

PAUL L. GAVRILYUK
SARAH COAKLEY

DUCHOWE ZMYSŁY

Percepcja Boga
w zachodnim chrześcijaństwie



Przekład
Aleksander Gomola

Wydawnictwo WAM ♦ Księża Jezuici
Kraków 2014

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 rajy* 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 rajy*, 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 ekwiwaleńtów. 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 ekwiwaleńtowi 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.