

# Eugeniusz Kulesza

---

## Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora

---

Collectanea Theologica 12/2-3, 236-253

---

1931

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## KONTEMPLACJA MISTYCZNA WEDŁUG RYSZARDA OD ŚW. WIKTORA.

Jeżeli w obecnych czasach studja mistyczne posunęły się znacznie naprzód, a nawet można powiedzieć, iż są w pełnym rozkwicie, to zawdzięczamy to doskonałej metodzie i pierwszorzędnym siłom teologicznym, które się z zapałem poświęciły na usługi tej dziedziny wiedzy.

Metoda, a o nią nam tutaj chodzi jedynie, odrazu była skierowana na właściwe tory. Zwracając się w pierwszym rzędzie do badań czysto spekulatywnych, podkreśliła jednocześnie wielkie znaczenie studjów historyczno-opisowych.

Jakiż jest cel badań spekulatywnych? Mają one na celu dać nam głębsze zrozumienie życia mistycznego i wszystkich jego przejawów przez wnioski dedukcyjne z prawd objawionych, podanych nam przez Kościół święty, a wytłumaczonych przez teologię moralną i dogmatyczną. I tak np. możemy zgóry powiedzieć, że poznanie Boga w modlitwie kontemplacyjnej, mistycznej należeć musi koniecznie do zakresu wiary nadprzyrodzonej. Twierdzenie powyższe jest prostym wnioskiem z dwóch przesłanek, znanych nam z Objawienia, a mianowicie: że źródłem nadnaturalnego poznania Boga może być tylko światło wiary i światło chwały (*lumen gloriae*) i że w tem życiu widzenie chwalebne Boga (*visio beatifica*) nie jest dla nas dostępne.

Studja historyczno-opisowe mają nam dać analizę różnych przejawów życia mistycznego, opierając się na dziełach, napisanych przez mistyków albo przez teologów, którzy obserwowali i opisali nam fakta z dziedziny mistyki.

Na podstawie podobnych studjów można — a posteriori — wyciągnąć pewne wnioski teoretyczne. Czytając np. dzieła mistyków, łatwo spostrzegamy, że ekstaza zdarza się rzadko albo

nawet wcale jej niema w wyższych stopniach modlitwy kontemplacyjnej. Stąd też konkluzja jest taka, że ekstaza nie należy do istoty kontemplacji. Jasną jest rzeczą, że w podobnych analizach największą powagą i wartością będą się cieszyły dzieła, których autorowie byli jednocześnie wielkimi mistykami i głębokimi teologami.

Tego rodzaju studia mają przed sobą obszerne bardzo pole. Dzieła Ruysbroeck'a, Ludwika z Grenady, błogosławionego Suso, św. Katarzyny Seneńskiej, św. Franciszka Salezego i wielu jeszcze innych autorów, nie mówiąc już nic o polskich mistykach, czekają na taką analizę naukową.

W niniejszym studjum mamy zamiar poddać ścisłej analizie dzieła Ryszarda od św. Wiktora. Celem tych badań byłoby poznanie poglądów tego teologa z dwunastego wieku na modlitwę kontemplacyjną, mistyczną.

Obraliśmy Ryszarda z tej racji, że w teologii mistycznej odgrywa on pierwszorzędną rolę. Jego traktaty mistyczne są pierwszym systematycznym wykładem poglądów naukowych na kontemplację nadprzyrodzoną. Dotychczas przynajmniej historia teologii mistycznej nie zna żadnego wcześniejszego traktatu teologicznego z tej dziedziny. Stąd też św. Tomasz z Akwinu uważa naszego autora za autorytet w kwestjach mistycznych i powołuje się nań często w swojej Summie Teologicznej. Dla św. Bonawentury, Eckharta i Taulera dzieła Ryszardowe są źródłem, z którego oni bardzo obficie korzystają. Wreszcie, w utworach św. Teresy od Jezusa, Reformatorki Zakonu Karmelitańskiego, bardzo wyraźnie uwydatnia się wpływ poglądów Ryszarda, co będziemy się starali wykazać w niniejszym artykule.

Ponadto ów wybitny teolog z opactwa św. Wiktora był jednocześnie niepospolitą jednostką pod względem moralnym. Niektóre jego opisy stanów mistycznych są tak subtelne i takim serdecznym tętnią odczuciem, że trudno nam jest przypuścić, aby autor znał je tylko z książek i słyszenia, a nie z własnego, głębokiego przeżycia.

Plan naszego studjum teologicznego będzie bardzo prosty. Pierwsza część zawiera biografię Ryszarda i analizę jego dzieł. W drugiej części, głównej, podzielonej na siedem rozdziałów, wyłożymy doktrynę mistyczną naszego autora.

## CZĘŚĆ PIERWSZA.

## I. Biografia Ryszarda.

Już na wstępie musimy wyznać, że, niestety, bardzo mało znamy szczegółów z życia Ryszarda. Istnieje bowiem tylko jedno źródło, a mianowicie kilka notatek biograficznych, które nam podał kanonik z klasztoru św. Wiktora Jan z Tuluzy w swoim dziełku zatytułowanym „Richardi canonici et prioris S. Victoris parisiensis vita ex libro V Antiquitatum ejusdem Ecclesiae cap. 55“. Ten traktat historyczny znajduje się w Patrologji Migne'a (P. L. 196). Wszystkie inne biografje, jak np. „Notices sur Richard de Saint-Victor“ przez księdza Hugonina<sup>1)</sup> i krótka wzmianka, uczyniona przez wydawców „Histoire de la France“<sup>2)</sup> nic nowego nie dorzuca.

Ryszard z opactwa św. Wiktora był z pochodzenia Szkotem. Data jego urodzenia, jego rodzice i pierwsze lata jego życia są nam nieznane. Jeszcze jako młodzian, porzuca swój kraj rodzinny, przybywa do Paryża i wstępuje do słynnego podówczas klasztoru kanoników regularnych od Świętego Wiktora. Po odbytych nowicjacie, składa śluby zakonne w ręce opata Gilduin'a i poświęca się studjom pod kierownictwem starszego również teologa Hugona od S. Wiktora. Pierwszą datą z jego życia nam znaną jest rok 1159. W tym roku Ryszard, jako zastępca przeora, podpisał umowę zawartą pomiędzy opactwem Św. Wiktora i Fryderykiem, możnowładcą z Palaiseau. W 1162 r. zostaje wybrany przeorem po śmierci Nanter'a i pełni swój urząd przez jedenaście lat w nader trudnych warunkach, wykazując dużą miarę roztropności. Jego przełożony, opat klasztoru, nie był ani zakonnikiem budującym, ani zdolnym administratorem. Dobra klasztorne rozprószył, a karność zakonną poderwał. Papież Aleksander III, wizytując opactwo w 1664 r. skarcił surowo opata, lecz bez większego skutku, gdyż dawne nieporządki powróciły. Wówczas Stolica Święta mianowała komisję w celu przeprowadzenia abdykacji nieodpowiedniego opata. Był to jedyny środek dla ocalenia klasztoru, niegdyś tak kwitnącego, od zupełnej ruiny.

<sup>1)</sup> P. L. 196.

<sup>2)</sup> Vol. XIII, 472 f. f.

Ten smutny okres z historii opactwa św. Wiktora musiał być bardzo bolesnym dla Ryszarda, bo był on doskonałym czarnym zakonnikiem. Kroniki opactwa, napisane przez Szymona Gourdaud, wychwalają jego pobożność, jak również i żarliwość w podtrzymywaniu karność<sup>3)</sup>. Dlatego też odczuwał on więcej, niż inni wszystkie bolączki tego życia bezładu, który wtedy panował w rodzinie zakonnej. Wyraz temu daje Ryszard dyskretnie w swoim ślicznym dziełku „De gradibus caritatis“: „O, jak podłego wieku doczekaliśmy. O, do jakich granic, do jakich wyrzutek wieków doszli ludzie, gdy (nie mówiąc już nic o ludziach świeckich, zaślepionych ambicją) nawet elita zakonna w naszych smutnych czasach, jest do tego stopnia rozdarta podziałami, że jeżeli jeden z drugim w czemś jednym się zgadza, to chyba tylko przeciwko Panu i przeciwko Chrystusowi! Wszędzie widoczne są wyłomy w mieście Dawida i tak głębokie, że zagraża mu bliska ruina. Pod jedną tuniką i pod podobnym ubraniem ukrywa się serce tak odmienne i tak całkiem niepodobne, że z dawnej zakonności zaledwie pozory zostały, a ci, co przychodzą do tego grobu Pańskiego, jakim jest klasztor, i szukają Chrystusa, znajdują jedynie prześcieradła, to jest, formę habitu... Wyznaję, smutnem jest, pozostawać tutaj“. P. L. 196; 1204 D.

Przeor opactwa Św. Wiktora wyróżniał się z pomiędzy swoich współbraci nie tylko pobożnością, ale też i wiedzą. Rozgłos Ryszarda był tak wielki, że mnisi innych zakonów poszukiwali chciwie kopji jego traktatów. Jan z Tuluzy cytuje w swoim dziełku „Vita Richardi“ list opata z Citeaux i z Clairvaux. Pierwszy z nich uwiadamia Ryszarda o odesłaniu kilku jego manuskryptów i prosi o następne. Drugi znowu prosi go o ułożenie modlitwy do Ducha Świętego. Traktat „De gradibus caritatis“ i inne były napisane na wyraźną prośbę jego przyjaciół. Po śmierci imię Ryszarda było autorytetem, który w dysputach służył za argument.

Umarł Ryszard prawdopodobnie w r. 1173. W pierwszych miesiącach roku 1174 opactwo ma już nowego przeora, a jeszcze w 1172 podpisana została pewna transakcja przez Ryszarda, jako przeora. W nekrologach klasztoru św. Wiktora pod

<sup>3)</sup> L'abbé Hugonin, L'Histoire de la France, p. XIV.

datą 10 marca czytamy następujące słowa: „Dzisiaj jest rocznica Ryszarda, przeora tego kościoła, który, umierając, zostawił po sobie pamiątkę godną swego imienia przez przykład świętego życia i piękno swych pism“<sup>4)</sup>).

## II. Dzieła Ryszarda.

Istnieje kilka wydań dzieł Ryszarda; najlepsze jest u Migne'a, chociaż i ono ma pewne braki.

Według M. Hauréau wydanie to mogłoby być łatwo poprawione, ponieważ w Bibliotece Narodowej w Paryżu znajdują się liczne starożytne i ważne manuskrypty (S). Z naszej strony, chcielibyśmy zaznaczyć, że podział traktatów Ryszarda nie jest w tem wydaniu bardzo szczęśliwy. On umieszcza w różnych grupach dzieła, których przedmiot formalny absolutnie jest identyczny. Wydawca np. umieścił traktaty „De preparatione animi ad contemplationem“ i „De gratia contemplationis“ w innych podziałach, aniżeli rozprawę „De gradibus caritatis“ i „De quatuor gradibus virtutis caritatis“. A jednakże te wszystkie cztery książki traktują *ex professo* o kontemplacji wlanej.

Następnie, terminologia tej klasyfikacji nie odpowiada treści dzieł, które zawiera. Umieszczono pomiędzy pismami egzegetycznymi traktat „De gratia contemplationis“, chociaż on nie ma żadnego formalnego związku z egzegezą. Z tej racji proponowaliśmy inny podział, klasyfikując wszystkie prace Ryszarda w trzech grupach. Pierwsza zawierałaby prace, odnoszące się do życia wewnętrznego; druga traktaty czysto teologiczne; i na koniec trzecia klasa obejmowałaby rozprawy mniej lub więcej egzegetyczne.

### Pierwsza grupa: życie wewnętrzne.

#### 1. De preparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin Minor.

Autor mówi w tej książce o sposobie przygotowania się do kontemplacji. Dusza, która pragnie otrzymać łaskę kontemplacji, powinna opanować wszystkie swe złe skłonności i nabyć

<sup>4)</sup> Joannes a Tolosa, Vita Richardi.

cnoty chrześcijańskie. Metoda tej pracy oczyszczającej i analiza cnót jest tutaj wyłożona bardzo szczegółowo. W końcu książki, autor mówi o właściwej kontemplacji.

## 2. De gratia contemplationis seu Benjamin Major.

Traktat ten zaczyna się wysławianiem kontemplacji. Następnie, wytłumaczywszy jej naturę, daje Ryszard klasyfikację bardzo sztuczną i naciąganą przedmiotu kontemplacji. Ostatnia część jest poświęcona analizie psychologicznej aktu kontemplacji. Dużo autorów nowoczesnych, szczególnie historyków filozofji, podając treść tej książki, jest wprowadzonych w błąd przez terminologję. Przyjmują oni podział przedmiotu kontemplacji za wyliczenie stopni kontemplacji. To jest tem więcej uderzającym, że Ryszard poświęcił specjalny traktat stopniom modlitwy mistycznej, o czem ci autorowie, zdaje się, nic nie wiedzą!

3. Allegoriae Tabernaculi foederis. — Tutaj mamy streszczenie książki wyżej wymienionej.

4. De gradibus caritatis. — Ten traktacik zawiera subtelny i pociągający opis czterech cech miłości duszy kontemplacyjnej.

5. De quatuor gradibus virtutis caritatis. Otóż w tej pracy Ryszard wyklada ex professo swą doktrynę o stopniach modlitwy kontemplacyjnej. Bardzo głęboka treść jest połączona z opisem istotnie poetyckim. Dla tych zalet książka ta została niedawno przetłumaczona na język francuski i wydana w: La Vie Spirituelle.

6. Expositio in Cantica canticorum.

7. Expositio cantici Habacuc.

8. Mysticae adnotationes in Psalmos.

W tych trzech pracach, autor daje nam dużo szczegółów wielce interesujących z ascetyki i mistyki, opierając się na Piśmie Św.

9. De exterminatione mali et promotione boni. — Treść tej książki jest bardzo dobrze wyrażona w tytule. Część pierwsza nam mówi, jak mamy oczyszczać swą duszę; następna została poświęcona wykazaniu, że najlepszym środ-

kiem naszego uświęcania jest kontemplacja. Wreszcie, trzecia część zawiera opis dwunastu cnót, bez których nikt nie może wytrwać w dobrem. Kontemplacja mistyczna nosi miano dwunastej cnoty.

10. De eruditione interioris hominis. — Książeczka nader ciekawa. Zawiera ona reguły teoretyczne i praktyczne, dotyczące się życia ascetycznego i mistycznego. Wyjaśniając sen Nabuchodonozora, Ryszard maluje trudności i niebezpieczeństwa, które każda dusza napotyka w życiu wewnętrznym.

11. De missione Spiritus Sancti. — Kazanie na dzień Zielonych Świątek.

12. De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam. — Tytuł wskazuje nam treść. Polega ona na krótkim, ale dosyć interesującym porównaniu Chrystusa z Jego Matką.

13. De Sacrificio David prophetae.

14. De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio B. Mariae Virginis. — Przeróżne refleksje ascetyczne i mistyczne są treścią tych dwóch ostatnich traktacików. Wartość niewielka.

15. Tractatus de meditandis plagis quae circa finem mundi evenient. — Pobożna medytacja o końcu świata.

16. De gemino paschate. — Są to dwa kazania; jedno na niedzielę Palmową; drugie na dzień Zmartwychwstania Pańskiego.

#### Druga grupa: kwestje dogmatyczne.

1. De Trinitate. — Traktat dogmatyczny o Trójcy Przenajświętszej. Oryginalność myśli jest cechą charakterystyczną tej pracy. Autor daje w niej swą własną definicję osoby i tworzy nową teorię o Trójcy Przenajświętszej.

Następne traktaty nie posiadają wielkiej wartości. Różne kwestje teologiczne są ich treścią, uwidoczną w tytule.

2. De tribus appropriatis personis in Trinitate.

3. De Verbo Incarnato.

4. Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii.



5. De superexcellenti baptismo Christi.
5. De statu interioris hominis — autor maluje nam stan natury ludzkiej po grzechu pierworodnym.
7. De potestate ligandi et solvendi.
8. De judiciaria potestate in finali et universalis iudicio.
9. De spiritu blasphemiae.
10. De differentia peccati mortalis et venialis.

Trzecia grupa: egzegeza.

Nazywamy tę klasę „egzegetyczną“. Jednak, nie należy zapominać, że ona różni się znacznie od egzegezy nowoczesnej. Jej charakter jest bardzo mało naukowy.

1. Expositio difficultatum suborientium in expositione Tabernaculi foederis.
2. Declaratio nonnullorum difficultatum scripturae.
3. In visionem Ezechielis.
4. Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli.
5. In Apocalypsim Joannis. — W tym traktacie dodatkowo zawiera się kilka myśli o mistyce.
6. De Emmanuele.
7. Quomodo Christus positus in signum populorum.

W uzupełnieniu dodam krótką uwagę o stylu dzieł. Łacina Ryszarda jest doskonałą, klasyczną. Wyrażenia odznaczają się swą elegancją i subtelnością. Pomiedzy opisami stanów mistycznych znajdujemy liczne, w których się przejawia w całej pełni talent poetycki autora. Postaramy się na nie zwrócić uwagę, cytując słowa autora.

Jednakże styl Ryszarda posiada również bardzo rzucające się w oczy niedoskonałości. Nasz teolog sławny należy do wyrafinowanych symbolistów, jak zresztą wszyscy współcześni mistycy. Rzeczy bardzo proste wypowiada przy pomocy symbolów zawiłych. Naturalnie, jasność myśli traci na tem bardzo dużo. Co więcej, wszedłszy na drogę symbolizmu, autor jest często

zmuszony czynić nadzwyczaj sztuczne i niepożyteczne podziały i podpodziały przedmiotu, o którym traktuje. Z tej racji musimy zawsze z dużym niedowierzaniem odnosić się do wszystkich klasyfikacyj Ryszarda, chyba że one są podzielone przez analizę całej jego doktryny.

## CZEŚĆ DRUGA.

### Kontemplacja mistyczna według Ryszarda.

#### I. Definicja kontemplacji.

W dwóch miejscach dzieła „Benjamin major“ znajdujemy następujące określenie: *Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*<sup>5)</sup>. Widzimy, że w tej definicji Ryszard wskazuje na akt kontemplacji (*perspicacia*), jego cechy (*libera, suspensa, cum admiratione*), przedmiot (*spectacula sapientiae*) i podmiot (*mens*). Z wyjaśnienia, podanego przez samego autora, wynika, że w czasie kontemplacji umysł przenika swój przedmiot bez wysiłku. Jednocześnie, dusza, zachwycona pięknnością prawdy poznanej, pozostaje przez pewien czas w niemem jej podziwianiu. Działalność umysłu nie jest zawsze jednakowa i nie w jednakowy sposób się odbywa. Lot ptaka służy autorowi za obraz działalności umysłu w czasie kontemplacji. I jak bardzo słusznie zaznacza autor, akt kontemplacji zależy w znacznej mierze od psychologicznych właściwości umysłu i od stanu duszy wogóle.

Przedmiot kontemplacji jest określony przez słowa: „*spectacula sapientiae*“. Wyraz „*spectaculum*“ w pojedynczej liczbie niema tego samego znaczenia, co w mnogiej i może mieć rozmaity sens. W danym wypadku, jak tego wymaga treść całej definicji, „*spectaculum*“ należy przetłumaczyć jako „dziwiy“. Odpowiada to powiedzeniu łacińskiemu: *nominari inter septem omnium terrarum spectacula*. Co do słowa „*sapientia*“, to Ryszard używa go dla oznaczenia mądrości Bożej albo poznania Boga. Jasnym jest, że tutaj słowo „*sapientia*“ ma pierwszy sens. A więc, dziwy mądrości Bożej są przedmiotem kontemplacji.

<sup>5)</sup> B. Haureáu, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Biblotethèque Nationale*. t. IV, Paris 1892, p. 257.

Zdaje nam się, że myśl Ryszardowa będzie wiernie oddana, jeżeli powiemy: kontemplacja jest to akt umysłu, który, przenikając z łatwością cuda mądrości Bożej, trwa w zachwyceniu.

Podawszy swą definicję, nasz teolog cytuje określenie kontemplacji, podane przez Hugona od św. Wiktora: „Sicut praecipuo illi nostri temporis theologo placuit, qui eam in haec verba definivit: *Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspicendas usquequaque diffusus*“<sup>6)</sup>. Jednak nie przyjmuje tego określenia. Pewnie spostrzegł, że ono nie jest zupełnie ścisłe. Jednak, definicja Ryszarda, chociaż pełniejsza, również nie jest całkowicie dokładną. Prawda, że Ryszard lepiej określa akt kontemplacji i jego przedmiot materialny, ale przedmiot formalny i czynnik specyficzny aktu nie jest wyraźnie wskazany. Również rola woli w akcie kontemplacyjnym nie jest sprecyzowana.

Czy z niedokładnie podanej definicji można wnosić, że autor nie miał należytego pojęcia o kontemplacji nadnaturalnej? Bynajmniej. Jak to nam okaże dalsza analiza, Ryszard rozumiał, na czym polega istota modlitwy mistycznej, i, co ważniejsze, jego poglądy są zgodne z najnowszymi studjami w dziedzinie mistyki.

Czytając dzieła Ryszardowe, spostrzegamy łatwo, że autor nie jest wierny swej terminologii. Bardzo często słowo kontemplacja oznacza medytację, wizję, poznanie Boga przez wiarę lub rozum naturalny, a nawet przedmiot kontemplacji. Wielu historyków filozofji dało się w błąd wprowadzić przez tę niestałość terminologii. W podręcznikach historii filozofji podaje się, jakoby Ryszard uznawał sześć stopni kontemplacji i na poparcie tego przytacza się teksty, w których autor daje podział przedmiotu materialnego kontemplacji!

Wypada też zaznaczyć, że nasz mistyk używa nieraz słowa „*theoria*“ i „*theorica*“ zamiast: kontemplacja. Słowo „*theoria*“ które zniknęło już ze słownika ascetycznego i mistycznego, było w użyciu ogólnem w wiekach średnich. Kassjanowi przypisuje się największy udział w zaaklimatyzowaniu się tego terminu na Zachodzie. Będąc pochodzenia greckiego, wyraz ten służył za-

<sup>6)</sup> P. L. 175; 117 A.

równy do oznaczenia kontemplacji, jak również do podkreślenia oderwania się od rzeczy ziemskich a szukania Bożych; wskazują na to różne określenia dodawane do słowa „theoria“: *theoria caelestis*, *theoria spiritualis*, *theoria divina*. Spotyka się też przymiotnik pochodny: „*theoricus*“ w połączeniu z terminami ascetycznymi: np. *theorica meditatio*, *theorica contemplatio* etc.<sup>7)</sup>.

## II. Składniki kontemplacji mistycznej.

Ponieważ definicja kontemplacji mistycznej, którąśmy analizowali przed chwilą, nie jest kompletną, przeto, aby poznać składniki modlitwy mistycznej, musimy zastosować metodę syntetyczną.

Czytając uważnie dzieła Ryszarda, łatwo da się zauważyć, że według jego opinii, składnikami kontemplacji nadprzyrodzonej są: po pierwsze, szczególne działanie Ducha Św. w duszy wybranej, którego skutkiem jest specjalne światło wlane w rozumie (*lumen infusum*) i specjalny akt miłości wlanej w woli (*amor infusus*), a po drugie, oddziaływanie wtórne na zmysły, radość i cierpienia. Z opisów modlitwy kontemplacyjnej, podanych przez autora, wynika, że elementa pierwszej grupy występują nieodzownie w każdym akcie kontemplacji, a przeciwnie, pierwiastki drugiej grupy nie zawsze mają miejsce. Stąd też, nie zadając zupełnie gwałtu poglądom Ryszarda, mamy prawo powiedzieć, że widzi on w kontemplacji elementa zasadnicze i przypadkowe. Bez pierwszych — kontemplacja nie może istnieć; gdy tymczasem drugie nie są konieczne.

Podkreślam, że ten podział nie jest uwidoczniwym w dziełach Ryszarda przez terminologię techniczną, którejśmy teraz użyli. On tam istnieje, ale tylko w sposób ekwiwalentny.

### *A) Elementy istotne kontemplacji nadprzyrodzonej.*

Poznanie doskonalsze i wlane Boga i prawd Bożych.

#### a) Jego istnienie.

Mówiąc o elementach istotnych kontemplacji, pierwsze miejsce poświęcimy światłu specjalnemu, którego Bóg udziela

<sup>7)</sup> Dom L. Gougau, La „theoria“ dans la spiritualité médiévale: Reve d'ascétique et de mystique, Octobre 1922, N. 12.

umysłowi. Czynimy to dlatego, że ten czynnik najwięcej i najwyraźniej się uwydatnia: „Nieprzeliczone są rzeczy, mówi nasz autor, których nie możemy zgłębić, ani przez nasze doświadczenie, ani przez badania naszego rozumu, lecz tylko na skutek naszych natarczywych modlitw zasługujemy na poznanie ich przez natchnienie Boże“ (P. L. 56 B.).

Kontemplacja jest to wspaniała łaska, odgrywająca w duszy naszej rolę podobną do tej, jaką ongiś miała arka przymierza w narodzie wybranym. „Sed quae est ista, arca foederis, nisi forte illa divinorum donorum praerogativa gratia, videlicet contemplationis? Quae est illa arca deaurata, nisi humana intelligentia coelestis sapientiae fulgore splendida et divinae inspirationis luce irradiata?“ (P. L. 1087, D; 1088 B). Umysł ludzki, promieniujący światłem mądrości Bożej i oświecony ogniem natchnienia Boskiego, otrzymanego w kontemplacji, zachowuje, podobnie jak arka przymierza, depozyt święty ze skarbca bożego, który nie jest żadną inną rzeczą (słowa Ryszarda) tylko poznaniem głębokiem najświętszych tajemnic.

Dusza zaczyna kontemplować, gdy Bóg wzbogaca jej umysł przez natchnienie i oświecenie. „Haec autem arca divino magisterio fabricatur et deauratur, quando humana intelligentia divina inspiratione et revelatione ad contemplationis gratiam promovetur“ (P. L. 196; 65 C.).

Moglibyśmy jeszcze dużo innych tekstów przytoczyć, w których Ryszard mówi o szczególnem poznaniu prawd Bożych w kontemplacji nadprzyrodzonej, ale uczynimy to później, wskazując na różnicę, jaka istnieje pomiędzy poznaniem Boga w modlitwie kontemplacyjnej i znajomością Boga, zaczerpniętą przez medytację, wiarę i widzenie chwalebne w niebie.

#### b) Natura jego.

Posłuchajmy teraz, jak Ryszard tłumaczy nam istotę poznania Boga w akcie kontemplacji. Jest to kwestja aktualna, jak wiadomo, w dziedzinie badań teologii mistycznej.

Rozum, wiara, widzenie chwalebne (visio beatifica) i kontemplacja są dla nas czterema odmiennymi źródłami poznania Boga: „Inaczej widzimy Boga przez wiarę, inaczej poznajemy Go przez rozum i odmiennie wpatrujemy się weń w kontemplacji“<sup>8)</sup>.

„Trzeba pamiętać, że widzenie Go przez wiarę nie jest widzeniem przez kontemplację, a tembardziej twarzą w twarz“<sup>9)</sup>.

Poznanie Boga przez medytację jest rozważaniem. Wszystkie stworzenia, a szczególnie człowiek są dla nas zwierciadłem, w którym możemy widzieć Boga<sup>10)</sup>. „Rozmyślanie osiąga swój cel z wielkim wysiłkiem ducha poprzez trudy i przeciwności“<sup>11)</sup>.

Ponadto, światło, które umysł czerpie u Boga z badania stworzeń, jest bardzo ubogie, gdyż wszystko, co stworzone, jest ograniczone. „Czemże więc jest w stosunku do poznania Stwórcy wszelka znajomość stworzenia, jeżeli nie tem, czem ziemia do słońca, czem punkt środkowy do całego obwodu koła“<sup>12)</sup>.

My widzimy Boga przez wiarę, gdy wierzymy mocno we wszystkie prawdy objawione<sup>13)</sup>. Poznanie Boga przez wiarę jest doskonalsze, aniżeli przez rozum. „O istocie Bożej wiele rzeczy nieomylnie wierzymy, co do których, gdy radzimy się rozumu, natrafiamy na trudności w naszym rozumowaniu i na opór naszego umysłu ludzkiego“<sup>14)</sup>.

Widzenie chwalebne Boga jest jedynie i prawdziwie doskonałym poznaniem Boga. Aniołowie i błogosławieni w niebie widzą Boga twarzą w twarz, „cernitur facie ad faciem“, w swej istocie. „Widzieć Go — per speciem — to znaczy poznać Jego istotę, taką jaką jest, twarzą w twarz“<sup>15)</sup>. Poznanie Boga przez kontemplację nadprzyrodzoną jest bez porównania mniej doskonałym, aniżeli widzenie chwalebne w niebie. Nie możemy bowiem widzieć istoty Boga. W pracy „Explicatio in Cantica canticorum“ Ryszard oświadcza, że dusza kochająca bardzo swego Zbawcę, może poznać swego Umiłowanego, ale ona nie może zobaczyć Jego głowy „caput ejus“, gdyż głowa wyobraża

---

<sup>8)</sup> „Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem“ P. L. 53 C.

<sup>9)</sup> „Sciendum est autem quod aliter videtur per fidem, aliter autem per contemplationem, aliter vero cernitur per speciem“. I. c., 270 D.

<sup>10)</sup> I. c. 196; 51 C.

<sup>11)</sup> I. c. 66 B.

<sup>12)</sup> I. c. 53 D.

<sup>13)</sup> I. c. 196; 271 A.

<sup>14)</sup> I. c. 137 A.

<sup>15)</sup> I. c. 271 A.

Bóstwo Chrystusa Pana<sup>16)</sup>. Jest dozwolonem czasami osobom mistycznym widzieć Boga, ale jedynie tylko „quasi facie ad faciem“<sup>17)</sup>.

Na czym polega widzenie Boga „quasi facie ad faciem“? Co Ryszard przez to rozumie?

Józef Ebner, niemiecki badacz na polu historii filozofji, twierdzi, że według Ryszarda, to poznanie polega na widzeniu Boga w Jego odbiciu w stworzeniach wogóle, a szczególnie — w duszy ludzkiej<sup>18)</sup>. Chociaż na potwierdzenie tego przytacza Ebner pięć tekstów, jednak jego interpretacja jest całkowicie błędna. Po pierwsze, dlatego, że cztery pierwsze teksty, które przytacza, a mianowicie: P. L. 196; 70 C; l. c. 89 D; l. c. 99 A; l. c. 51 C. D., odnoszą się do zwyczajnej refleksji i do medytacji, chociaż Ryszard daje im wspólną nazwę kontemplacji. Po drugie, dla tej przyczyny, że piąty tekst, odnoszący się istotnie do kontemplacji mówi właśnie co innego: „ille... quasi facie ad faciem intuetur, qui per mentis excessum extra semetipsum ductus, summae sapientiae lumen sine aliquo involucro, figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur l. c. 147 B. Na innym miejscu ta myśl jeszcze wyraźniej jest podkreślona: „Chociaż kontemplacja i rozważanie są brane zazwyczaj jedno zamiast drugiego, przez co nieraz właściwa myśl Pisma jest zaciemniona i zakryta, to jednak dokładniej i ściślej mówi się, że rozważanie jest wtedy, gdy poznajemy przez zwierciadło, a kontemplacja, gdy widzimy prawdę w swej czystości, bez zakrycia i bez zaciemnienia zasłony“<sup>19)</sup>. Krótko mówiąc, jeżeli widzimy przyczynę w skutku, to mamy poznanie „per speculum“, co jest właściwością medytacji. Przeciwnie, w kontemplacji poznajemy prawdy Boże bez zasłony, bez figur, jakimi są stworzenia, lecz wprost, t. zn. bez tego przejścia od skutku do przyczyny sprawczej. Lecz zazwyczaj ten sposób poznania Boga nie istnieje i dlatego to Ryszard wyjaśnia swą myśl, dodając słowa „per mentis excessum“!

Zmysły i rozum nie działają wtedy tak, jak zwykle. Nie znaczy to jednak, aby w pojęciu Ryszardowem kontemplacja po-

<sup>16)</sup> l. c. 509 A.

<sup>17)</sup> l. c. 147 A; 342 A.

<sup>18)</sup> Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, str. 110.

<sup>19)</sup> l. c. 187 B.

legała na ekstazie. W wiekach średnich wyrażenie „*excessus mentis*“ oznaczało wyjście poza zwykły sposób poznawania i przeciwstawiało się wyrażeniu „*status communis animi*“. Św. Tomasz to samo znaczenie daje słowu „*excessus*“<sup>20</sup>).

Powstaje następnie kwestja bardzo dyskutowana obecnie, a mianowicie, czy przez światło kontemplacyjne dusza poznaje Pana Boga pośrednio czy też bezpośrednio. Nasz teolog z opactwa św. Wiktora rozwiązuje kwestję bardzo prosto i słusznie. Według niego, jak to już widzieliśmy z przytoczonych cytatach, poznanie kontemplacyjne nie jest ani widzeniem chwalebne Boga, ani poznaniem dyskursywnym, ani nawet nie identyfikuje się z wiarą. Jednak kontemplacyjne widzenie Boga opiera się na wierze, gdyż światło, otrzymane w kontemplacji, pozwala nam przeniknąć głębiej w prawdy objawione i znane nam już przez wiarę: „*Per contemplationem autem eum (sc. Deum) cernit, qui in eo quod de illo prius credidit, ex inspiratione divina intelligentiae oculus figit*“<sup>21</sup>).

Innemi słowy, pojęcia, idee, które mamy o Bogu, dzięki wierze nadprzyrodzonej, są te same zarówno w życiu ascetycznym, jak i mistycznym, z tą jednak różnicą, że w stanie mistycznym, a ściślej mówiąc w akcie kontemplacji nadprzyrodzonej te pojęcia są w specjalny sposób oświetlone przez Ducha Św., co pozwala mistykowi przeniknąć bez porównania głębiej prawdy nadprzyrodzone w nich zawarte.

Teraz, możemy zrozumieć łatwiej, czemu to Ryszard poświęca w „*Benjamin minor*“ cały rozdział na udowodnienie konieczności zupełnej zgody pomiędzy światłem otrzymanem w kontemplacji, a prawdami, objawionymi przez wiarę świętą<sup>22</sup>).

Dr. Ebner nie chce się zgodzić z nami pod tym względem. Nie uznaje za potrzebne zwracać uwagę na teksty, gdzie właśnie jest mowa o poznaniu przez wiarę przed kontemplacją. „Nie brak, wprawdzie, mówi on, miejsc, gdzie wiara, jako wstęp do poznania Boga przez kontemplację, jest przedstawiona, ale nie należy na nie kłaść nacisku i nie można uważać jej (t. j. wiary) jako warunku“<sup>23</sup>). Jeżeli bowiem będziemy im przypisywali

<sup>20</sup>) II a II ae q. 175 a. 2 ad 1.

<sup>21</sup>) I. c. 271 A.

<sup>22</sup>) I. c. 56 BC.

<sup>23</sup>) I. c. str. 83.



znaczenie większe, tak rozumuje dalej Ebner, to będziemy zmuszeni odmówić poganom poznania kontemplacyjnego, a Ryszard miał jakoby stwierdzić je u filozofów, jak Platon i Arystoteles<sup>24</sup>). Dwie cytaty są przytoczone na poparcie tej opinii: P. L. 196; 54 B; 419 A. B. Rzeczywiście, Ryszard tam pisze, że poganie mogą poznać Boga, ale przez rozumowanie i kontemplację filozoficzną, a nie przez kontemplację nadnaturalną.

W końcu drugiej cytaty, podanej przez Ebnera, autor wyraźnie mówi: „Hoc modo viderunt eum (sc. Deum) philosophi, qui tamen per amorem non invenerunt“. A przecież nikt chyba nie zaprzeczy, ażeby kontemplacja mistyczna nie była drogą miłości do poznania Boga. Tak błędne tłumaczenie myśli Ryszarda przez wspomnianego badacza niemieckiego, do czego jeszcze powrócimy przy innej kwestji, tłumaczy się pewnym „grzechem“, popełnionym przez niego przeciwko metodzie naukowych studjów: swoje badania historyczno-filozoficzne opierał Ebner na dziełach czysto ascetyczno-mistycznych: Benjamin Major i Minor.

Więc, według doktryny Ryszarda, w akcie kontemplacyjnego poznania Boga, umysł jest podniesiony przez światło Boże do poznania, przewyższającego jego naturalne zdolności. Pojęcia (*species intelligibiles*), które otrzymujemy od Boga przez wiarę, są oświecone w szczególny sposób i stają się pośrednikiem pomiędzy umysłem naszym a Bogiem.

Święty Tomasz powie później to samo, co i Ryszard<sup>25</sup>), pomimo opinji M. Pourrat, który nie uchwycił należycie myśli mnicha z klasztoru św. Wiktora. M. Pourrat, autor znanej książki „*La Spiritualité Chrétienne*“, twierdzi (str. 187—188), że Ryszard uznawał bezpośrednie poznanie Boga w kontemplacji.

Ponadto, zauważyć należy, że poglądy Ryszarda są również przeciwne teorii idei wlanych, potrzebnych jakoby do aktu kontemplacji mistycznej. Mistyk nie otrzymuje nowych idei w kontemplacji, lecz tylko głębiej przenika prawdy objawione, znane mu już przez wiarę wyraźnie (*explicite*) lub też niewyraźnie (*implicite*).

<sup>24</sup>) l. c. str. 83.

<sup>25</sup>) *In contemplatione Deus videtur per medium quod est lumen sapientiae.*

## c) Zarzuty.

Pierwszy zarzut spotykamy ze strony uczonego belgijskiego O. J. Maréchal'a w artykule „L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne“, umieszczonym w czasopiśmie „Recherches de science religieuse“ 1914 r. Według niego Ryszard uznawał możliwość poznania wprost bezpośrednio istoty Bożej. W końcowym bowiem ustępie „Benjamin Major“ I, 10. Ryszard wyraża się, że można w pewnego rodzaju kontemplacji „usque ad tertium coelum cum Apostolo penetrare“, „ad tertii coeli secreta et divinitatis arcana volare“. A wiadomą jest rzeczą, tak powiada J. Maréchal, że wyrażenie „tertium coelum“ w średniowieczu miało ustalone znaczenie, a mianowicie „widzieć istotę Bożą“, co potwierdzają nam dzieła św. Augustyna, św. Tomasza i wielu innych.

Otóż, chcielibyśmy zauważyć, że trudno nam jest zgodzić się z autorem na pogląd, co do ujednostajnienia wyrażenia „tertium coelum“. Doktor Anielski nadaje mu sam potrójne znaczenie. Oto, co czytamy w Summie II, II, q. 175, a. 3 ad 4. „Secundo modo potest dici tertium coelum secundum ordinem cognoscibilium; ut primum coelum dicatur cognitio coelestium corporum; secundum cognitio coelestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium coelum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur“.

Co więcej, sam Ryszard używa wyrażenia „tertium coelum“ w dwóch znaczeniach i to właśnie w rozdziale, gdzie tłumaczy wizję św. Pawła, a żadne z nich nie wyraża „widzieć istotę Bożą“, co jest rzeczą bardzo ważną. Pierwsze jest równoznaczne z poznaniem Boga wogóle i przeciwstawia się pojęciom: poznanie aniołów (secundum coelum) i poznanie duszy ludzkiej (tertium coelum)<sup>26</sup>). Drugie — oznacza poznanie przez kontemplację nadprzyrodzoną, w odróżnieniu od poznania przez wiarę (primum coelum) i przez rozum (secundum coelum)<sup>27</sup>).

Druga trudność polega na dwóch tekstach, w których Ryszard się wyraża, że mistycy widzą Boga i mówią doń „twarzą w twarz“. „Per contemplativos illos intelligere, quibus datum est facie ad faciem videre“ I. c. 337 C. „Habet in oratione cum Deo familiare colloquium audiri se sentiens plurimumque ex-

audiri, facie ad faciem cum Deo loquens“ I. c. 420 B. Nie czyniąc żadnych interpretacyj samowolnych, ośmielamy się i nadal podtrzymać swoje zdanie, że Ryszard w tych tekstach nie ma na myśli widzenia Boga w swej istocie w czasie kontemplacji. Dlatego, po pierwsze, że w tych samych rozdziałach daje wyjaśnienia, z których widać, iż ma na myśli widzenie „quasi facie ad faciem“. Nieściskość w terminach Ryszardowych jest znana i nie powinna nas dziwić. Po drugie, dla tej racji, iż widzieliśmy już dużo cytat, gdzie niemożliwość widzenia istoty Boga w kontemplacji jest wyraźnie zaznaczona. (*Dok. nast.*).

*Warszawa*

*X. Eugenjusz Kulesza.*

*E. Kulesza: Contemplatio mystica secundum Richardum a S. Victore.*

Summarium publicabitur in fine articuli.

---