, gdzie teologia proponuje naukom szczegółowym (m.in. psychologii, socjologii) wizję antropologii uwzględniającej Tajemnicę, zaś nauki szczegółowe, zajmujące się (nie)świadomymi procesami życiowymi, jako formą uzewnętrznienia tego otwarcia – oferują teologii osadzenie w konkretnej rzeczywistości. Sama psychologia, wykorzystując poszczególne narzędzia, a więc metodę *insight*, proces indukcyjny czy dialog interdyscyplinarny bada fenomeny psychiczne, ich głęboki sens wydobywany i odkrywany na drodze „subiektywnej refleksji” – a następnie integruje je ze sobą, co przejawia się w pytaniu „o sens własnego życia”, w którym z kolei dochodzi do głosu – już jakby sama teologia<sup>11</sup>.

#### 4. Kontemplacja a poznanie, antropologia, metafizyka i teodycea (Swieżawski)

Według tego autora „kontemplacja” wywodzi się z greckiego terminu *theoria*, którym posługiwali się neoplatonicy, lecz najpełniej Arystoteles w swej *Etyce nikomachejskiej*<sup>12</sup>. Dostrzega on jednak pewne zniekształcenia. W polskim ujęciu widzi systematyczny układ twierdzeń oraz wniosków z nich wypływających<sup>13</sup>, tymczasem – jak później zauważa – w trakcie długoletnich badań nad wiekiem XV, zetknął się z wybitnym tłumaczem Arystotelesa i humanistą, jakim był Hermolaus Barbaro, który pojęcie *philosophia theoretike* nie przetłumaczył jako *philosophia theoretica* czy *philosophia speculativa*, lecz jako *philosophia contemplativa*. To odkrycie spowodowało inne zdefiniowanie rzeczywistości kontemplacyjnej, co oznaczało powrót do greckiego wyrazu *theorein* – „oglądać”, „spoglądać”. Tak więc „chodzi o spokojny, wnikliwy, wszechstronny, nie pośpieszny ogląd. Spojrzenie nie dążące od razu do jakichś rezultatów... Dlatego wydaje mi się, że terminy «spekulatywny» czy «teoretyczny» w tym wypadku powinny być zastąpione przez określenie «kontemplatywny» czy «kontemplacyjny»<sup>14</sup> – pisze Swieżawski.

W tym też momencie wskazuje na inne aspekty tego problemu. Oprócz znaczącego wpływu Hermolausa Barbaro, pod znakiem zapytania stawia istotę

<sup>11</sup> Por. T. Cantelmi, P. Laselva, S. Paluzzi, *Dialog psychologii z teologią*, tłum. B. Piotrowska, Poznań 2006, s. 34.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, t. 5, Warszawa 1996, s. 290–292.

<sup>13</sup> Por. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysik, *Sukces nieważny, czyli z Profesorem Stefanem Swieżawskim rozmowy o kontemplacji*, Tarnów 2001, s. 10.

<sup>14</sup> Tamże, s. 11.



klasycznego podziału na trzy działania intelektu (*tres operationes*), czyli „tworzenie pojęć (*simplex apprehensio*), tworzenie sądu (*compositio et divisio*), [...] rozumowanie, czyli przechodzenie od sądu do sądu (*processio de uno ad alium*), gdzie wśród tych sądów są z jednej strony sądy orzekające «A jest B», a z drugiej sądy egzystencjalne «A jest»<sup>15</sup>. W tym kontekście Swieżawski dokonuje kolejnego odkrycia, mianowicie czym jest *simplex apprehensio*. Sam ów termin okazuje się nader ubogi z racji swej nieadekwatności względem treści poznawczych, chodzi tu bowiem o ujmowanie najprostszycy treści niezależnie od ich występowania w rozumowaniach czy sądach, a nawet więcej – chodzi tylko o te właśnie treści. Taki zabieg „prostego ujęcia” prowadzi już do oglądu (jest to „wnikanie w treść tych najprostszycy elementów”).

Cytowany autor nie dostrzega analogii między logicznym układem twierdzeń oraz wynikaniem a kontemplacją, wręcz przeciwnie. Jednak z drugiej strony nie neguje on swoistego rodzaju „wysiłku” indukcyjnego lub dedukcyjnego w zestawieniu z „wysiłkiem” kontemplacyjnym, który w odróżnieniu od pozostałych musi być obecny na wszystkich poziomach funkcjonowania człowieka. Jego zdaniem kontemplacja jest sercem „prostego ujęcia” będącego możliwie najdoskonalszym uchwyceniem określonej treści intelektualnej, realistycznie rzecz biorąc, wyrażonej tylko w pojęciu. Przy tej okazji przywołuje tu myśl Bergsona sugerującą oczyszczenie poznania z pojęć, by w ten sposób przejść wyłącznie do intuicji, co – według Swieżawskiego – daje się urzeczywistnić albo w sferze zmysłowej albo w trakcie wielkich doświadczeń mistycznych, natomiast na poziomie zwyczajnego funkcjonowania intelektu jest to niemożliwe.

Sensowne wydaje się wpisanie analizy wspomnianych *tres operationes* (trzech działań intelektu) w rozważania o procesie ludzkiego poznania, bowiem wspólnie – jak zauważa nasz autor – w filozofii panuje przyzwyczajenie do mówienia o zasadności ludzkiego poznania w ogóle (tzn. ujmowania „w ogóle” danej rzeczywistości), co z kolei przekłada się na jednostronne, by nie rzec – patologiczne podejście do tego problemu:

Okazuje się więc, że bardziej istotna od kryteriologii, teorii poznania czy krytyki jest, wspomniana wcześniej, gnozeologia, traktowana jako „koncepcja przebiegu poznania” pozostająca w ścisłej łączności z antropologią, ta ostatnia bowiem warunkuje właściwe zrozumienie, czym jest teoria kontemplacji. Przykładem tego może być kontemplacja w antropologii dualistycznej oscylującej wokół angelizmu (człowiek ujmowany jest jako dusza egzystująca w jakimś cielesnym naczyniu) oraz dla kontrastu – antropologia św. Tomasza osadzona w arystotelizmie, traktującym człowieka „jako psychosomatyczny monolit”. Swieżawski opiera się tu

<sup>15</sup> Tamże, s. 11–12.



na stwierdzeniach Jacka Woronieckiego, który przypominał, że w każdym stanie, w jakim znajduje się człowiek, uczestniczą wszystkie jego władze. Dotyczy to również szczytowych stanów mistycznych, podczas których aktywna jest cała sfera biologiczna i zmysłowa. Kontemplacja nie stanowi zatem wyizolowanego, czysto intelektualnego elementu, a nawet więcej – zmysły wewnętrzne odgrywają na tyle doniosłą rolę, że bez należytego zrozumienia tejże – niemożliwe staje się zrozumienie także roli samej kontemplacji<sup>16</sup>.

Przedmiot kontemplacji określany jest przez naszego autora jako „cokolwiek” w szerokim tego słowa znaczeniu (może chodzić o przedmiot poznania, miłości itd.), dlatego też Swieżawski dokonuje jej podziału na różne typy (życiową, naukową, artystyczną)<sup>17</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że owocem tak rozumianej kontemplacji jest mądrość, a nie wiedza, ta pierwsza bowiem porządkuje drugą; innymi słowy: „*sapientis est ordinare* – «rzeczą mędrca jest wprowadzać porządek»”<sup>18</sup>; z chaosu wyprowadzać kosmos; z wielu różnorodnych i wartościowych, lecz rozproszonych fragmentów – tworzyć logiczny harmonijny układ<sup>19</sup>. Mądrość przerasta zatem wiedzę, równocześnie ją zakładając, a zarazem nadaje jej pełne znaczenie, odkrywając to, co najważniejsze. W konsekwencji wymaga ciągłego zatrzymywania się, by w ten sposób zbadać na nowo treść materiału i jego etap w stosunku do zamierzonej całości, wymaga także wysiłku ustalenia swoistego rodzaju „kwestionariusza pytań” wspomagającego głęboką interpretację tekstu czy dzieła sztuki. Nie bez znaczenia jest tu termin *cogitatio* wskazujący na myślenie, działanie intelektu charakteryzujące ludzkie poznanie (a więc tworzenie terminów, sądów, świadomej mowy czy oceny w przeciwieństwie do zwierząt posiadających tylko instynkt).

---

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 11–15. Mieczysław Gogacz zauważa dystynkcję między poznaniem występującym w kontemplacji wlanej a doświadczeniem mistycznym: ta pierwsza nie stanowi przedmiotu poznania (brak ciemnej nocy duszy), lecz samo poznanie. Por. tenże, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 59.

<sup>17</sup> Por. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysik, *Sukces...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>18</sup> Tamże, s. 16. Michał Heller dostrzega w systemie Whiteheada historię nauki, przyrodoznawstwo, matematykę i... kontemplację piękna. Por. tenże, *Pasja wiedzy. Między nauką a filozofią*, Kraków 2011, s. 11. Józef Życiński natomiast, próbuje uchwycić przestrzeń *Między metafizyką a mistyką*: „Nie ma merytorycznych powodów, by rozumianą w duchu myśli chrześcijańskiej immanencję Boga w przyrodzie ograniczać jedynie do praw przyrody. Niewątpliwie, immanentny Bóg jest obecny na różne sposoby w ewoluującym świecie. Pewne procesy ujawniają jednak Jego obecność w sposób łatwiej dostępny dla naszego poznania. Do nich właśnie, oprócz porządku praw przyrody, należy dziedzina naszego doświadczenia estetycznego czy moralnego. Odczucia, jakie wyzwała w nas zachód słońca, jesienne dymy [...], przydrożne fiołki [...] są tak intensywne i tak bliskie przeżyciu religijnemu, gdyż doświadczone w nich piękno jest znowu formą obecności immanentnego Boga” (tenże, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 164).

<sup>19</sup> Por. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysik, *Sukces...*, dz. cyt., s. 16–17.

Można jednak powiedzieć za Swieżawskim, że „*vis cogitativa*... To również instynkt, ale o wiele słabszy niż u zwierząt”<sup>20</sup>.

Pojęcie subiektywizmu funkcjonuje u Swieżawskiego jako „narzucanie własnych kategorii”, tak więc w przypadku kontemplacji, polegającej przede wszystkim na wsłuchiwaniu się w rzeczywistość, subiektywizm nie ma racji bytu, sama kontemplacja natomiast wzmaga sprawności czy też cnoty. W tym kontekście obiektywizm zakłada świadomość pokusy narzucania własnego ujęcia, zależności od zastanej rzeczywistości, ciągłej kontroli i korekty. Ponadto owo ujęcie musi być możliwie wszechstronne, tzn. biorące pod uwagę wszystkie elementy mające wpływ na rzeczywistość, jak również intelektualne – motywowane poszukiwaniem prawdy właściwej dla danego obszaru wiedzy. Swieżawski, jako wierny uczeń m.in. Kazimierza Twardowskiego i Kazimierza Ajdukiewicza, subiektywizm utożsamia z podejściem sentymentalno-emocjonalnym, które oczywiście z góry wyklucza wszelkie sensowne badanie. Cnotę umiarkowania i rozumienia różnorodnych poglądów dostrzega on w celowym zapoznawaniu się ze stanowiskami skrajnymi, będącymi w rezultacie jakąś wypadkową pozwalającą na kontemplacyjny ogłód, uwzględniający wszystkie czynniki procesu badawczego. Jako przykład posłużyć może fakt sporządzania przez niego „map” – rysunków rzutuujących całą problematykę, która w ten sposób niejako „sama wychodzi”. I w ujęciu tego autora jest to właśnie „prawdziwy realizm”<sup>21</sup>.

Swieżawski, idąc za Arystotelesem, już w punkcie wyjścia utożsamia metafizykę z teologią (naturalną) ze względu na głębokie powiązania problemów m.in. możliwości, urzeczywistnienia i zasadniczego miejsca metafizyki – istnienia z Bogiem, jako ostatecznym Źródłem. Z kolei św. Tomasz z Akwinu jest dla niego o tyle aktualny, o ile aktualna jest sama metafizyka. Jak twierdzi – nie chodzi o poszczególnych filozofów, lecz przede wszystkim o ponadczasowe osiągnięcia filozofii bytu; na tym też opiera sens filozofii klasycznej – uniwersalnej i nieprzemijającej<sup>22</sup>. Uważa, że „proponuje [ona – przyp. I. M.] koncepcję bytu i koncepcję głębokiej treści rzeczy oraz powiązania rzeczy między sobą. Taka filozofia nie może być uprawiana bez kontemplacji”<sup>23</sup>. W takiej też perspektywie mariaż metafizyki z kontemplacją staje się nierozzerwalny i nieodzowny jako *conditio sine qua non*, natomiast w sytuacji, gdy ta pierwsza stanowi tylko racjonalny system

<sup>20</sup> Tamże, s. 18–22.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 27–29.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 40–42.

<sup>23</sup> Tamże, s. 55. Z kolei Krąpiec tak definiuje metafizykę: „Metafizyka jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co zaczątkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego” (tenże, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 45).

twierdzeń – przekształca się w ontologię lub staje się logiką. Przy tym ukazuje pewien paradoks dotyczący „wielkiej kapitulacji intelektu” wobec jego najbardziej podstawowych czynności, przejawiającej się w niezdolności do eksplikacji tego, co faktycznie istnieje, choćby w strukturach logicznych o najwyższym stopniu racjonalności, właśnie z powodu braku namysłu kontemplacyjnego. Metafizyka jest centralną dyscypliną filozofii maksymalistycznej, a więc klasycznej, wokół której oscylują wszystkie pozostałe, i jako że szczególnie nawiązuje do kontemplacji, tym samym umożliwia poznanie równie maksymalistyczne<sup>24</sup>. Swieżawski jednak dodaje:

Jednocześnie jest dość trudno zdobyć się na to, aby zrozumieć ostateczną wielkość filozofii, trudno zdobyć się na uznanie tej najważniejszej kontemplacji, a równocześnie jakby najbardziej pustej. To właśnie kontemplacja istnienia. Dlatego ona jest najbliższa przeżycia mistycznego. Tam również człowiek staje wobec czegoś, co jest dla niego jakby absolutnie nieokreślone...<sup>25</sup>.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, trzeba uwzględnić te elementy, które mogą wchodzić w skład poznania, a które zostały zawarte w niniejszej pracy. Do nich należą:

- poznanie kontemplacyjne – jego terminologia i opis;
- przedmiot poznania (miłości) – różne typy;
- gnozeologia („koncepcja przebiegu poznania”) ściśle złączona z antropologią ułatwiającą właściwe odczytanie teorii kontemplacji. Zdaniem niektórych okazuje się tutaj bardziej istotna od kryteriologii, teorii poznania czy samej krytyki;
- kontemplacja pierwotna zapoczątkowująca „upodobanie” wynikające z kontaktu poznawczego;
- uchwycenie „istnienia rzeczy” warunkującego samoświadomość człowieka (zróznicowanie na podmiot – przedmiot);
- prawdziwość poznania na różnych płaszczyznach (m.in. byt, moralność);
- sama prawda jawiąca się jako relacja między myślą (poznanie) a bytem (rzeczywistość);

<sup>24</sup> Por. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysik, *Sukces...*, dz. cyt., s. 55–56.

<sup>25</sup> Tamże, s. 62. „Kontemplacja w swej istocie jest aktem rozumu. Można ją określić jako wpatrywanie się umysłowe w prawdy poznane. Może ono się dokonywać na poziomie czysto przyrodzonym, i wówczas będziemy mieli kontemplację naturalną, jak to ma miejsce u myślicieli, naukowców oddanych całkowicie szukaniu i badaniu prawdy. Kontemplacja chrześcijańska, którą mamy na myśli, jest nadprzyrodzona; jest dziełem rozumu oświeconego wiarą oraz nadprzyrodzonej cnoty miłości i darów Ducha Świętego” (R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, red. R. Dudek, Kraków 1985, s. 29).

- wartości transcendentalne występujące w bytach realnych jako pierwsze obiekty poznania i miłości;
- zabiegi abstrakcji dokonujące „redukcji istnienia” na rzecz innych treści;
- intuicja stanowiąca element idei, opisu poznania jako specyficzna jego forma poznawcza;
- paradoks poznania typu antynomia – tajemnica;
- analogia do poznania w sensie psychologicznym: dwubiegunowość i antynomiczność;
- uczestniczenie wszystkich zmysłów (włącznie z najwyższymi stanami mistycznymi), będące zaprzeczeniem doświadczenia tylko „czysto intelektualnego”;
- występowanie korelacji zachodzących między nauką, wiedzą a mądrością (owocem poznania kontemplacyjnego);
- obiektywizm – wszechstronne wsluchiwanie się w rzeczywistość, ciągła kontrola i korekta poznania, dostrzeganie stanowisk skrajnych mające na celu osiągnięcie bardziej wyważonego oglądu, motywowanie poszukiwaniem prawdy;
- nierozzerwalna więź między metafizyką a teologią naturalną (uniwersalizm filozofii klasycznej: m.in. maksymalizm poznawczy, możliwość, akt, istnienie, Bóg);
- kontemplacja istnienia jako najważniejsza, a zarazem najbardziej pusta, odsyłająca do przeżycia mistycznego – równie pustego i nieokreślonego.

Jak widać, powyższe wnioski wskazują na istnienie pewnej struktury uwzględniającej podstawowe „parametry” zjawiska kontemplacji, a wraz z nim poznania kontemplacyjnego, które z kolei pociąga za sobą już bardziej złożone kwestie, dotyczące nie tylko poziomu filozoficznego, a więc naturalnego, lecz także wiary i mistyki, stanowiących odrębną, bo głównie teologiczną sferę dociekań. Niemniej jednak, choć pogłębianie studiów w tej dziedzinie może należeć do niedalekiej przyszłości – współcześnie, w świecie duchowego zamętu oraz dominującej popkultury, rozważania te, z punktu widzenia realizmu teoriopoznawczego, okazują się chyba – jak najbardziej na czasie.

## Abstrakt

### Filozoficzne elementy poznania kontemplacyjnego

Obecnie można zaobserwować szczególnie rodzaj duchowości: jej różnorodność poglądów mających negatywny wpływ na – między innymi – prawdę, dobro i piękno. Ta niebezpieczna sytuacja pociąga za sobą radykalne podejście w ludzkim życiu. W niniejszym artykule przedstawiam kontemplacyjny wzór istnienia zgodnego z rzeczywistością, głęboką refleksją czy

modlitwą. Na początku występuje fundamentalny opis istnienia dla wszelkich realistycznych analiz, następnie – intuicja i jej rodzaje, definicja poznania kontemplacyjnego, współistnienie prawdy i dobra jako wartości transcendentalnych, a także aspekty antropologiczny i psychologiczny. W końcu – powiązania pomiędzy kontemplacją a metafizyką oraz teologią naturalną. Te szczegółowe elementy poznania tworzą strukturę kontemplacji.

Słowa kluczowe: kontemplacja początkowa, struktura antynomia-misterium, antyetyczny, synchroniczny-diachroniczny pluralizm

## Abstract

### **The philosophical components of cognition contemplative**

For the present a man is looking for a specific kind of spirituality: its variety of ideas with often a bad influence on, among other things, the truth, good and beauty. This dangerous situation involves the radical position in human life. In article I present the contemplative pattern of existence according to real, deep reflection or prayer. At first, there is a description of existence as fundamental for all reality analyses. Next, an intuition and its kinds, definition of cognition contemplative, co-existence the truth and good as transcendental values, the anthropological and psychological aspects, too. Finally, the article shows connections between contemplation and metaphysics and also natural theology. These particular components of cognition create the structure of contemplation.

Keywords: original contemplation, structure antinomy-mystery, antithetic-synchronous and diachronic pluralism

## Bibliografia

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, t. 5, Warszawa 1996, s. 77–300.
- Cantelmi T., Laselva P., Paluzzi S., *Dialog psychologii z teologią*, tłum. B. Piotrowska, Poznań 2006.
- Furdzik P., *Kontemplacyjne poznanie*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, kol. 829–833.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Heller M., *Pasja wiedzy. Między nauką a filozofią*, Kraków 2011.

- Iwanicki M., Rakowski T., Wojtysik P., *Sukces nieważny, czyli z Profesorem Stefanem Swieżawskim rozmowy o kontemplacji*, Tarnów 2001.
- Kostecki R., *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1985.
- Krąpiec M. A., *Elementy filozofii poznania*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, t. 3: *Rozumieć filozofię i naukę*, red. P. Gondek, Lublin 2000, s. 67–135.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.
- Sillamy N., *Poznanie*, [w:] *Słownik psychologii*, tłum. K. Jarosz, red. G. Szymańska, Katowice 1994, kol. 218.
- Sudbrack J., *Medytacja*, [w:] *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, S. Urbański, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, kol. 183–184.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Życiński J., *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.