

# Jacek Woroniecki

---

## Elementy djonizjańskie w tomizmie

---

Collectanea Theologica 17/1-2, 25-40

---

1936

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.

## ELEMENTA DJONIZJAŃSKIE W TOMIZMIE.

### I.

Praca nad źródłami tomizmu posuwa się rażno naprzód i oddaje ogromne usługi sprawie głębszego przeniknięcia myśli wielkiego myśliciela średniowiecznego. Wiedzieliśmy dobrze o tem, że św. Tomasz nie wysnuł swej doktryny z własnej głowy, ale, przemyślawszy swym genialnym umysłem to wszystko, co się znajdowało w skarbcu wiedzy ludzkiej, a jemu było dostępne, i wzbogaciwszy to jeszcze wynikami własnych dociekań, zbudował tę potężną syntezę, którą Kościół uznał za swoją i która zawiera w sobie wszystko, co było prawdziwego i twórczego w innych naukowych systemach filozoficznych i teologicznych. Ale te ogólne wiadomości wymagały koniecznie szczegółowych uzupełnień przez opracowanie poszczególnych źródeł, z których tomizm czerpie swe soki. Praca ta wciąż postępuje naprzód i raz poraz ukazują się nowe przyczynki, oświetlające stosunek, łączący św. Tomasza z tym lub owym myślicielem, lub kierunkiem myśli, poprzedzających go wieków.

Jakiś czas przeważało zainteresowanie arystotelesowskimi źródłami tomizmu i do tego stopnia skupiało na sobie uwagę, iż mogło się niejednemu wydać, że tomizm jest tylko ochrzczonym perypatetyzmem, oczyszczonym z niedających się pogodzić, z myślą chrześcijańską, błędów. Dziś coraz jaśniej nam się staje, że tak nie jest, że w syntezie tomistycznej jest sporo elementów i to istotnych, innego pochodzenia, i że należy powoli wysledzić te filjacje od samego ich praźródła platońskiego, stoickiego, czy też neoplatońskiego, poprzez późniejszych pisarzy, czy to chrześcijańskich, czy też arabskich i żydowskich, aż do pokolenia współczesnego wielkim myślicielem XIII wieku, takiemu Aleksandrowi i Albertowi, Tomaszowi i Bonawenturze.

Chciałbym się zająć jedną z takich filjacji, która przedstawia specjalny interes i ze względu historycznego i ze względu na realną wartość elementów, które tą drogą do tomizmu weszły; chodzi o t. zw. *Corpus Dionysiacum*, czyli o pisma pseudo-areopagiczne, które uchodzą za chleb macierzysty teologii mistycznej. W dwóch słowach tylko streszczę historyczną stronę zagadnienia:

Pisma, których autora zwykło się zwać dzisiaj w nauce Pseudo-Areopagitą<sup>1)</sup> — cztery większe dzieła i zbiór dziesięciu listów — powstały w każdym razie po 476 r., może nawet dopiero po 482 r. (Henotikon), a przed 513 r., kiedy to po raz pierwszy pojawiają się na soborze prowincjonalnym w Tyrze, gdzie się na nie powołuje Sewer, patriarcha Antiocheński, wódz umiarkowanych monofizytów. Na kolokwium z temiż monofizytami, odbytem w Konstantynopolu w 533 roku, Hipacy z Efezu, wódz partji katolickiej, neguje pochodzenie djonizjańskie pomienionych pism i odrzuca ich powagę, widząc w nich zbyt wielką ustępliwość dla monofizytyzmu. Toteż i przez cały VI wiek istnieją pewne pod adresem *Corpus Dionysiacum* zastrzeżenia i dopiero powoli zacierają się one, ustępując przekonaniu, że jest ono dziełem senatora Ateńskiego, nawróconego przez św. Pawła. Największą odpowiedzialność za utrwalenie tego błędnego mniemania ponoszą św. Maxym, wyznawca (662 r.), który żywił dla dzieł Pseudo-Areopagity entuzjastyczny kult i pierwszy napisał do nich komentarz i papież św. Marcin I (655), który na soborze laterańskim w 649 r. kilkakrotnie powoływał się na pisma djonizjańskie i bronił ich nawet od zarzutu monofizytyzmu. Już zresztą i Grzegorz Wielki kilkakrotnie je cytuje. Od VII wieku, nikt już, z wyjątkiem może jednego Bedy i Focjusza nie wątpi

1) Ostatnio podjął u nas próbę obrony autentyczności dzieł Areopagickich Emanuel Bułhak: *Dzieła Św. Dionizjusza Areopagity*. Kraków. Nakładem Autora 1932. Str. CCLXXXVIII + 284. Polski przekład jest cennym nabytkiem dla naszej literatury patrologicznej, która dotąd nie posiadała tego dzieła w polskim języku. Natomiast obszerny wstęp w obronie areopagickiego pochodzenia pism djonizjańskich jest zupełnie chybiony: przykro uderza w nim napastliwy ton w stosunku do najwybitniejszych uczonych katolickich, będących przeciwnego zdania, z którymi pod względem wiedzy p. Bułhak nie może się równać. Rzucanie podejrzeń co do uczciwości naukowej i nawet prawowierności na ludzi tej miary co Bardehewer zasługuje na poważne napiętnowanie.

o autentyczności *Corpus Dionysiacum* i to przekonanie, że pochodzi ono od ucznia św. Pawła, daje mu niesłychaną wziętość.

Zachód zapoznaje się z całokształtem dzieł Pseudo-Areopagity dopiero w IX wieku, kiedy Hilduin, a po nim Eriugena tłumaczą je na łacinę, pierwszy między 832—835 r., drugi około 860 r.<sup>2)</sup> Eriugena jednak nadaje doktrynie djonizjańskiej pewne zabarwienie panteistyczne, które powoduje później ze strony Stolicy Apostolskiej potępienie jego dzieł (1210 i 1225); pomimo tego same dzieła Djonizego cieszą się dalej całkowitem zaufaniem i na powadze swej nic nie tracą<sup>3)</sup>. Trzeba było dopiero budzącego się zmysłu krytyki historycznej w epoce odrodzenia, aby pierwszy Valla w XV wieku zakwestjonował poważnie autentyczność pism djonizjańskich. Ostatecznie sprawa została rozwiązana, przynajmniej ze swej strony negatywnej, dopiero w naszych czasach, a przyczynili się do tego głównie Koch i Stiglmayr T. J.<sup>4)</sup>

Oto, co dziś można uważać za pewne:

1. *Corpus Dionysiacum* powstało między latami 476 a 513.
2. Jest ono dziełem pisarza chrześcijańskiego, zależnego silnie od neoplatonizmu, a bezpośrednio od Proclusa (485).
3. Aczkolwiek autor musiał odbywać swe studia w środowisku greckim w Atenach, gdzie wykładał Proclus, sam Grek z Konstantynopola, to jednak dzieła jego powstały zapewne w Syrii, w środowisku Antjocheńskim, w którym w tym samym czasie neoplatonizm też silnie się szerzył. O osobie autora nic ponadto nie wiemy. Próby identyfikowania go z różnymi Dionyzami, znanymi w starożytności lub z innymi osobistościami nie dały dotąd żadnych

---

<sup>2)</sup> Znakomite studia poświęcił tym dwom pierwszym tłumaczom Djonizego O. Thery O. P.: 1) Hilduin, traducteur de Denys. Etudes Dionysiennes. Paris, Vrin 1932. 2) Scot Erigène, traducteur de Denys. Extrait du Bulletin Du Cange, VI, 1931. Paris, Champion.

<sup>3)</sup> Średnie wieki w okresie poprzedzającym św. Tomasza znały jeszcze trzy przekłady dzieł Pseudo-Areopagity. Przy końcu XII wieku, około 1167 r. powstaje przekład, którego autorem jest Jan Sarracenus; po nim tłumaczy je ponownie zapewne w początku XIII w. Tomasz Gallo (zm. 1226 jeśli nie 1246), znany z życia św. Antoniego Padewskiego Opat z Vercelli. Wreszcie wkrótce potem podejmuje się podobnego przekładu (z wyjątkiem listów) Robert Grosse-Tête, biskup Lincolnu (zm. 1253).

<sup>4)</sup> Bibliografii tych dwóch autorów nie podaje, zajęłaby bowiem zbyt wiele miejsca; można ją znaleźć u Überwega, Bardenhewera i w artykule P. Godet w Dictionnaire de Théologie Catholique.

wyników. Nic jest wykluczone, że coś się jeszcze da wykryć w bibliotekach Syryjskich, do których dopiero po wojnie uczeni europejscy uzyskali łatwiejszy dostęp. Tyle co do strony historycznej.

4. Nie zawiera ono jednak żadnych błędów przeciw wierze, w szczególności nie zawiera błędów monofizyckich i monoteleckich, nie zajmując się *ex professo* zagadnieniem chrystologicznym<sup>5)</sup>; przyznać jednak należy, że mglistość pojęć i terminów, charakteryzująca neoplatonizm szczególnie w środowisku syryjskim, łatwo narażała zwolenników pism djonizjańskich na wykolejenia, jak to miało miejsce później z Eriugena, Almarykiem, a wreszcie i z Meistrem Eckhartem w XIV wieku.

Zagadnienie zasadniczej wartości elementów djonizjańskich, które weszły w skład chrześcijańskiej syntezy teologicznej, nie da się, ma się rozumieć, równie krótko przedstawić; jest ono przedmiotem dyskusji, na którą bardzo silnie wpływają i dziś panujące różnice, w poglądach na mistykę i jej istotne czynniki i do tej to dyskusji i niniejszy szkic pragnie dorzucić słów parę.

Za punkt wyjścia posłuży nam ogłoszony w 1928 r. artykuł O. Richstättera T. J., który, można powiedzieć, na ostrzu noża postawił zajmujące nas zagadnienie i rozstrzygnął je w sensie negatywnym<sup>6)</sup>. Jego zdaniem elementa djonizjańskie, które weszły do teologii katolickiej, jako będące czysto pogańskiego, neoplatońskiego pochodzenia, nie tworzą z nią jednolitej całości i są dla niej szkodliwe, a w szczególności dla życia duchowego niebezpieczne. Zespoliły się one z myślą chrześcijańską, jedynie dzięki ogólnemu przekonaniu, że pochodzą od ucznia św. Pawła i dziś, skoro to przekonanie się rozwiało bezpowrotnie, należałoby się od nich uwolnić, nie mniej w dogmatyce, jak i w teologii mo-

---

<sup>5)</sup> Wykazał to już De Rubeis w swej dysertacji „Vindiciae operum areopagitarum“, przedrukowanej przez Migne'a P. G. t. IV, str. 1026 i nast. Patrz szczególnie rozdz. VII—VIII i XIV—XV.

<sup>6)</sup> „Der Vater der christlichen Mystik“ und sein verhängnisvoller Einfluss. Stimmen der Zeit. Januar 1928, str. 241—259. Opiera się on na studjum O. Stiglmayr'a T. J. drukowanem w kwartalniku Scholastik: „Ascese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita“. Stiglmayr, jeden z najlepszych znawców djonizjańskich, jest jednak o wiele powściągliwszy w swych sądach od Richstättera i nie idzie bynajmniej tak daleko w piętnowaniu ujemnego wpływu Pseudoareopagity na rozwój mistyki chrześcijańskiej.

ralnej, w szczególności zaś, w ascetyce i mistyce. Nie ojcem, ale „ojczymem mistyki“ chrześcijańskiej, proponuje autor powyższego studjum, nazywać Pseudo-Areopagite, którego sam zresztą nazywa także „monofizyckim fałszerzem“! Oględnie wyraża się on o wpływie autora z VI wieku na św. Tomasza, znacznie surowiej osądza św. Bonawenturę, natomiast, — i to nader charakterystyczne dla stanowiska, zajętego przez O. Richstättera, — ani razu nie wspomina tego z doktorów Kościoła, który jest najbliższym doktryn djonizjańskich, — św. Jana od Krzyża. W samej rzeczy, gdyby te doktryny były do tego stopnia pogańskie i nie dające się pogodzić z myślą chrześcijańską, niezrozumiałem byłoby, jak Stolica Apostolska mogła ogłosić św. Jana od Krzyża Doktorem Kościoła i przez to zatwierdzić swą powagą prawowierność jego doktryn.

Zbadanie elementów djonizjańskich, które weszły w skład tomizmu, jest nam o tyle ułatwiane, że zostały one przynajmniej pod względem materialnym dość dokładnie zbadane. Już jezuita Corderius, który nam dał w XVII wieku doskonały, do dziś dnia nieprześcigniony, przekład łaciński pism djonizjańskich, narachował około 460 cytatów, które z nich pochodzą w dziełach św. Tomasza z Akwinu <sup>7)</sup>. W naszych czasach, cały ten materiał, bardzo starannie, choć nie bez jednostronnego zabarwienia, zanalizował Durantel <sup>8)</sup> i stwierdził, że św. Tomasz cytuje Djonizego około 1700 razy. Ostatnio komentarz św. Tomasza do *De Divinis nominibus* Djonizego zbadał dokładnie O. Feder T. J. <sup>9)</sup>. Pozwala nam to tedy z pewną łatwością przyrzeć się, w jakim stopniu poszczególne tezy djonizjańskie weszły w skład syntezy tomistycznej. Przebiegniemy je po krótko, zatrzymując się nieco dłużej nad temi, które odnoszą się do życia duchowego i do mistyki.

## II.

Jeśli zaczniemy od nauki o Bogu, to musimy stwierdzić, że przesadę, z jaką neoplatonizm głosił niepoznawalność Boga, św. Tomasz doskonale ujął w karby, a posłużyła mu do tego

<sup>7)</sup> Antverpiae 1634; Parisiis 1644. Jego to przekład mamy u Migne'a P. Gr. t. III i IV. Patrz w t. III, str. 77/78 i nast. Corderii „Observationes Generales“... Obserwacja XII wylicza cytaty djonizjańskie u św. Tomasza.

<sup>8)</sup> Saint Thomas d'Aquin et le Pseudo-Denis. Paris, Alcan 1919.

<sup>9)</sup> Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius „De Divinis nominibus“. Scholastik, 1926. Str. 321—357.

znakomicie doktryna o analogii bytu i poznania. W dziedzinie spekulatywnej nie dał on zbyt silnej przewagi metodzie przeczącej, która w myśl neoplatonizmu i w myśl Djonizego, ma nas lepiej pouczać o Bogu, mówiąc nam, czym On nie jest, nad metodą twierdzącą, uczącą nas pozytywnie o Jego nieskończonej doskonałości.

Na dnie poznania analogicznego, jest zawsze pozytywna treść, którą poznajemy, jako przynależną do danego przedmiotu, choćbyśmy jednocześnie rozumieli, że jest ona w jednym z nich, w doskonalszy sposób, niż w innych dostępniejszych nam przedmiotach poznania. Myśl nasza może się zatrzymać na tych niedoskonałościach, z jakimi dany element bytu występuje w różnych przedmiotach, nieposiadających go w całej pełni i, gdy te niedoskonałości zacznie wykluczać z przedmiotu, posiadającego go w pełni, będziemy mieli metodę negatywną. Nie jest jednak bynajmniej niemożliwym dla umysłu i pozytywnie także rozważać samą treść bytu i jego atrybutów, abstrahując od niedoskonałego sposobu, w jaki się przejawiają w stworzeniu i to jest właśnie metodą pozytywną, pozwalającą nam nawet o Bogu wytworzyć sobie, pewne, bardzo niedoskonałe, bo złożone i ułamkowe, a jednak pozytywne sądy, orzekające o Nim, w sposób twierdzący, podstawowe atrybuty bytu.

Św. Tomasz doskonale to uzasadnił, korygując pewne krańcowe wyrażenia Djonizego<sup>10)</sup> i opierając się na tych zasadach, zbudował przepiękny traktat o Bogu. To nie przeszkadza jednak, że w swem życiu wewnętrznym i on miał to przeświadczenie, że ta metoda pozytywna słaby tylko odblask prawdy zawiera, skoro sam przestał pisać, twierdząc, że wszystko to, co napisał, słomą mu tylko się wydaje.

To samo możemy powiedzieć i o drugiej tezie djonizjańskiej, o wypływananiu wszechmocy z Boga. Autor pism areopagicznych, jest na tym punkcie wolny od błędów panteistycznej emanacji gnostyków, uznaje on Boga osobowego, odrębnego od świata i stwarzającego ten świat aktem Swej woli. Niemniej jednak, nader wyraziście sprowadza on ten akt twórczy do dobroci Bożej, która pragnie Swą doskonałość nieskończoną, udzielić innym istotom, a niejasna i mglista terminologia łatwo mogła wywołać nieporozumienia o panteistycznym zabarwieniu.

---

<sup>10)</sup> I, qu. 13, art. 3, ad 2 et art. 12, ad 1. I Sent. dist. 22, qu. 1, art. 2.

I tu św. Tomasz potrafił ściśłą swą terminologią położyć wyraźne granice interpretacjom panteistycznym, nie wyrzekając się jednak bardzo głębokich poglądów Pseudo-Areopagity na rozlewność dobra i doskonałych jego formuł w tej materji. To jego powiedzenie *bonum est diffusivum sui*, jest jednym z tekstów djonizjańskich, najczęściej cytowanych przez św. Tomasza — około pięćdziesięciu razy<sup>11)</sup>. Zgodnie z Pseudo-Areopagitą i powołując się nieraz na niego, rozwija nieraz św. Tomasz doktrynę o stopniach doskonałości stworzeń, które o tyle mają w sobie doskonałości, o ile otrzymują bytu a z nim dobra od Boga. Jasnym jest jednak, że te tezy tak drogie Pseudo-Areopagicie, nie są bynajmniej jego wymysłem; ze swej strony filozoficznej opierają się one na doktrynie arystotelesowskiej o bycie i jego atrybutach, a teologiczne ich oświetlenie znajdujemy na każdym kroku w Piśmie Świętem i u Ojców Kościoła. Czyż nie piękniejsze jeszcze od djonizjańskiej formuły o rozlewności dobra, są te słowa św. Augustyna: *Quia Deus bonus est, nos sumus?*

Dwie te pierwsze tezy były raczej filozoficznego charakteru, następne będą bardziej teologiczne, a naczelne miejsce między nimi zajmie teza o powrocie wszystkich stworzeń do Boga i o zjednoczeniu się duszy ludzkiej ze swym Stwórcą. Nim jednak do niej przejdziemy, będziemy musieli zatrzymać się nad dwoma innemi, bez których nie może ona być należycie oświetlona, a mianowicie o odrodzeniu duszy przez łaskę — jakby o drugim stworzeniu jej w porządku nadprzyrodzonym — i o drodze, jaka ją do zjednoczenia prowadzi. Jeśli bowiem powstanie człowieka odbywa się w porządku przyrodzonym, aktem stworzenia go przez Boga, to powrót do tego Boga i zjednoczenie się z Nim, nie dadzą się bynajmniej skutecznie w porządku przyrodzonym, lecz wymagają jakby drugiego stworzenia, dającego udział w wyższej, bo Boskiej naturze. Udział w naturze Boskiej daje możliwość zbliżania się do Boga, przez wykonywanie takich czynności, do których natura ludzka nie jest zdolną, które nawet pod pewnym względem wydają się stać w sprzeczności ze zwykłą przyrodzoną działalnością naszych władz psychicznych. Tą tylko drogą dochodzi się do zjednoczenia z Bogiem, nietylko do tego pełnego, które dusze, oczyszczone z kurzu tego świata, czeka w życiu

---

<sup>11)</sup> Durantel, tamże str. 60.



przyszłem, ale i do tego cząstkowego, które już w tem życiu jest dostępne dla dusz bezwzględnie wiernych żądaniom Bożym.

Mamy tedy trzy tezy, o charakterze nadprzyrodzonym, które w dziełach Djonizego zajmują bardzo ważne miejsce. Zobaczmy, w jakim stopniu wpłynęły one na doktrynę św. Tomasza.

Pierwsza z niej dotyczy odrodzenia przez łaskę, czyli, jak się chętnie Djonizy wyraża, podniesienia człowieka do stanu Boskiego, ubóstwienie go: θεωσις, θεωθῆναι, θεῖος εἶναι. Całą tę doktrynę znajdujemy i u św. Tomasza, ale na tym punkcie wpływy Djonizego bynajmniej nie są tak wielkie. Uderzającym jest, że np. w komentarzu do Ewangelji św. Jana w III rozdz., gdzie mowa jest o konieczności ponownego narodzenia się, Djonizy ani razu nie jest cytowany. Nauka św. Tomasza znajduje tu całkiem dostateczne oparcie w tekstach Pisma Świętego, jak same słowa Zbawiciela, zachowane nam przez św. Jana, jak tekst św. Piotra<sup>12)</sup> o udziale w naturze Bożej, jak inny tekst św. Jana o nasieniu Bożem w nas<sup>13)</sup>, jak wreszcie słowa Psalmisty<sup>14)</sup>, które sam Zbawiciel przytoczył w dyskusji z Faryzeuszami<sup>15)</sup>, i inne.

Ale odrodzony w Bogu człowiek nie dochodzi natychmiast do zjednoczenia z Bogiem; czeka go zwykle długa droga, i oto ten proces przygotowywania się do zjednoczenia, zawiera znowu kilka bardzo ważnych tez djonizjańskich.

Najpierw mamy zagadnienie samego podziału tej drogi, który miał jakoby z pism Pseudo-Areopagity przejść do mistyki katolickiej; jest to znany podział na *via purgativa*, *illuminativa* et *unitiva*. Otóż mniemanie to nie jest dokładne; Djonizy takiego podziału niema, a został on wysnuty z trzech czynności, które przypisuje aniołom, a poniżej nich też i członkom hierarchji kościelnej, a którymi są *purgare*, *illuminare* et *perficere* (nie zaś *unire*)<sup>16)</sup>. Myli się przeto Richstätter, gdy twierdzi, że św. Tomasz

<sup>12)</sup> II Piotra, I, 4.

<sup>13)</sup> I Jana, III, 9.

<sup>14)</sup> Ps. LXXXI, 6.

<sup>15)</sup> Jan, X, 32—38.

<sup>16)</sup> Hierarchja Niebiańska, III, 2—3; Hierarchja Kościelna, V, 3 i VI, 3. Cayré w swem cennem „Précis de Patrologie“ t. II, str. 92 słusznie zwraca na to uwagę, że nie należy utożsamiać trzech funkcji hierarchicznych opisanych przez Djonizego z trzema stadjami w rozwoju życia duchowego, choć niewątpliwie te ostatnie zostały później z pierwszych wysnute.

wybrał inny podział, który znalazł u św. Grzegorza i u św. Bazylego<sup>17)</sup> (należało dodać i św. Augustyna). Św. Tomasz nie miał nic do wybierania, skoro Djonizy tego podziału niema; wziął on za św. Grzegorzem stary podział Klemensa z Aleksandrii<sup>18)</sup>, z którego wszyscy późniejsi pisarze czerpali i który, dopiero znacznie później otrzymał nazwy, zwykle Djonizemu przypisywane.

Św. Tomasz przejął tedy od św. Grzegorza<sup>19)</sup> i od św. Augustyna<sup>20)</sup> trzy stadia w rozwoju duszy na drodze doskonałości, mianowicie stopień początkujących, postępujących i doskonałych i znalazł uzasadnienie tego podziału w filozofii Arystotelesa<sup>21)</sup>. Natomiast nie przychodzi mu na myśl, aby te trzy stopnie sprowadzać, czy to do trzech cnót teologicznych, jak to czynił Klemens Aleksandryjski<sup>22)</sup>, a za nim Kassjan<sup>23)</sup>, ani do tych trzech czynności hierarchicznych, które znał dobrze u Djonizego<sup>24)</sup>. Uczynią to dopiero inni po nim, lub równocześnie z nim, jak np. św. Bonawentura, choć to wymagałoby jeszcze zbadania<sup>25)</sup>.

Zagadnienie tych dróg jest z tego względu ciekawe, że nam pokazuje, jak bardzo te doktryny są nieopracowane i jak pewne utarte mniemania o ich pochodzeniu są mało uzasadnione.

Ciekawem jest zagadnienie o dwóch bardzo charakterystycznych cechach tego stopniowego rozwoju duszy, mianowicie o jego pasywności i o konieczności zaparcia się zwykłych sposobów

<sup>17)</sup> II—II, qu. 183, art. 4, sed contra. O. Richtstätter wymienia tu też św. Bazylego, ale źródła nie podaje. Jak widać z dzieła Humbert-Claude: „La doctrine ascétique de Saint Basile“ (Paris, Beauchesne 1932), u św. Bazylego mamy już trzy terminy oczyszczać, oświecać i jednoczyć, ale i u niego zdają się odnosić tylko do trzech czynności, a nie do trzech okresów życia duchowego.

<sup>18)</sup> Stromata, I, 27; II, 6, 9; IV, 7.

<sup>19)</sup> II—II, qu. 183, art. 4, sed contra.

<sup>20)</sup> II—II, qu. 24, art. 9, sed contra.

<sup>21)</sup> Tamże ad 1.

<sup>22)</sup> Jak wyżej, szczególnie II, 6, 9 i IV, 7. Patrz: Saudreau: „Vie d'union à Dieu“, 3 wyd., str. 27.

<sup>23)</sup> Rozmowa XI, 7.

<sup>24)</sup> I, qu. 108, art. 1, c.; I—II, qu. 112, art. 1, ad 3; II—II, qu. 184, art. 6, sed contra; III, qu. 64, art. 1, ad 1.

<sup>25)</sup> Zdaje się, że pełne prawo obywatelstwa podział nasz, błędnie przypisywany jako taki Djonizemu, otrzymuje dopiero w XIV w., kiedy go zaczyna szerzyć tak zwana „Theologia Deutsch“.

poznawania. Zaczniemy od tego drugiego znacznie mniej uwzględnionego przez św. Tomasza.

Wspólnem przekonaniem wszystkich mistyków jest, że postępowanie duchowy człowieka nie polega bynajmniej na wzbogaceniu jego myśli, wiedzy, zasobu wiadomości, ale przeciwnie na pewnym zubożeniu, uproszczeniu, zamilknięciu wewnętrznym. „Nie ten się dobrze modli, mawiała św. Teresa, kto wiele myśli, ale kto wiele miłuje“. Djonizy bardzo silnie kładzie na to nacisk i w związku z wyżej wspomnianą doktryną o wyższości naszych negatywnych twierdzeń o Bogu nad pozytywnymi, żąda bardzo usilnie wyrzeczenia się w modlitwie wszelkich nietylko obrazów zmysłowych naszej wyobraźni, ale i wszelkiego rozumowania i form, t. zn. pojęć, nawet umysłowych<sup>26)</sup>. Umysł winien się wyrzec światła przyrodzonego, aby wejść w światło Boże, które jest dla niego ciemnością. O tej ciemności Bożej, *caligo, tenebrae*, rozpisuje się Djonizy bardzo obszernie, jak zresztą i wszyscy pisarze mistyczni, nikt jednak nie wysunął do tego stopnia tej doktryny na pierwszy plan, co św. Jan od Krzyża; u niego dopiero znajdujemy głębokie teologiczne uzasadnienie tego żądania wyrzeczenia się jasnych pojęć, aby dojść do zjednoczenia z tym, którego żadne pojęcie odtworzyć nie może.

Otóż, jeśli zapytamy, jakie stanowisko zajął wobec tych dążeń św. Tomasz, to musimy stwierdzić wielką rezerwę. Nie spotykamy u niego tak wyraźnych żądań wyrzeczenia się poznania, opartego na zmysłach i wyobraźni, a tembardziej na jasnych pojęciach umysłowych, a niektóre zbyt przesadne twierdzenia Djonizego, stara się on bardzo wyraźnie nieco osłabić. Tak np. słowa jego: *Ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei tamquam omnino ignoto*, św. Tomasz znacznie mityguje i oczyszcza od zbytniego agnostycyzmu<sup>27)</sup>. Czy może jednak być mowa o sprzeczności na tym punkcie, już nie między św. Tomaszem a Djonizym, ale między Doktorem Anielskim a Doktorem Mistycznym, św. Janem od Krzyża? Sądzę, że nie; aczkolwiek bowiem zagadnienie to nie zostało *ex professo* przez św. Tomasza zanalizowane, to zdaje się jednak, że zostawił dostateczne wskazówki, które pozwalają rozwiązać je w myśl odwiecznej

<sup>26)</sup> Teologia Mistyczna r. I, 3.

<sup>27)</sup> I, qu. 12, art. 13, ad 1.

tradycji chrześcijańskiej. To, co u niego znajdujemy, to pewne negatywne granice, poza które wyjść nie można, w których jednak doktryna św. Jana od Krzyża doskonale się pomieści.

Znacznie wyraźniej występuje u św. Tomasza druga cecha charakterystyczna djonizjańskiej doktryny o rozwoju życia duchowego, mianowicie pasywność, bierność. Djonizy bardzo silny nacisk kładzie na to, co nazywa *pati divina*, przeżywać rzeczy Boże, przez co ma na myśli stany wewnętrzne, w których człowiek zdaje sobie sprawę, że jakiś wyższy czynnik w nim działa<sup>28</sup>). Nie jest to bynajmniej zupełna bierność, będąca ideałem wschodnich doktryn, taka np. nirwana buddystów; bynajmniej, pewne napięcie, czy też wysiłek władz psychicznych znajduje się tam stale, ale nie on ma inicjatywę tych stanów, lecz dopiero pod wpływem wyższego czynnika powstaje.

Otóż tę pasywność, zajmującą tak ważne miejsce w doktrynie djonizjańskiej, św. Tomasz całkowicie przyjmuje i głęboką analizą wykazuje i jej źródło, jakim jest zamieszkanie Ducha Świętego w duszy i jej główne przejawy, któremi są Jego dary. One to czynią nas powolnymi natchnieniom Boskiego Gościa, który mieszka w nas, jak w Swej świątyni, a gdy uzyskują przewagę nad działaniem cnót moralnych, wtedy człowiek zaczyna sobie zdawać sprawę, że wyższy jakiś pierwiastek w nim działa i że działa w samym wnętrzu jego władz psychicznych, tak, iż skłania je do działania<sup>29</sup>). To jest istota stanu mistycznego z jego strony psychologicznej, podlegającej samoobserwacji i nikt tego lepiej nie opisał, jak św. Teresa i św. Jan od Krzyża; w szczególności ten ostatni nie tylko bardzo jasno sprecyzował to, co nazywa *el passivo* w życiu mistycznym, ale dał też nader cenne wskazówki, jak się wobec tych impulsów Bożych zachowywać. Zupełnie niesłusznie O. Richstätter się tej pasywności obawia, jest ona czemś bardzo różnym od bierności kwietyzmu.

Możemy tedy śmiało stwierdzić, że co się tyczy djonizjańskiego *pati divina*, to została ona całkowicie wcielona do syntezy tomistycznej.

<sup>28</sup>) O imionach Bożych, II, 9. Patrz Summa, I, qu. 1, art. 6, ad 3 także I—II, qu. 22, art. 3, ob. 1; II—II, qu. 45, art. 2, c.

<sup>29</sup>) II—II, qu. 175, art. 1 et 2. Doskonale przedstawiony tam jest ten stan czynno-bierny: „Non ex propria intentione... sed... secundum propriam inclinationem“. Patrz także I—II, qu. 68, art. 1 i 3.

Niemal, że to samo możemy powiedzieć i o ostatnim zagadnieniu, które nas tu zajmie i które jest kulminacyjnym punktem doktryny djonizjańskiej, mianowicie o powrocie do Boga, o zjednoczeniu duszy z Nim, nawet o możliwości pewnego bezpośredniego zjednoczenia się z Bogiem jeszcze w tem życiu.

Nie ulega wątpliwości, że niejasności stylu Djonizego, mogły stać się źródłem panteistycznych spaceń niektórych późniejszych doktryn, takiego np. Eriugeny lub Eckharta. Biorąc jedną całość nauki djonizjańskiej na tym punkcie, nie ulega kwestji, że jest ona zupełnie poprawna i że przy posługiwaniu się terminologią neoplatońską, czerpie ona swe natchnienie ze źródeł objawienia chrześcijańskiego.

Jest to głębokiem przeświadczeniem wszystkich autorów mistycznych, że już w tem życiu rozwój duszy, po ciężkim procesie oczyszczeń, może być ukoronowany pewnem specjalnem, a bardzo tajemniczem zjednoczeniem z Bogiem, w którym dusza, już nie przez podobieństwo, nie przez obraz lub odbicie widzi Boga, ale łączy się z nim bezpośrednio. I św. Tomasz skłania się do tego mniemania, choć z wielką rezerwą, lecz ciekawem jest, że właśnie tam, gdzie o tem mówi, bynajmniej nie na powadze Djonizego w pierwszym rzędzie się opiera, ale na powadze św. Augustyna, którego „De Trinitate“ jest dla zajmującego nas zagadnienia najważniejszym źródłem<sup>30)</sup>. Słusznie pisze O. Gardeil, że św. Augustyn a nie kto inny jest twórcą (*fondateur*) teologii życia duchowego<sup>31)</sup>.

### III.

Przebiegliśmy tedy główne punkty doktryny tomistycznej, w których można się było spodziewać wpływów djonizjańskich i doszliśmy do przekonania, że wpływy te nie są bynajmniej tak wielkie. Zapewne, że przekonanie o czcigodnem pochodzeniu pism

---

<sup>30)</sup> Oto najważniejsze miejsca w dziełach św. Tomasza, gdzie *ex professo* to zagadnienie jest traktowane: S. Teol. I, qu. 12, art. 11; II—II, qu. 175, art. 3 i 4; qu. 180, art. 3—5. III Sent., dist. 35, qu. 2, art. 2; IV Sent., dist. 49, qu. 2, art. 7. Uderzającym jest, że Djonizy nieraz bywa tu przytaczany jako ten, który uczy, że Boga tylko pod osłoną obrazów naszej wyobraźni poznajemy „*sub sacris velaminibus*“.

<sup>31)</sup> La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, str. XXVII—XXXI.

areopagickich z wieku apostołskiego sprawiało, iż chętnie się na nie powoływano, ale te specyficzne doktryny, które są w nich zawarte, bynajmniej nie temu tylko zawdzięczają swe miejsce w syntezie chrześcijańskiej, że je błędnie od ucznia św. Pawła wyprowadzano. Sprawa miała się zupełnie inaczej: oto tezy djonizjańskie, dlatego się znajdują zarówno w pismach areopagickich, jak i w syntezie św. Tomasza, że pochodzą z praźródła objawienia chrześcijańskiego i św. Tomasz nie przejął ich ani wyłącznie, ani przeważnie od Djonizego.

Wystarczyłoby przejść je po kolei, aby się przekonać, jak każda z nich wyrasta z nauki objawionej Pisma Świętego. Weźmy choćby takie słowa św. Pawła: *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei*<sup>32</sup>). Cóż więcej potrzeba, aby ugruntować naukę o pasywności naszej w stosunku do łaski, tak drogą mistykom? Albo, coś więcej potrzeba, aby wezwać do szukania zjednoczenia z Bogiem, jak tych słów tegoż św. Pawła: *Qui adhaeret Deo, unus Spiritus est*<sup>33</sup>). Trzeba dopiero się wczytać w dzieła św. Jana od Krzyża, aby się przekonać, do jakiego stopnia właściwym źródłem teologii mistycznej jest Pismo Święte. Wtedy stanie się jasnym, że i Djonizy nie gdzieindziej szukał natchnienia dla swych pism.

Jasnym jest, że uprzedzenia do wpływów Djonizego na mistykę katolicką, pochodzą stąd, że przesadza się jego przynależność do neoplatonizmu. Ścisłejszy związek myśli chrześcijańskiej, z tym lub owym system filozoficznym, szczególnie posługiwanie się jego terminologią, jest zjawiskiem, raz po raz powtarzającym się w dziejach Kościoła. Najpierw możemy obserwować to w stosunku do stoicyzmu, od św. Justyna do św. Ambrożego i Kassjana, następnie albo i równocześnie w stosunku do neoplatonizmu, od pisarzy szkoły Aleksandryjskiej, poprzez św. Augustyna aż do XIII wieku, potem wreszcie w stosunku do arystotelizmu, w okresie rozkwitu scholastyki. A i bliżej nas, czyż nie obserwujemy podobnych prób wzajemnego przeniknięcia się katolickiej myśli z kartezjanizmem we Francji XIX i z kantyzysem, we współczesnych Niemczech. Czyż nie jest uderzającym, jak katolicka literatura

---

<sup>32</sup>) Rzym. 3, 14.

<sup>33</sup>) I Kor. 6, 17.

teologiczna niemiecka, posługuje się terminologią koryfeuszów idealizmu niemieckiego XIX wieku?

Nie mamy więc żadnej racji wyrzucać Djonizemu jego neoplatonizmu, z chwilą, gdy dochodzimy do przekonania, że na prawowierność jego doktryn nie wywarł on ujemnego wpływu. Przeciwnie, winniśmy stwierdzić, że w tych trzech systemach, z którymi się myśl chrześcijańska po kolei stykała, stoicyzmie, neoplatonizmie i arystotelizmie, drugi t. j. neoplatonizm, zawierał w sobie najwięcej pierwiastków chrześcijańskich. Wiemy dobrze, że neoplatonizm zrodził się w środowisku aleksandryjskim, w którym już w I wieku naszej ery, zaczęło się wzajemne przenikanie się filozofji greckiej, szczególnie doktryn Platona z objawioną nauką Starego testamentu. Twórcą tej pierwszej próby, jest Żyd Filon, i w ścisłej zależności od jego prac rodzi się w następnym wieku, w tejże Aleksandrji, ten potężny kierunek myśli, który długie wieki panuje niepodzielnie niemal nad umysłami cywilizowanego świata i który nazywamy neoplatonizmem.

Twórca jego Ammoniusz był w młodości chrześcijaninem, a choć później odpadł od wiary, nie przestał utrzymywać stosunków z myślą chrześcijańską i na wielu myślicieli chrześcijańskich wielki wpływ wywarł. Do nich należał Orygenes, jeden z trzech uczniów, którym Ammoniusz przekazał swą doktrynę, a wiemy przez Porfirjusza (300)<sup>34</sup>, jaką cześć dla Orygenesza żywił Plotyn (269), który pierwszy ujął na piśmie zasady neoplatonizmu i stąd też za jego twórcę słynie. W ten sposób powstała synteza, nosząca nazwę neoplatonizmu i łącząca w sobie pierwiastki filozofji greckiej z pierwiastkami objawienia, obniżonemi nieraz silnie do poziomu przyrodzonego. Z początku wybitnie racjonalistyczna i przeciwstawiająca się mglistym tendencjom gnozy o zabarwieniu wschodniem, od Porfirjusza zaczyna ona i tę ostatnią wciągać do swej syntezy. U Jamblika (330) i Proclusa (485), zabarwienie gnostyczne już jest bardzo silne, co ma się rozumieć, znacznie się przyczynia do zaciemnienia doktryn.

Gdy więc spotykamy się u pisarzy Kościoła z wpływami neoplatońskimi, to zawsze winniśmy się zapytać, czy w tych wpływach nie kryją się stare pierwiastki chrześcijańskie, ujęte

---

<sup>34</sup>) La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits. n. 14. Trad. E. Bréhier, Coll. des Universités de France, str. 15—16.

tylko w filozoficzną terminologię, dominującego w myśli ówczesnej systemu.

To właśnie miało miejsce u Djonizego. Te elementa jego systemu, które tak silnie wpłynęły na myśl chrześcijańską i które św. Tomasz, jakeśmy widzieli, też wcielił do swojej syntezy, nie są bynajmniej pogańskiego pochodzenia i dlatego to nie sztucznie, ale organicznie połączyły się z całością doktryny Kościoła. Samo błędne mniemanie o osobie autora, nie byłoby do tego wystarczycyło i możemy być przekonani, że nawet pod takim patronatem, obce, nieprawowierne elementa nie byłyby się utrzymały przez tyle wieków w nauczaniu Kościoła. Nietylko nie byłyby mogły uwieść takich ludzi, jak Tomasz, Bonawentura i Jan od Krzyża, ale przede wszystkim nie byłyby w stanie uspić czujności samego Kościoła, który swem żywym magisterium wciąż pilnuje czystości nauczanych doktryn. Ogłoszenie Doktorem Kościoła św. Jana od Krzyża, który też, jak nikt inny, przejął się zasadniczymi poglądami Djonizego, choć zapewne jego dzieł bliżej nie znał, powinno wszelkie wątpliwości tego rodzaju raz na zawsze rozwiązać.

Elementa djonizjańskie w tomizmie są zupełnie prawowierne, mimo swej szaty zewnętrznej, nieraz zbyt neoplatońskiej, a są niemi dlatego, że wypływają ze źródła objawienia chrześcijańskiego.

Lwów

O. Jacek Woroniecki O. P.

## SOMMAIRE.

*R. P. H. Woroniecki O. P.*: Les éléments dionysiens dans le thomisme.

A l'occasion d'un article du P. Reichstätter S. J. (*Stimmen der Zeit*, janv. 1928) au sujet de l'influence, néfaste d'après lui, que le Pseudo-Aréopagite aurait exercé sur la mystique chrétienne, l'auteur s'est proposé d'étudier la place que les doctrines dionysiennes occupent dans la synthèse thomiste. Après avoir parcouru les principaux points de la doctrine spirituelle de Saint Thomas, où l'on aurait pu s'attendre à découvrir des traces de l'influence dionysienne, l'auteur arrive à cette conclusion, que son rôle est beaucoup moins grand qu'on ne le croit généralement. Il commence par le problème de la connaissance de Dieu, puis il passe à celui de l'origine de toutes choses et de la diffusion du bien divin dans les créatures. Vient après cela le retour de l'âme à Dieu: d'abord sa transformation par



la grâce, ensuite les trois voies qu'elle doit parcourir pour atteindre Dieu et qui, comme Cayré l'a déjà remarqué, doivent beaucoup moins à Denys qu'on ne le pense d'ordinaire; enfin la nécessité de renoncer au mode humain de connaître et d'agir pour pouvoir dès cette vie s'unir d'une certaine manière à Dieu. Malgré les citations très fréquentes du Pseudo-Aréopagite on s'aperçoit bien vite que l'influence de ses doctrines est beaucoup moins grande qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. Le fait même qu'on l'ait tenu communément au temps de Saint Thomas pour un disciple de Saint Paul n'a pas réussi à faire accepter dans la doctrine spirituelle du Docteur angélique des éléments hétérodoxes, qui par eux-mêmes n'y pouvaient pas prendre place. Les éléments dionysiens qu'on retrouve chez Saint Thomas sont d'origine chrétienne: Denys a bien pu les puiser en partie aux sources néoplatoniciennes, mais là aussi elles étaient d'origine chrétienne ou au moins juidaïque, étant données les attaches des premiers penseurs néoplatoniciens avec les milieux juifs et chrétiens d'Alexandrie du II siècle. Ce n'est donc pas dans le Pseudo-Aréopagite qu'il faut voir le vrai fondateur de la science mystique chrétienne, mais bien plus dans Saint Augustin, comme l'a si justement observé le P. Gardeil, et dans nos grands docteurs des premiers siècles.