

PAUL L. GAVRILYUK
SARAH COAKLEY

DUCHOWE ZMYSŁY

Percepcja Boga
w zachodnim chrześcijaństwie



Przekład
Aleksander Gomola

Wydawnictwo WAM ♦ Księża Jezuici
Kraków 2014

Tytuł oryginału
THE SPIRITUAL SENSES
Perceiving God in Western Christianity

© Cambridge University Press 2012

© Wydawnictwo WAM, 2014

Konsultacja merytoryczna
ks. dr hab. Robert Woźniak

Korekta
Agnieszka Caba

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7767-982-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

WSTĘP

PAUL L. GAVRILYUK, SARAH COAKLEY

„Kiedy zmysły człowieka są doskonale zjednoczone z Bogiem, wtedy to, co Bóg powiedział, w tajemniczy sposób zostaje wyjaśnione. Jednak gdy brak tego rodzaju zjednoczenia, wówczas niesłuchanie trudno mówić o Bogu”¹.

Jan Klimak

Autorzy chrześcijańscy wszystkich wieków wykorzystywali język doznań zmysłowych do opisu spotkań człowieka z Bogiem. W Starym Testamencie wierzącym mówi się: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 33, 9; 1 P 2, 3); prorocy i nie tylko prorocy słyszą polecenie „słuchajcie słowa Pańskiego” (Iz 1, 10; Oz 4, 1); w ośmiu błogosławieństwach pojawia się obietnica: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8); apostoł Paweł mówi o widzeniu Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12); o wierzących powiada się, że wdychają „wonność Chrystusa” (por. 2 Kor 2, 15), a świadkowie wcielenia mówią o Słowie Życia, którego „dotykały [ich] ręce” (1 J 1, 1)². Te ustępy biblijne zdają się wskazywać na pewne cechy ludzkiego poznania, które umożliwiają kontakt z Bogiem podobny do percepcji zmysłowej. Jednak jak bardzo dosłownie powinny być interpretowane te twierdzenia? Jakie są ich implikacje dla antropologii teologicznej? Czy implikują one jakieś jedyne w swoim rodzaju formy widzenia, słyszenia, dotyku lub doznań węchowych albo smakowych rzeczywistości Bożej?

Jak można się spodziewać, twierdzenie mówiące o posiadaniu specjalnej formy percepcji umożliwiającej bezpośredni kontakt człowieka z Bogiem

¹ JAN KLIMAK, *Drabina raj* XXX. (Tłumaczenie za tekstem angielskim. W wersji polskiej mamy: „Człowiek, który doskonale zjednoczył swe doznania z Bogiem, jest mistycznie wiedziony przez Niego ku zrozumieniu Jego słów. Bez tego zjednoczenia trudno byłoby mówić o Bogu”, JAN KLIMAK, *Drabina raj*, przeł. W. POLANOWSKI, Kęty 2011, s. 326 – przyp. tłum.).

² Jeżeli nie podaję inaczej, Pismo Święte cytuję za Biblią Tysiąclecia (przyp. tłum.).

jest epistemologicznie i metafizycznie problematyczne. Panuje powszechna zgoda, że ludzie posiadają pięć zmysłów, brak jednak podobnej zgody co do tego, czy posiadamy jeszcze inne sposoby percepcji. Poza tym twierdzenie, że Bóg mógłby być percypowany za pomocą specjalnych zmysłów, wydaje się kłócić z pojęciem Bożej transcendencji i niematerialności. Przecież próbując wpatrywać się w Boga, patrzy się „w to, co niewidzialne” (por. 2 Kor 4, 18; Hbr 11, 27). Bóg jako Stwórca jest ontologicznie różny od wszystkich zwyczajnych przedmiotów naszej percepcji.

Przedstawiony tu problem można rozwiązać na wiele sposobów. Podejście sceptyczne, przyjmowane przez większość odmian współczesnego racjonalizmu i empiryzmu, sprowadzałoby się do całkowitego odrzucenia twierdzeń, iż ludzie mogą otrzymać objawienie od Boga lub posiadać jakieś doświadczenia religijne. Inna strategia to podkreślanie, że Bóg w swym komunikowaniu siebie sprawia, iż ludzie otrzymują Boże objawienie, jednak bez dokładnego określania, jakie ich instrumenty poznawcze umożliwiają tego rodzaju komunikację. Na przestrzeni wieków relacje mówiące o tym, że ludzie otrzymywali wizje, orędzia czy inne komunikaty pochodzące ze sfery Bożej, koncentrowały się na przekazywaniu treści takich doświadczeń bez analizy poznawczego instrumentarium komunikujących się z Bogiem ludzi. Teorie mówiące o komunikowaniu siebie Boga koncentrują się najczęściej na właściwościach Bożego działania, a nie na cechach poznających je ludzi, umożliwiających zaistnienie doświadczenia religijnego i recepcję Objawienia. Niemniej od zarania chrześcijaństwa spotykamy wielu myślicieli, którzy starali się zbadać dokładniej warunki umożliwiające takie spotkanie Boga i człowieka. Myśliciele ci wypracowali wiele różnych stanowisk, a niektóre z nich zawierają się w ogólnym pojęciu duchowej percepcji, będącej tematem tego tomu.

SŁOWNICTWO DOTYCZĄCE PERCEPCJI DUCHOWEJ

Chrześcijańskie słownictwo dotyczące percepcji niefizycznej jest niezwykle płynne i czasami przyprawia o zawrót głowy. Wyrażenie „zmysły duchowe” (*sensus spiritalis/spirituales*) jest poświadczane po raz pierwszy w łacińskim przekładzie pism Orygenesza z Aleksandrii (ok. 185 – ok. 254)³.

³ ORYGENES, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian* 4, 5 (PG 14, 977 D – 978 A); *In Cant.* 1, 4, (PG 13, 97 B); *Homiliae in Exodum* 1, 4 (PG 12, 301 A). Rufin z Akwilei (ok. 345–410), tłumacz tych i innych pism Orygenesza, zazwyczaj dość swobodnie przekładał

Zaznaczmy, że autorzy patrystyczni nie przywiązują szczególnej wagi do terminu αἴσθησις πνευματική (*sensus spiritualis*) i jego ekwiwalentów. Pojęcie zmysłu duchowego lub zmysłów duchowych zaczęło być natomiast wykorzystywane w sposób bardziej systematyczny przez teologów zachodnich w średniowieczu.

W poniższym tomie „zmysł duchowy” lub „zmysły duchowe” to wyrażenie zbiorcze obejmujące szereg częściowo pokrywających się, aczkolwiek różnych terminów, w których „zmysł” w znaczeniu ogólnym lub w odniesieniu do konkretnej modalności zmysłowej (wzrok, słuch, węch, dotyk, smak) zostaje doprecyzowany przez odniesienie do ducha (np. „oczy ducha”, „duchowy dotyk”), serca (np. „uszy serca”), duszy (np. „oczy duszy”, „dłonie duszy”), umysłu bądź intelektu (np. „oko umysłu”, „dotyk intelektu”), do tego, co wewnętrzne (np. „wewnętrzne” oczy, uszy itp.; oczy, uszy „wnętrza człowieka”), lub do wiary (np. „oczy wiary”, „uszy wiary”). Niektórzy autorzy patrystyczni, wychodząc od dość niezwykłego tłumaczenia Prz 2, 5 przez Orygenesę („osiągniesz zmysł Boga”), określają tę zdolność percepcji jako „boski zmysł” (αἴσθησις θεία) lub „zmysł Boży” (*sensus divinitatis*)⁴. Przytoczone wyżej wyrażenia nie wyczerpują bynajmniej bogatego słownictwa dotyczącego duchowej percepcji i służą jedynie jako punkt odniesienia.

Równocześnie autorzy chrześcijańscy dość często wykorzystują język percepcji zmysłowej do opisu spotkania Boga z człowiekiem bez doprecyzowania zmysłów jako duchowych lub wyraźnego łączenia ich z duszą, umysłem, sercem itp. Zobaczmy na przykład, jak zręcznie szeroki wachlarz wyobrażeń zmysłowych wykorzystuje Augustyn (354–430) w *Wyznaniach*:

„Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem twoim”⁵.

Ponieważ Augustyn, pisząc *Wyznania*, podzielał wspólny dla chrześcijan pogląd, że Bóg jest niematerialny, nie zamierzał tym samym powiedzieć, że

oryginał. Stąd nie ma wcale pewności, czy *sensus spiritualis* w tłumaczeniu Rufina odpowiada greckiemu αἴσθησις πνευματική (lub ekwiwalentowi tego wyrażenia).

⁴ ORYGENES, *In Cant.* I, 3; *Contra Celsum* I, 48; VII, 34. Za: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1986, s. 68, 360.

⁵ AUGUSTYN, *Conf.* X, 27, 38. Za: ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Wyznania*, przeł. Z. KUBIAK, Warszawa 1987, s. 246.

Bóg jest dostępny zmysłom fizycznym w podobny sposób, w jaki dostępne są im przedmioty materialne⁶. Fragment ten implikuje jakąś inną formę bezpośredniego poznawczego kontaktu z Bogiem, być może analogiczną, lecz nie redukowaną do zwykłej percepcji zmysłowej. Takie stosunkowo mało precyzyjne użycie języka zmysłowego – usankcjonowane przez Biblię, a równocześnie otwarte na interpretację „mesalianą”, zgodnie z którą Bóg może być postrzegany bezpośrednio za pomocą zmysłów – przetrwało przez wszystkie wieki teologii chrześcijańskiej. Wachlarz terminów opisujących różne właściwości i sposoby percepcji niefizycznej pozostał aż po dzień dzisiejszy dosyć szeroki i płynny.

A zatem odwołując się do pojęcia „zmysłów duchowych”, nie mamy zamiaru narzucać sztucznej jednolitości różnorodnym tekstom ani też ignorować poważnych trudności metodologicznych, które wynikają z braku dokładnej terminologii u danego autora. Zwłaszcza stosowanie przez nas liczby mnogiej i wyrażenia „zmysły duchowe” nie ma na celu wykluczania lub pomniejszania znaczenia pojęcia jednolitego lub odnoszącego się do jednej tylko formy duchowego doznania zmysłowego, które znaleźć można u niektórych pisarzy chrześcijańskich. Co więcej, przymiotnik „duchowy” towarzyszący „zmysłom” służy do tego, by wskazywać przede wszystkim niefizyczny sposób percepcji, a nie wysuwać na pierwszy plan antropologię, zgodnie z którą „ducha” konsekwentnie odróżnia się od pozostałych aspektów naszego jestestwa, takich jak ciało, dusza, intelekt czy sfera uczuć⁷. Należy także pamiętać, że niektórzy autorzy chrześcijańscy łączą wyraźnie język zmysłów duchowych z pneumatologią, a w konsekwencji z trynitarianizmem, natomiast inni tego nie czynią lub czynią to w sposób bardzo pośredni.

DEFINICJA „DOKTRYNY ZMYŚŁÓW DUCHOWYCH” KARLA RAHNERA – PRÓBA OCENY

Opowiadamy się za terminem „zmysły duchowe” po części dlatego, że przyjął się on w większości dyskusji dotyczących tego właśnie i pokrewnych zagadnień w okresie ostatnich stu lat. W dwudziestym wieku bodźcem do rozwoju badań nad zmysłami duchowymi stał się tekst Karla Rahnera

⁶ Jak pisze o tym wyraźnie w *Conf. X*, 6, 8.

⁷ Trzeba jednak podkreślić, że antropologia, w której jest miejsce na pojęcie zmysłów duchowych, z założenia sprzeciwia się stanowczo redukcyjnemu materializmowi.

(1904–1984), *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* z roku 1932⁸. Rahner w tym przełomowym tekście przedstawił następującą definicję zmysłów duchowych: „Wydaje się roztropne mówić o doktrynie zmysłów duchowych tylko wtedy, gdy te częściowo figuratywne, częściowo dosłowne wyrażenia (dotykać Boga, oczy serca itp.) odnajdujemy jako w pełni złączone w kompletny system pięciu instrumentów duchowej percepcji nadzmysłowych rzeczywistości religijnych”⁹.

Normatywna definicja Rahnera, określająca, co należy uznać za właściwą „doktrynę zmysłów duchowych”, jest szczególnie atrakcyjna przez wzgląd na swą klarowność. Rahner w swoim artykule proponuje interpretację zmysłów duchowych przez ścisłą analogię ze zmysłami fizycznymi. Z braku lepszego terminu możemy określić takie stanowisko jako odwołującą się do pięciu zmysłów analogię percepcji duchowej. Zmysły fizyczne i zmysły duchowe mogłyby być wówczas rozumiane jako dwa zestawy odrębnych władz czy zdolności działających wspólnie albo oddzielnie lub też jako dwa stany tego samego pięciorakiego sensorium skierowanego ku różnym aspektom tego samego przedmiotu percepcji bądź ku zupełnie różnym przedmiotom. „Doktryna” zmysłów duchowych zajmowałaby się zatem naturą powiązań między zmysłami fizycznymi i duchowymi oraz integracją zmysłów duchowych z pozostałymi aspektami naszego jestestwa.

Należy jednak zauważyć, że naszym zdaniem definicja Rahnera odnośnie do tego, co należy rozumieć przez właściwą doktrynę zmysłów duchowych, jest zbyt wąska. Wiele dawnych autorytetów miało do powiedzenia ważne rzeczy na temat duchowej percepcji, nawet jeśli autorzy ci nie wypracowali niczego, co można by uznać za „kompletny system” lub korpus „doktrynalny” dotyczący pięciu zmysłów duchowych. W rzeczy samej większość autorów patrystycznych, jeśli nie wszyscy, nie wyłączając Orygenesusa, któremu Rahner przypisuje rolę twórcy doktryny zmysłów duchowych, traktowali z reguły duchową percepcję w sposób mało systematyczny. Wypowiedzi na temat percepcji duchowej, które można znaleźć na przykład u Grzegorza z Nyssy (ok. 330 – ok. 395), Augustyna (354–430), Pseudo-Dionizego (żył i pisał najprawdopodobniej około roku 500), Maksyma Wyznawcy (ok. 580–662) i Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604), trudno uznać za „doktrynę” w Rahnerowskim sensie tego słowa, aczkolwiek byłoby poważnym błędem ignorowanie ich wpływu i przenikliwości.

⁸ Więcej na temat różnych aspektów tego ważnego tekstu, a także teologii Rahnera w ogólności – zob. zwłaszcza rozdziały 1, 2, 9 i 12 tej monografii.

⁹ K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932), s. 114; tłumaczenie z francuskiego na angielski – P. L. G. i S. C.

Co jeszcze bardziej istotne, wielu chrześcijańskich autorów omawia tylko niektóre z *pięciu* „instrumentów duchowej percepcji”, którego to wyrażenia używa Rahner. Niektórzy koncentrują się wyłącznie na jednym duchowym zmyśle, jak na przykład wzroku lub dotyku; inni na różne sposoby łączą modalności duchowe; jeszcze inni podkreślają zjednoczenie się i uproszczenie mocy władz naszego jestestwa, gdy przybliża się ono coraz bardziej do Boga. Na przykład Aleksander z Hales (ok. 1186–1245), Tomasz z Vercelli (zm. 1246) i Bonawentura (ok. 1217–1274) łączyli duchowy wzrok i słuch z intelektem (*intellectus*), zaś pozostałe trzy zmysły z uczuciem (*affectus*). Takie zestawienie sugeruje podział percepcji duchowej nie na pięć form, lecz dwie.

Trzeba także zauważyć, że i sam Rahner nie czuł się skrupowany własną definicją, gdy włączył do swojego opisu Diadocha z Fotike żyjącego w połowie piątego wieku, który bardzo mocno podkreśla istnienie tylko jednego sposobu duchowej percepcji¹⁰. Poza tym w swoich późniejszych pracach, zwłaszcza w studium Bonawentury, Rahner starał się bardziej podkreślić jednoczący charakter percepcji duchowej, miast uzasadniać jego rozdział między pięć zmysłów, który z czasem zaczął uważać za „raczej wymuszony”¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 141–142. Zob. G. HORN, *Les sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, RAM 8 (1972), s. 402–419.

¹¹ Więcej o tym, co Rahner ma do powiedzenia na temat Bonawentury – zob. rozdziały 9 i 15 tej monografii.

Rozdział 1

ORYGENES Z ALEKSANDRII

MARK J. McINROY

W tym rozdziale opowiadam się za koniecznością przemyślenia na nowo przyjmowanej obecnie przez badaczy opinii dotyczącej wątku zmysłów duchowych w pismach Orygenes z Aleksandrii (ok. 185 – ok. 254). Zwłaszcza John Dillon twierdzi, że „właściwą” doktrynę zmysłów duchowych (której zasadnicze cechy zostaną omówione niżej) znaleźć można wyłącznie w późnych pismach Orygenes¹. Dillon uważa, że wczesne teksty tego autora, przeciwnie, świadczą wyłącznie o metaforycznym użyciu języka doznań zmysłowych². Zgodnie z tym odczytaniem wczesny Orygenes, wbrew temu, co się powszechnie uważa, nie opisuje w gruncie rzeczy percepcji rzeczywistości duchowej. Przeciwnie, w swoich wczesnych pismach używa takich terminów, jak „widzenie” czy „słyszenie”, w sposób przenoś-

¹ J. M. DILLON, *Aisthêsis Noêtê: A Doctrine of the Spiritual Senses in Origen and in Plotinus*, w: A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (red.), *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven, Paris 1986, s. 443–455. Teza Dillona zadomowiła się mocno wśród współczesnych badaczy; G. RUDY, żeby wymienić tylko jednego z nich, opowiada się za tym rozróżnieniem „wczesnego” a „późnego” użycia języka zmysłowego w myśli Orygenes w swojej pracy *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York, London 2002, s. 17–35.

² Sposób użycia terminu „metafora” w pracach poświęconych zmysłom duchowym niektórzy mogą uznać za redukcjonistyczny. W takich pracach twierdzenie o „metaforycznym” użyciu języka doznań zmysłowych wskazuje po prostu na takie użycie tego rodzaju, które w rzeczywistości nie zachowało wymiaru doznań zmysłowych lub wymiaru poznawczego. I tak na przykład w potocznych wyrażeniach „dotykasz istotnej kwestii” czy „pachnie mi to oszustwem” oba czasowniki dotyczące zmysłów użyte są w sensie metaforycznym. W moim artykule używam terminu „metafora” w taki sposób, w jaki stosuje się go w pracach poświęconych zmysłom duchowym pomimo różnych wad związanych z tak ograniczonym rozumieniem pojęcia metafory.

ny, aby opisać „zrozumienie”, i nie przypisuje żadnej szczególnej wartości zmysłowemu aspektowi tych terminów.

Ja jednak, w przeciwieństwie do tej opinii, twierdząc, że niezbadane dotąd aspekty wczesnych tekstów Orygenesesa w rzeczywistości pokazują znaczącą ciągłość między wczesnym a późnym wykorzystaniem języka doznań zmysłowych. Zwłaszcza niektóre części wczesnych komentarzy biblijnych Orygenesesa, jak i *O zasadach* pokazują, że jego „doktryna zmysłów duchowych” pojawia się znacznie wcześniej, niż do tej pory sądzono. Natomiast na jeszcze bardziej podstawowym poziomie opowiadam się za koniecznością rewizji samego aparatu interpretacyjnego, z którego korzysta się obecnie do klasyfikacji form użycia języka doznań zmysłowych Orygenesesa i wskazuję, że dla owocnego zbadania tekstów tego autora należy jeszcze bardziej wyostrzyć narzędzia hermeneutyczne wypracowane dotąd w celu osiągnięcia jasności pojęciowej.

WSPÓŁCZESNE KATEGORYZACJE UŻYCIA PRZEZ ORYGENESA JĘZYKA DOZNAŃ ZMYŚLOWYCH

Pomimo licznych trudności interpretacyjnych, jakie Orygenes przedstawia sobą dla czytelników, jedno przynajmniej nie ulega wątpliwości: wykorzystuje on w swoich pismach do opisu relacji między człowiekiem a Bogiem niezmiernie szeroki wachlarz terminów odnoszących się do doznań zmysłowych. Ma w zwyczaju zachęcać czytelnika do rekonceptualizacji zmysłowego języka Biblii i przeniesienia go do rejestru „duchowego”. Orygenes mówi o widzeniu Boga „oczami umysłu” (διανοίας ὀφθαλμοί)³, słyszeniu „uszami duchowymi” (ὠτα πνευματικά)⁴, mówieniu do Boga „głosem, który nie pochodzi z ciała” (φωνή μὴ σώματι)⁵; mówi, że miłują-

³ *In. Lament. CXVI.* (W wersji polskiej mamy „oczy duszy”, za: ORYGENES, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, przeł. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1983, s. 283 – przyp. tłum.). Oryginalny tekst grecki – zob. P. KOETSCHAU (red.), *GCS*, t. 3, s. 276. Por. *Komentarz do Ewangelii św. Jana I, 2* (PG 14, 40 D). W pismach Orygenesesa pojawia się także często termin „oczy duszy” (ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς). Zob. *Contra Celsum VII*, 39 (PG 11, 1476 C), za: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, s. 363.

⁴ *De oratione*, 13, 4 (PG 11, 457). Por. „uszy duchowe” (θειοτερὰ ὠτα), *Contra Celsum VII*, 34 (PG 11, 1468 D – 1469 AB), za: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, s. 360.

⁵ *In Psalm. 4.* 4 (PG 12, 1142 BC).

cy Boga zawsze tchną Chrystusem (διά παντὸς τὸν Χριστὸν ἀναπνεύουσι)⁶. Opisuje „dotyk” (ἀφῆς) umożliwiający dotykanie „Słowa życia” (λόγος τῆς ζωῆς), pisze o węchu odczuwanym „niezmysłowym zmysłem” (ὀσφραινομένης (...) αἰσθήσει οὐκ αἰσθητῆ), wymienia „smak kosztujący żywego chleba, który zstąpił z nieba” (γεύσις χρωμένης ἄρτω ζῶντι καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκότι)⁷. Opierając się na Rz 7, 22 i 2 Kor 4, 16, Orygenes mówi o „Bożych zmysłach człowieka wewnętrznego”⁸. Co więcej, utrzymuje nawet, że „każdy członek zewnętrznego człowieka ma swój odpowiednik w człowieku wewnętrznym” (πᾶν μέλος τοῦ ἔξω ἀνθρώπου ὀνομάζεται καὶ κατὰ τὸν ἔσω ἀνθρώπον)⁹. Mówi o „oczach człowieka wewnętrznego” (οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου)¹⁰ i „uszach wewnętrznych w stanie doskonałym” (τὰς ἔνδον ἀκοὰς κεκαθαυμένης)¹¹. Twierdzi także, iż „człowiek wewnętrzny wyczuwa wonie sprawiedliwości i smrody grzechów, ale innymi wewnętrznymi zmysłami” (ὁ ἔξω ἀνθρώπος ἀντιλαμβάνεται εὐωδίας δικαιοσύνης καὶ δισωδίας ἀμαρτημάτων ἄλλοις μυκτηρησί)¹². Przytacza także najsłynniejszy w tradycji zmysłów duchowych cytat, zaczerpnięty z innego niż Septuaginta tłumaczenia Księgi Przysłów, jako biblijny dowód na „Boży zmysł” (αἴσθησις θεία)¹³.

Wykorzystywanie przez Orygenesę języka doznań zmysłowych ma nieporównywalne z niczym innym znaczenie dla tradycji zmysłów duchowych, która podąża wyznaczoną przez niego ścieżką, ale dopiero w okresie nowożytnym klasyfikacja różnego wykorzystywania przez niego takich

⁶ In *Lament*. CXVI (GCS, t. 6, s. 276), za: ORYGENES, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, s. 283.

⁷ *Contra Celsum* I, 48 (PG 11, 749 B), za: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, s. 69.

⁸ *Unde et in his positis locis, deprecamur auditores horum, ut mortificent carnales sensus, ne quid ex iis quae dicuntur secundum corpori motus excipiant, sed illos diviniore interioris hominis ad haec capienda sensus exhibeant*, In *Cant.* I, 4 (PG 13, 96 A).

⁹ *Dial. Heraclides* 16. Oryginalny tekst grecki – zob. J. SCHERER (red.), *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'âme*, Textes et Documents 9, Cairo 1949, s. 154, za: *Dyskusja z Heraklidesem*, przeł. A. ZAJKOWSKI, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 5 (1967), z. 2, s. 167.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 168.

¹² Tamże.

¹³ *Contra Celsum* I, 48 (PG 11, 749 B); VII, 34 (PG 11, 1469 B), za: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, s. 68, 360. Także *sensum divinum*, w: *De principiis* I, 1, 9 (PG 11, 129 C); IV, 4, 10 (PG 11, 414 A). Bardziej wyczerpująca lista cytatów – zob. M. HARL, *La „bouche” et le „coeur” de l'Apôtre: Deux images bibliques du „sens divin” de l'homme („Proverbes” 2.5) chez Origène*, w: *Forma futuri: Studi di onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin 1975, s. 2–42 i H. U. VON BALTHASAR (red.), *Duch i ogień. Orygenes; Wybór tekstów*, przeł. W. MYSZOR, S. KALINKOWSKI, K. AUGUSTYNIAK, Kraków 1995, s. 218–257.

terminów staje się szczególnie nagłym zadaniem dla badaczy. W przełomowym artykule poświęconym tej problematyce, z 1932 roku, Karl Rahner pisze, że w sposób „właściwy” o doktrynie zmysłów duchowych można mówić wówczas, gdy mamy do czynienia z: (1) niemetaforycznym użyciem języka doznań zmysłowych, w którym (2) wszystkich pięć zmysłów jest wykorzystywanych w „duchowej percepcji rzeczywistości niematerialnej”¹⁴. Stosując oba te kryteria w analizie tekstów Orygenesesa, Rahner wykorzystuje narzędzia metodologiczne Augustina François Poulaina. Poulain w swojej klasycznej już dzisiaj pracy z 1901 roku na temat zmysłów duchowych (w której nie uwzględnia Orygenesesa) podkreśla, że tradycja ta rzeczywiście opisuje pięć odrębnych zmysłów duchowych i każdy z nich jest analogiczny do swego cielesnego odpowiednika¹⁵. Przez ten kluczowy termin Poulain rozumie to, że słowa „widzieć Boga, słyszeć i Go dotykać nie są u mistyków zwykłymi przenośniami. Wyrażają coś więcej: mianowicie ścisłą analogię. Chcemy przez to dać poznać, że podobieństwo jest głębokie”¹⁶.

A zatem za dyskusją dotyczącą analogicznego i metaforycznego użycia języka doznań zmysłowych w tekstach Orygenesesa kryje się proste pytanie: do jakiego stopnia powinniśmy traktować poważnie słowa Orygenesesa o „percepcji” Boga? W szczególności zaś, skoro Bóg jest rozumiany jako byt niematerialny, a percepcja ma miejsce na płaszczyźnie materialnej, co miałyby w ogóle znaczyć „percepcja Boga”? Trudność tego zagadnienia skłania niejednego do interpretacji języka doznań zmysłowych Orygenesesa jako metafory. Orygenes może mówić o „widzeniu” Boga „oczyma umysłu” – twierdzi ktoś taki – ale w rzeczywistości nie może mu o coś takiego chodzić: mówi na pewno o myśleniu o Bogu. Jeśli jednak Orygenes nie mówi w sposób przenośny, lecz utrzymuje zamiast tego, że człowiek może rzeczywiście postrzegać Boga za pomocą zespołu władz duchowych, wówczas mówi coś teologicznie bardzo ważnego, nawet jeśli stanowi to poważne wyzwanie hermeneutyczne. Bardzo wiele zależy od rozumienia różnicy

¹⁴ K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, s. 114.

¹⁵ A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris 1922¹⁰. (Wydanie polskie: A. POULAIN, *Łaski modlitwy*, przeł. J. ROSTWOROWSKI, w: A. POULAIN, *Łaski modlitwy*, F. X. DURRWELL, *W Chrystusie Odkupicielu*, Poznań 1967 – przyp. tłum.).

¹⁶ A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, s. 95–96, przekład polski s. 125–126. Sam Poulain wskazuje dług, jaki zaciągnął u GIOVANNIEGO BATTISTY SCARAMELLEGO (1687–1752), *Il direttorio mistico, indirizzato a' direttori di quelle anime, che iddio conduce per la via della contemplazione*, Venezia 1754, s. 183. Tłumaczenie angielskie znacznie okrojone autorstwa D. H. S. NICHOLSONA: *A Handbook of Mystical Theology: Being an Abridgment of Il direttorio mistico*, London 1913.

między analogią i metaforą i Rahner przyjmuje kryteria Poulaina, przede wszystkim by bronić siebie i innych przed zrozumiałą pokusą redukcji języka doznań zmysłowych Orygenes do metafory.

Rahner, uzbrojony w takie narzędzia, jest w stanie uwypuklić pewne cechy myśli Orygenes i w wielu wypadkach zastosowanie tych narzędzi jest jak najbardziej właściwe. Orygenes często używa języka doznań zmysłowych tak, iż widać wyraźnie, że robi to w sposób przenośny bądź figuratywny. Na przykład w *O zasadach* pisze: „często bowiem nazwy członków ciała odnoszą się do duszy: mówimy więc »patrzyć (*videre*) oczyma duszy (*oculis cordis*)«, co znaczy – »zdolnością rozumu wnioskować (*intellectuale conjicere*) o jakiejś istocie duchowej«¹⁷. Orygenes nie mówi tutaj o „percepcji”, a raczej o „rozumieniu”.

Jednak w innych wypadkach Orygenes wykorzystuje język doznań zmysłowych w sposób wyraźnie różny od przedstawionego wyżej zastosowania metaforycznego. Poniższa replika Celsusowi to często cytowany przez badaczy tekst dotyczący zmysłów duchowych, który dobrze ilustruje nasz punkt widzenia:

„Pismo poucza, że istnieje jakiś Boży zmysł (θείας τινὸς γενικῆς αἰσθήσεως) osiągalny wyłącznie dla błogosławionych, zgodnie ze słowami Salomona: »Osiągniesz zmysł Boga« (Ὅτι αἰσθησὶν θεῖαν εὐρήσεις) (Prz 2, 5), a zmysł ten dzieli się na określone kategorie: wzrok (ὄρασεως), zdolny do oglądania rzeczy niematerialnych, w których objawiają się Cherubini i Serafini, słuch (ἀκοῆς) potrafiący rozróżnić dźwięki nie istniejące w powietrzu, smak (γεύσεως) kosztujący żywego chleba, który zstąpił z nieba i udziela światu życia (J 6, 33), węch (ὀσφρήσεως) odczuwający zapachy, o których powiedział Paweł, że są »miłą Bogu wonią Chrystusową« (2 Kor 2, 15) oraz dotyk (ἄφης), o którym wspomina Jan mówiąc, że dotykał rękami słowa życia” (1 J 1, 1)¹⁸.

W cytowanym fragmencie mamy takie formy wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku, które postrzegają „rzeczy niematerialne” i w ten sposób przypominają swoje cielesne odpowiedniki. Tego rodzaju użycie języka doznań zmysłowych różni się wyraźnie od użycia metaforycznego przedstawionego wcześniej i wprowadzenie rozróżnienia tych dwóch sposobów wykorzystania takich terminów to właściwy sposób na to, by uzyskać większą klarowność w odczytywaniu tekstów Orygenes.

¹⁷ *De principiis* I, 1, 9 (PG 11, 129 C), za: ORYGENES, *O zasadach*, przeł. S. KALINKOWSKI, Kraków 1996, s. 65.

¹⁸ *Contra Celsum* I, 48 (PG 11, 749 AB), za: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, s. 69.

Co się tyczy konkretnej liczby zmysłów duchowych, „pięciorakie kryterium” Rahnera może zaskakiwać swym nadmiernie zawężającym charakterem, ma jednak do spełnienia ważną rolę. W szczególności rozróżnienie to może być cenne jako narzędzie pomagające rozróżnić bogatą w swej wielowymiarowości percepcję Boga opisywaną przez Orygenesusa i odmienną od takiego pojmowania relacji z Bogiem, która obejmuje pojedynczy modus zaangażowania się człowieka, jakim jest na przykład tylko „wzrok” w wizji uszczęśliwiającej. To, z czego składają się te różne modusy, pozostaje oczywiście złożonym zagadnieniem interpretacyjnym, wydaje się jednak, że rzeczywiście jest tak, że kiedy jakiś autor mówi o pięciu odrębnych sposobach percepcji Boga, promuje tym samym ideę zasadniczo różną od modelu, z którym powiązany jest w tym doświadczeniu tylko jeden wymiar¹⁹.

A zatem w pewnym sensie kryteria metodologiczne, jakie Rahner przejmuje od Poulaina, pełnią rolę pozytywną w tym sensie, że pomagają uzyskać precyzję terminologiczną w trakcie analizy tekstów Orygenesusa. Jednakże w innym sensie narzędzia hermeneutyczne Rahnera narzucają siatkę interpretacyjną na teksty Orygenesusa, obcą zainteresowaniom tego pisarza. Orygenes nie pisze bowiem żadnego „traktatu o zmysłach duchowych”, w którym wyartykułowana mogłaby być definicja tego rodzaju doktryny, ani też nie mówi o swoim wykorzystywaniu języka doznań zmysłowych jako o „doktrynie zmysłów duchowych”. W rzeczy samej, opisując doświadczenie Boga, rzadko używa terminu „zmysł(y) duchowy/duchowe” (αἰσθησις πνευματικῆ; *sensus spiritalis*)²⁰. Najważniejsze w naszej analizie jest jednak to, że Orygenes nie dzieli wyraźnie swojego użycia języka doznań zmysło-

¹⁹ Widać wyraźnie, że dla Rahnera to rozróżnienie jest ogromnie ważne. Pisze on: „Czy rzeczywiście Orygenes wyobrażał sobie pięć odrębnych narzędzi funkcjonujących w sferze wiedzy religijnej? Czy też duchowy wzrok, słuch, itp. nie są dla niego raczej różnymi pomysłowymi wyrażeniami dla „ducha” będącego rzeczywistym narzędziem poznania? Bardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza opcja”; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, s. 124, za: K. RAHNER, *The Spiritual Senses According to Origen*, przeł. D. MORLAND, w: TEGOŹ, *Theological Investigations*, t. 16, New York 1979, s. 89. Ogólnie rzecz biorąc, da się zaobserwować korelację pomiędzy tym, do jakiego stopnia jakiś autor mówi o pięciu zmysłach duchowych, i tym, do jakiego stopnia ta sama osoba mówi o widzeniu, słyszeniu itp. w sensie więcej niż metaforycznym. Mówiąc najprościej, jeśli ktoś zadaje sobie trud i wyróżnia pięć odrębnych form percepcji Boga, mało prawdopodobne, że używając takiego języka ma przez to na myśli w ostatecznym sensie jedynie „zrozumienie”.

²⁰ Orygenes oczywiście używa tego terminu na opisanie duchowego sensu Pisma Świętego, jednak wykorzystanie wyrażenia „zmysł(y) duchowy/duchowe” na oznaczenie zespołu władz poznawczych jest bardzo rzadkie. Nieliczne przypadki, kiedy ORYGENES rzeczywiście używa tego terminu w tym sensie – zob. *In Cant.* I, 4 (PG 13, 97 B), *Homiliae in Exodum* I, 4 (PG 12, 301 A), *Commentarii in epistulam ad Romanos* IV, 5 (PG 14, 977 D – 978 A).

wych na użycie „analogiczne” i „metaforyczne”, zaś mowa o jednowymiarowej władzy perceptualnej nie wyklucza u niego opisu pięciu różnych modusów percepcji Boga. Miast tego, jak zobaczymy niżej, Orygenes z godną podziwu płynnością przechodzi od języka doznań zmysłowych, który można uznać za analogiczny, do takiego użycia języka, który ma charakter wyraźnie metaforyczny bądź figuratywny. Orygenes także w pewnym miejscu wspomina „jeden Boży zmysł”, a później „wiele form tego zmysłu”, jak to widzieliśmy wcześniej w cytowanym fragmencie *Przeciw Celsusowi* I, 48.

A zatem można przyjąć, że w tekstach Orygenesesa przewija się idea „czucia” lub „percepcyjowania” Boga, on sam jednak nie proponuje żadnej trwałej definicji tego, co może wiązać się z tą ideą, a język doznań zmysłowych ma u niego tak wiele znaczeń, że rodzi to frustrację. A zatem podejście Rahnera systematyzuje uwagi Orygenesesa, umieszczając je w strukturze o granicach wytyczonych w sposób bardziej rygorystyczny, niż uważa to za konieczne sam Orygenes. Powinniśmy także w naszej analizie bezwzględnie pamiętać o tym, że bezrefleksyjne przyjęcie tych kryteriów może oznaczać wypychanie Orygenesesa w sztucznie wymuszone wybory, nieadekwatne do jego tekstów. Proponuję zatem, by pierwszym metodologicznym krokiem w egzegezie dzieł Orygenesesa były uświadomienie sobie szerokiego wachlarza często stojących obok siebie form użycia terminów opisujących doznania zmysłowe i ostrożność, gdy przychodzi do wykluczania jednej opcji interpretacyjnej na rzecz innej.

Zważywszy wszystkie powyższe uwagi, wydaje się, że ostatnia rzecz, jakiej nam trzeba, to narzucić jeszcze jedno kryterium oceny różnych sposobów wykorzystywania przez Orygenesesa języka doznań zmysłowych. Ja jednak uważam, że aby wynieść jakieś korzyści z analizy myśli Orygenesesa w interesującej nas kwestii, konieczne jest wyraźniejsze przedstawienie różnicy między analogią a metaforą. Problem z interpretacją nauczania Orygenesesa na temat zmysłów duchowych brał i bierze się w dużej mierze stąd, że zatarła się linia dzieląca metaforyczne użycie języka doznań zmysłowych od użycia analogicznego. Rozróżnienie to jest kluczowe (jeśli mamy do czynienia jedynie z metaforami, nie sposób pojmować zmysłów duchowych jako władz poznawczych), jednakże samo to rozróżnienie w swej obecnej postaci pozostaje nieprecyzyjne. Pytanie, przed którym stoimy w tej chwili brzmi: na czym dokładnie polega to „analogiczne”, „bliskie podobieństwo” między zmysłami cielesnymi i duchowymi?

W tym miejscu Poulain oferuje nam przydatne narzędzie pomagające dokonać tego rozróżnienia i co ciekawe, jest to ten element jego myśli, którego nie podjął w wyraźny sposób Rahner. Sądzę, że wskrzeszając roz-

różnienie proponowane przez Poulaina, możemy osiągnąć postępowanie w analizie sensów duchowych w tekstach Orygenesusa i innych autorów. Poulain przedstawia warunki „bliskiego podobieństwa” między zmysłami duchowymi a cielesnymi w następujący sposób: „Czy dusza nasza ma zmysły duchowe intelektualne w jakiś sposób podobne do zmysłów cielesnych, tak że mogłyby w sposób analogiczny i rozmaity poznawać *obecność* czystych duchów (*la présence des purs esprits*) i obecność Boga w szczególności?”²¹. A zatem według Poulaina zasadniczym kryterium pozwalającym odróżnić analogiczne użycie języka doznań zmysłowych od metaforycznego wykorzystania terminów takiego języka jest idea obecności. Zmysły duchowe przypominają swoje cielesne odpowiedniki w tym, że rozróżniają obecność, czy to Boga, czy innych rzeczywistości „duchowych”. A zatem ilekroć jakiś autor mówi, że wyczuwa jakąś niematerialną obecność, tyle razy używa języka doznań zmysłowych w sposób „niemetaforyczny”. To zrozumienie obecności jest koniecznym – nawet jeśli przyjąć, że niewystarczającym – warunkiem duchowej percepcji. Co także istotne, kryterium to może być wykorzystane do odróżnienia zmysłów duchowych od szeroko rozumianego intelektu, o którym można powiedzieć, że jest zdolnością naszej wyobraźni „do odtwarzania i przypominania kolorów, dźwięków itp.” *bez* ich rzeczywistej obecności, jak mówi o tym Poulain²². Uważam zatem, że ilekroć Orygenes używa terminów odnoszących się do doznań zmysłowych, by mówić, że percypuje *obecność* Boga, mamy do czynienia z bliskim podobieństwem do poznania cielesnego²³.

²¹ A. POULAIN, *Des grâces d' oraison*, s. 93, przekład polski s. 123, (podkreślenie – M. J. McInroy).

²² Tamże.

²³ Bardziej dogłębne przedstawienie tego jak kwestia „obecności” staje się jednym z koniecznych warunków percepcji Boga, zob. interpretację myśli Poulaina i tradycji zmysłów duchowych w: W. ALSTON, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY 1991, zwłaszcza s. 51–54. Znaczenie obecności w chrześcijańskiej tradycji mistycznej przedstawia szerzej B. MCGINN, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*, przeł. T. DEKERT, Kraków 2009, s. xiii–xxii, 387–399.

SPIS TREŚCI

Autorzy	7
Przedmowa.	9
<i>Paul L. Gavrilyuk, Sarah Coakley</i>	
Skróty	11
Wstęp	15
<i>Paul L. Gavrilyuk, Sarah Coakley</i>	
Rozdział 1	
Orygenes z Aleksandrii	37
<i>Mark J. McInroy</i>	
Rozdział 2	
Grzegorz z Nyssy	57
<i>Sarah Coakley</i>	
Rozdział 3	
Augustyn	81
<i>Matthew R. Lootens</i>	
Rozdział 4	
Grzegorz Wielki	99
<i>George E. Demacopoulos</i>	
Rozdział 5	
Pseudo-Dionizy Areopagita	117
<i>Paul L. Gavrilyuk</i>	
Rozdział 6	
Maksym Wyznawca	139
<i>Frederick D. Aquino</i>	
Rozdział 7	
Aleksander z Hales	159
<i>Boyd Taylor Coolman</i>	

Rozdział 8	
Tomasz Gallus z Vercelli	181
<i>Boyd Taylor Coolman</i>	
Rozdział 9	
Bonawentura	205
<i>Gregory F. LaNave</i>	
Rozdział 10	
Tomasz z Akwinu	223
<i>Richard Cross</i>	
Rozdział 11	
Mistycy późnośredniowieczni	243
<i>Bernard McGinn</i>	
Rozdział 12	
Mikołaj z Kuzy	267
<i>Garth W. Green</i>	
Rozdział 13	
Jonathan Edwards i jego purytańscy poprzednicy	285
<i>William J. Wainwright</i>	
Rozdział 14	
John Wesley	307
<i>Mark. T. Mealey</i>	
Rozdział 15	
Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar	327
<i>Mark J. McInroy</i>	
Rozdział 16	
Analityczni filozofowie religii	347
<i>William J. Abraham</i>	
Bibliografia	367
Indeks biblijny	383
Indeks osób	385