

MAGDALENA LASIK

### FILOZOFICZNE ASPEKTY MEDYTACJI RELIGIJNEJ

W poszukiwaniu coraz to nowych form modlitwy, mających fundować autentyczny kontakt człowieka z Bogiem, niektórzy chrześcijanie sięgają ku różnym formom medytacji związanym z religiami Wschodu. Zwracając uwagę na to zjawisko, Kongregacja Nauki Wiary wystosowała w 1989 r. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”*<sup>1</sup>. List, stanowiący teologiczną wykładnię tego, czym jest medytacja chrześcijańska, stanowi zarazem ostrzeżenie przed błędnymi formami modlitwy, stanowiącymi pokłosie hinduizmu czy buddyzmu<sup>2</sup>. Kongregacja wskazuje, że warunkiem uznania medytacji za modlitwę chrześcijańską jest respektowanie przez medytację natury wiary chrześcijańskiej<sup>3</sup>.

Kongregacja podkreśla, że fundamentalna dla chrześcijaństwa jest prawda o Bogu i stworzeniu. Przypomina o możliwości osobowego dialogu między człowiekiem i Bogiem, mogącego przerodzić się w „komunię [opartą na Chrzcie i Eucharystii – przyp. M. L.], istniejącą między odkupionym stworzeniem i wewnętrznym życiem Osób Trójcy Świętej”<sup>4</sup>. Kongregacja wskazuje jednak, że taka relacja zakłada postawę odejścia od ludzkiego „ja” i zwrócenie się ku Bożemu „Ty”<sup>5</sup>.

---

Mgr MAGDALENA LASIK – Katedra Filozofii Religii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

<sup>1</sup> W artykule posługujemy się następującym wydaniem wskazanego listu: *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”* [15.10.1989], [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów: Biblos 1995, s. 337-352.

<sup>2</sup> Zob. tamże, 2, przyp. 1.

<sup>3</sup> Zob. tamże, 3.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Zob. tamże.

Wśród wschodnich metod medytacji Kongregacja dostrzega natomiast przesłanki stojące w sprzeczności z wymienionymi prawdami. Zasadniczo rysują się dwa podstawowe odchylenia, znane już Ojcom Kościoła, określane jako pseudognoza i messalianizm<sup>6</sup>.

Pseudognoza to pogląd, zgodnie z którym neguje się dobroć materii, uznaje natomiast, że łaska stanowi własność duszy. Ponadto przyjmuje się tezę, że gnoza, czyli oświecenie wyższe, czyni wiarę chrześcijańską zbędną w poznaniu Boga. Messalianizm natomiast to pogląd, według którego niezawodnym znakiem otrzymania łaski Ducha Świętego jest psychiczne doświadczenie błogości.

Za fałszywością takiego utożsamienia opowiada się cała tradycja chrześcijańska, podkreślająca, że dokonujące się poprzez sakramenty zjednoczenie modlącego się człowieka z Bogiem zawsze stanowi tajemnicę. Poruszenie psychiczne nie stanowi jej reprezentatywnego znaku. W sposób konieczny ani błogość nie oznacza obecności łaski, ani doświadczenia bólu czy smutku nie należy pochopnie uznawać za znak Bożego opuszczenia<sup>7</sup>.

Broniąc prawd Kościoła, już Ojcowie wskazują, że materia (a zatem i ciało ludzkie), z samej racji bycia stworzoną przez Boga, jest czymś dobrym. Stwierdzają ponadto, że łaska w żaden sposób nie może być uznana za własność duszy, lecz zawsze pozostaje darem samego Boga, wypraszany i otrzymywany w wierze<sup>8</sup>. Podejmując ten wątek, Kongregacja podkreśla, że żadna technika oparta wyłącznie na wysiłku ludzkim nie może zapewnić autentycznego kontaktu z Bogiem, jest on bowiem zawsze zależny od woli Stwórcy<sup>9</sup>. Nie oznacza to, że Kongregacja jednoznacznie odrzuca wszelkie metody psychofizyczne. Zwracając uwagę np. na praktykę postu, przyznaje, że poprzez ćwiczenie ciała można pozytywnie wpłynąć na skupienie ducha. Podkreśla się jednak, że działania takie są pożyteczne o tyle, o ile stanowią wyraz całościowego zaangażowania w modlitwę cielesno-duchowej natury ludzkiej. Nie powinny one natomiast zbyt skupiać się na samych sobie, tak by nie okazało się, że zasadniczym celem medytacji jest pewnego rodzaju gimnastyka, w której ciało pozostaje idolem. Ponadto Kongregacja podkreśla, że pewne ćwiczenia fizyczne automatycznie wywołują stany odprężenia, nie mające nic wspólnego z obecnością łaski<sup>10</sup>. Zwraca też uwagę na nieprze-

---

<sup>6</sup> Zob. tamże, 8.

<sup>7</sup> Zob. tamże, 9, 30.

<sup>8</sup> Zob. tamże, 8.

<sup>9</sup> Zob. tamże, 23.

<sup>10</sup> Zob. tamże, 26-28.

kraczalność żadnym wysiłkiem ludzkim dystansu dzielącego stworzenie od Stwórcy, a za pokusę uznaje chęć sprowadzenia tego, co dane jest jako łaska, do poziomu psychologii naturalnej<sup>11</sup>.

W tych kontekstach Kongregacja uwypukla zasadniczy rys medytacji chrześcijańskiej. „Medytacja chrześcijańska prowadzi modlącego się do tego, by w zbawczych dziełach Boga dokonanych w Chrystusie [...] pojąć objawiającą się w nich zawsze – przez wymiar ludzki i ziemski – głębię Boga”<sup>12</sup>. Znakiem i owocem takiej modlitwy jest miłość chrześcijańska, nie zaś jakiegokolwiek doznania psychiczne<sup>13</sup>. Natomiast w niektórych wschodnich metodach medytacji „także wtedy, gdy punktem wyjścia są słowa i czyny Jezusa, pomija się – jeśli to możliwe – wszystko, co ziemskie, zmysłowe i mieszczące się w granicach pojęć, by wejść lub zanurzyć się w sferę Boskości, która jako taka jest niezemska, nieuchwytna dla zmysłów i niepojęta”<sup>14</sup>. Kongregacja podkreśla, że modlitwa chrześcijańska „wzdryga się przed bezosobowymi lub skoncentrowanymi na «ja» technikami, które mogą wytworzyć automatyzmy, prowadzące do zamknięcia się w duchowości egotycznej, niezdolnej do swobodnego otwarcia się na transcendentnego Boga”<sup>15</sup>.

Zastosowanym w *Orationis formas* kluczem do odpowiedzi na kwestię wartości niechrześcijańskich form medytacji dla chrześcijan jest odniesienie, w płaszczyźnie teologicznej, do natury chrześcijańskiej wiary, jak i płynącej z niej modlitwy<sup>16</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest filozoficzna charakterystyka natury medytacji religijnej. Nie chodzi nam o charakterystykę różnych metod medytacji, ale o wskazanie na samą jej naturę, wyznaczoną z jednej strony bytową strukturą człowieka i jego osobowych aktywności, z drugiej zaś – ogólną strukturą rzeczywistości, która nie jest jednym bytem, ale ontyczną wspólnotą wielu bytów i w której to rzeczywistości człowiek zajmuje określoną pozycję (bytu przygodnego) w stosunku do transcendentnego, osobowego Boga.

Takiej właśnie charakterystyki medytacji dokonał św. Tomasz z Akwinu. Jego też śladami pójdziemy w niniejszym artykule, charakteryzując podmiotowe i przedmiotowe aspekty medytacji religijnej<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Zob. tamże, 10.

<sup>12</sup> Tamże, 11.

<sup>13</sup> Zob. tamże, 8, 13, 31.

<sup>14</sup> Tamże, 11. Zob. też: tamże, 14-15.

<sup>15</sup> Tamże, 3.

<sup>16</sup> Zob. tamże, 2-3.

<sup>17</sup> Tłumaczenie polskie tekstu *Sumy teologicznej* czerpiemy z następujących przekładów: *Traktat o człowieku. Summa teologii*, I, q. 75-89, tł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty: Wydaw-

## I. ROLA WŁADZ ZMYSŁOWYCH W AKCIE MEDYTACJI

W medytacji, podobnie jak w każdym ludzkim procesie poznawczym, poznanie zmysłowe stanowi punkt wyjścia intelektualnych operacji. Tomasz przytacza opinię Ryszarda ze Św. Wiktora (posługującego się terminem *cogitatio*), który stwierdza, że proces medytacji obejmuje: „postrzeżenia zmysłów, co wiedzie do poznania niektórych skutków, dane wyobraźni oraz rozważanie rozumu nad różnymi znakami czy objawami lub nad tym wszystkim, co prowadzi do poznania poszukiwanej prawdy”<sup>18</sup>.

Powyższy fragment tekstu można poddać próbie następującej interpretacji. Postrzeżenia zmysłowe występują w medytacji o tyle, o ile jest ona namysłem nad aktualnie percypowanymi rzeczami materialnymi<sup>19</sup>. Dane wyobraźni natomiast występują w medytacji o tyle, o ile jest ona namysłem nad rzeczami materialnymi, które jednak nie muszą być aktualnie postrzegane. Wyobrażenia bowiem, utworzone przez zmysł wspólny, przechowywane są we władzy zmysłowej, jaką jest wyobraźnia. Możliwe jest więc odwoływanie się do wyobrażeń bez konieczności aktualnej percepcji przedmiotu wywołującego wrażenia<sup>20</sup>. W przypadku medytacji może to oznaczać oczywiście, że człowiek rozważa, przy braku jednoczesnego postrzegania, przedmioty z otaczającego świata materialnego. Św. Tomasz z Akwinu jednak zwraca uwagę na inną sprawę. Przyznaje, że aby człowiek mógł dysponować wiedzą o Bogu, potrzebuje korzystać z pomocy uprzednio poznanych rzeczy zmysłowych. Jednocześnie za najważniejsze pośród danych zmysłowych, nad jakimi powinien medytować człowiek, Akwinata uznaje człowieczeństwo Chrystusa (*Christi humanitatem*)<sup>21</sup>.

---

nictwo ANTYK 1998<sup>2</sup>; pozostałe fragmenty *Sumy teologicznej* pochodzą z wydania londyńskiego: *Suma teologiczna*, t. 1-34, London: Veritas 1962-1986. Tomasz zdaje się nie przywiązywać zbyt wielkiej wagi do samego terminu *meditatio* (rozmyślanie). Używa go zamiennie z innymi terminami – *consideratio* (rozważanie) oraz *cogitatio* (zastanawianie się), a nawet *contemplatio* (kontemplacja). Jednakże właściwa czynność kontemplacji, omówiona w *Sumie teologicznej* (dalej cyt.: STh) II-II q. 180, zasadniczo różni się od czynności, na jakie wskazują pozostałe synonimy. Dlatego też w niniejszym artykule termin *contemplatio* nie zostanie użyty na oznaczenie aktu medytacji.

<sup>18</sup> STh II-II q. 180 a. 3 ad 1.

<sup>19</sup> Mogą one być rozpatrywane dwojako: albo jako skutki Bożej dobroci, albo w kontekście ludzkiej ułomności. Zob. STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>20</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Rybałt, Warszawa: IW PAX 1998<sup>2</sup>, s. 239 n.

<sup>21</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 3 ad 2.

Z oczywistych względów wyobrażenia odnoszące się do ludzkiej natury Chrystusa nie mogą pochodzić z bezpośredniej percepcji przedmiotu. Wyobrażenia ludzka jednak, oprócz przechowywania zmysłowych odwzorowań rzeczy, ma także zdolność tworzenia nowych obrazów, nie będących wiernym odbiciem poznawanych przedmiotów. Ten rezultat wyobrazeniowej aktywności stanowią nowatorskie obrazy powstałe z (wziętych w całości lub fragmentarycznie) wcześniej zdobytych i przechowywanych danych. Chociaż utworzone ze zmysłowych ujęć aktualnie istniejących rzeczy materialnych, przedstawiają bądź rzeczywistość nigdy realnie nie istniejącą (np. wyobrażenie szklanej góry), bądź rzeczywistość istniejącą, lecz nigdy przez nas nie postrzeganą (np. wyobrażenie Chrystusa – człowieka).

Zmysłowe formy poznawcze wywołują pożądawcze poruszenia zmysłowe. O ile wyobrażenie jest aktem wewnętrznego poznania zmysłowego, o tyle uczucie stanowi akt pożądania zmysłowego. Tomasz charakteryzuje rzecz następująco: „[...] uczucie we właściwym znaczeniu to pewne wzruszenie pożądania zmysłowego, wywołane na skutek postrzeżenia przy pomocy zmysłów”<sup>22</sup>. Wydaje się, że Tomasz, wskazując na miejsce poznania zmysłowego w medytacji, zachowuje, dla konsekwencji wywodu, możliwość wystąpienia uczuć (*passiones*) podczas omawianej aktywności. Wprost jednak Akwinata nie podejmuje tej kwestii. Przede wszystkim bowiem zajmuje się zagadnieniem wolitywnych, a nie zmysłowych poruszeń, towarzyszących medytacji. W tym kontekście Tomasz mówi o duchowej radości i smutku. Takie zogniskowanie uwagi wydaje się uzasadnione tym, że chociaż zmysłowe poznanie oraz związane z nim pożądanie warunkują medytację, to nie stanowią jednak jej istoty. Odnośnie do pytania, jakie uczucia szczególnie towarzyszą medytacji, pozostaje uznać, że skoro występują w niej duchowe poruszenia radości i smutku, występują w niej również ich zmysłowe odpowiedniki.

Można także zwrócić uwagę na następującą rzecz. Wcześniej wspomniano, że najistotniejszym z wyobrażeń, nad którym powinno się medytować, jest człowieczeństwo Chrystusa. Wyobrażenie to zaś, jak i każde inne, jest wewnętrznym postrzeżeniem zmysłowym. W sposób nieodparty zatem takiej medytacji powinny towarzyszyć radość i smutek. Są to bowiem uczucia wywoływane właśnie przez tego rodzaju impuls. W pewnym momencie Tomasz faktycznie zestawia te trzy elementy. Stwierdza bowiem: „[...] w rozważaniu Męki Pańskiej jest coś, co nas zasmuca, a mianowicie grzechy ludzkie,

---

<sup>22</sup> STh I-II q. 31 a. 1.

których naprawienie wymagało cierpień Chrystusa, i coś, co nas rozwesela, a mianowicie dobroć Boga względem nas, dzięki której możemy się z grzechów wyzwolić”<sup>23</sup>.

Reasumując, można uznać, że w akt medytacji zaangażowane jest zarówno zmysłowe poznanie, jak i, przynajmniej w pewnym stopniu, pożądanie zmysłowe. Pierwsze z wymienionych umożliwia rozpoczęcie medytacji jako aktu intelektualnego. Zapewnia to przez zmysłowy kontakt z rzeczywistością lub przez tworzenie i udostępnianie wyobrażeń. Natomiast poruszenia pożądawczej władzy zmysłowej mogą stanowić reakcję na poznaną w medytacji rzeczywistość – reakcję wyrażaną w uczuciu radości lub smutku.

## II. ROLA INTELEKTU W AKCIE MEDYTACJI

Akwinata wydaje się wiązać medytację<sup>24</sup> z tą czynnością intelektu, jaką jest rozumowanie<sup>25</sup>. Polega ono na „przechodzeniu od jednej rzeczy umysłowo poznanej do drugiej w celu poznania prawdy umysłowej”<sup>26</sup>. Istotny jest tu moment ruchu. Znajduje on swój kres i wypełnienie w prostym ujęciu prawdy umysłowej, w którym zasadniczo spełnia się poznanie umysłowe<sup>27</sup>.

W każdym z określeń medytacji, na które zgadza się Tomasz, mamy do czynienia z ruchem myśli. Sam Akwinata stwierdza, że „rozmyślanie (*meditatio*) należy do przewodu rozumu, który wychodząc z jakichś zasad, dochodzi do kontemplacji jakiejś prawdy”<sup>28</sup>. Tę samą czynność św. Bernard określa mianem rozważania (*consideratio*). Zgodna z powyższym jest również opinia Ryszarda ze Św. Wiktora. Używa on terminu „zastanawianie się” (*cogitatio*). Uznaje, że czynność ta „polega na przeglądnięciu wielu spraw czy rzeczy w celu zebrania z nich i dojścia do jednej, niezłożonej prawdy”<sup>29</sup>. Tomasz

<sup>23</sup> STh II-II q. 82 a. 4 ad 1.

<sup>24</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 3 ad 1.

<sup>25</sup> W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej uznaje się, że intelekt, jako władza umysłowo-poznawcza, spełnia trzy podstawowe funkcje. Pierwszą z nich jest tworzenie pojęć (*simplex apprehensio*). Drugą stanowi tworzenie sądów twierdzących i przeczących (*compositio et divisio*). Trzecią z funkcji intelektu jest rozumowanie (*ratiocinatio*). Zob. S. S w i e ż a w s k i, *Wstęp do kwestii 79*, [w:] św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, I, q. 75-89, s. 259-279.

<sup>26</sup> STh I q. 79 a. 8 co.

<sup>27</sup> Zob. STh I q. 79 a. 8 co.

<sup>28</sup> STh II-II q. 180 a. 3 ad 1.

<sup>29</sup> STh II-II q. 180 a. 3 ad 1.

powołuje się również na Arystotelesa, według którego termin *consideratio* oznacza wszelkie operacje intelektu (w przeciwieństwie do *contemplatio*, oznaczającego niezłożony ogląd prawdy)<sup>30</sup>.

Jakie prawdy mogą stanowić przedmiot medytacji? Akwinata uznaje, że dwie rzeczy godne są rozważań<sup>31</sup>. Po pierwsze, należy skupić się na Bożej dobroci i Bożych dobrodziejstwach. Po drugie, należy rozważać niedomagania człowieka, który z ich powodu potrzebuje oparcia w Bogu.

Warta podkreślenia jest konkretność prawd, których medytowanie zaleca – wpisujący się w tradycję chrześcijańską – św. Tomasz. W tym ujęciu nie ma mowy o „zanurzaniu się” w bliżej niesprecyzowaną sferę Boskości – przeciwnie, przedmiot medytacji zostaje ściśle określony. W myśl zaleceń Akwinaty ujęciom w konkretne przedstawienia umysłowe podlegają także Prawdy Boże, które chociaż przekraczają zdolności poznawcze przyrodzonego umysłu, powinny być rozważane przez człowieka na tyle, na ile pozwala mu na to doczesna kondycja.

W medytacji zatem mamy do czynienia z pewnym namysłem nad Bożą rzeczywistością. Wyróżnia się dwa źródła poznania Boga – naturalne oraz nadnaturalne. W pierwszym z wymienionych przypadków ma miejsce poznanie Boga na podstawie materialnej rzeczywistości, będącej skutkiem Jego stwórczego działania<sup>32</sup>. Św. Tomasz określa takie poznanie jako poznanie w zwierciadle. Stwierdza: „[...] tak jest, gdy podobizna rzeczy, przez którą jest ona poznawana, nie powstaje we wzroku bezpośrednio od samej rzeczy, ale pochodzi od tego, w czym przedstawiana jest podobizna rzeczy – w ten sposób w zwierciadle odbijają się postaci rzeczy zmysłowych. [...] [Ten – przyp. M. L.] sposób widzenia Boga jest naturalny dla człowieka, który dochodzi do poznania Boga na podstawie stworzeń w jakiś sposób przedstawiających Boga”<sup>33</sup>. Do określenia „widzenia czegoś w zwierciadle” odwołuje się Tomasz charakteryzując również medytację. Odwołuje się do metafory lustro, by wskazać na ruch myśli zachodzący w tej czynności. Określa rzecz następująco: „[...] chodzi o to, że widzenie czegoś w zwierciadle jest to widzenie przyczyny w skutku, w którym odbija się jej podobizna; zawiera to

<sup>30</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 3 ad 1.

<sup>31</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>32</sup> Zob. STh I q. 12 a. 12.

<sup>33</sup> *De veritate*, q. 8 a. 3 ad 17. Tłumaczenie polskie czerpiemy z przekładu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, tł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 1998.

jakieś rozumowanie. Stąd też to odbijanie w zwierciadle chyba sprowadza się do rozmyślania (*meditatio*)<sup>34</sup>.

Akwinata uznaje medytację za przyczynę pobożności<sup>35</sup>. Zgadza się bowiem ze św. Augustynem, że wola rodzi się ze zrozumienia (*ex intelligentia*). Stwierdza wprost, że „wszelka czynność woli pochodzi z jakiegoś rozważania, gdyż dobro umysłowe jest przedmiotem woli”<sup>36</sup>. Zatem poznanie Bożej rzeczywistości powinno prowadzić do chęci służenia Bogu. A usprawienie woli, by była chętna do służby Bożej, stanowi cnotę pobożności<sup>37</sup>. Tomasz podsumowuje: „[...] z konieczności rozmyślanie jest przyczyną pobożności w miarę, jak dzięki niemu człowiek nabiera przeświadczenia, że winien oddać się służbie Bożej”<sup>38</sup>.

Każdy z wymienionych wcześniej przedmiotów medytacji swoiście przyczynia się do ukonstytuowania cnoty pobożności. Rozważanie dobroci Bożej wznieca miłość (*dilectio*), a ta jest bezpośrednią przyczyną pobożności. Natomiast rozważanie ludzkiej ułomności usuwa zuchwalstwo (*praesumptionem*). Stanowi ono przeszkodę w oddaniu się Bogu, jako że na skutek tej wady człowiek liczy na własne siły<sup>39</sup>. W tym sensie medytacja wydaje się bardziej wspierać cnotę pokory, pośrednio zaś pobożności. Tomasz jednak nie formułuje wprost takiego wniosku, poprzestając na ogólnym stwierdzeniu, że medytacja (obu prawd) jest przyczyną pobożności. Zaznacza jednak, że medytacja stanowi wewnętrzną przyczynę pobożności – jest wysiłkiem, jakiego dokonuje człowiek, by poddać się Bogu. Główną i zewnętrzną przyczyną pobożności jest natomiast Bóg, może On bowiem tego, kogo chce, uczynić religijnym<sup>40</sup>.

Porównując medytację z modlitwą, Tomasz uznaje, że modlitwa stanowi drogę odbywaną „przy pomocy tego, co pobiera się od kogoś innego” (*per ea quae ab alio accipit*). Jest ona niezbędna, by człowiek mógł usłyszeć pochodzące od Boga pouczenie. Medytowanie natomiast stanowi drogę odbywaną niejako samodzielnie przez człowieka (*est quod adhibeat proprium studium*). Jest wyrazem osobistego wysiłku w poszukiwaniu prawdy<sup>41</sup>. Warto zauważyć, że Tomasz uznaje za różne co do natury dwa akty: *oratio* (mo-

<sup>34</sup> STh II-II q. 180 a. 3 ad 2.

<sup>35</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>36</sup> STh II-II q. 83 a. 3.

<sup>37</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 2.

<sup>38</sup> STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>39</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>40</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>41</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 3 ad 4.



dlitwa) i *meditatio* (medytacja). *Oratio* stanowi naczelny akt cnoty religijności, jest skierowaną do Boga prośbą o rzeczy godziwe<sup>42</sup>. *Meditatio* natomiast, chociaż do nich przygotowuje, sama nie należy do aktów cnoty religijności, jest intelektualnym poznawaniem Bożej rzeczywistości. W ujęciach współczesnych występuje tendencja do znoszenia sztywnej granicy pomiędzy obu działaniami. Uznaje się medytację za formę modlitwy (modlitwa medytacyjna) czy też wskazuje na płynność przejścia między tymi aktami, podkreślając, że autentyczna medytacja zawsze kulminuje w modlitwie<sup>43</sup>.

Poprzez wskazanie na związek medytacji z pobożnością wplata się medytację w obręb obyczajowej cnoty religijności. Akwinata uznaje, że cnoty obyczajowe stanowią przygotowanie do kontemplacji Bożej Prawdy. Ścisłej rzecz ujmując, Tomasz wymienia cztery czynniki należące do życia kontemplatywnego. Pierwszy stanowią cnoty obyczajowe<sup>44</sup>. Drugi czynnik obejmuje inne niż kontemplacja działania umysłowe. Trzeci to kontemplacja dzieł Bożych. Czwarty zaś to samo zwieńczenie, czyli kontemplacja Bożej Prawdy<sup>45</sup>. Wydaje się, że biorąc pod uwagę takie uporządkowanie, dwukrotnie można mówić o medytacji. Raz, gdy charakteryzuje się ją ze względu na związek z cnotami obyczajowymi. W tym przypadku czynność intelektu (medytacja) jest przyczyną czynności woli (pobożność). Powtórnie jednak można charakteryzować medytację ze względu na jej związek z kontemplacją. W tym przypadku jedna czynność intelektu (medytacja) może przerodzić się w inną czynność intelektu (kontemplacja). Prawdopodobnie wyrażenie „kontemplacja dzieł Bożych” wskazuje na czynność rozważania, medytowania dzieł Bożych. Sam Tomasz dookreślając kwestię kontemplacji dzieł Bożych, używa terminu „rozważanie” (*consideratio*). Stwierdza bowiem, że rozważanie Bożych wyroków prowadzi człowieka do kontemplacji (*contemplatio*) Bożej sprawiedliwości. Natomiast rozważanie Bożych dobrodziejstw prowadzi do poznania (*cognitio*) Bożego miłosierdzia i dobroci<sup>46</sup>. W tej czynności występuje charakterystyczny dla medytacji ruch myśli, przechodzenie od ujęcia jednej do ujęcia innej prawdy. Poza tym Akwinata uznaje, że medytacja dzieł Bożych

<sup>42</sup> Zob. STh II-II q. 83.

<sup>43</sup> Zob. S. W i t e k, *Teologia życia duchowego*, Lublin: TN KUL 1986, s. 297.

<sup>44</sup> Tomasz zauważa, że na skutek praktykowania cnót opanowuje się uczucia, które mącą osąd rozumu. Tym samym owocem cnót jest czystość serca (świętość – *sanctimonia*). Natomiast specjalnym owocem cnoty sprawiedliwości, a do niej należy religijność, jest pokój. Podsumowując zatem: cnoty obyczajowe przystosowują duszę do kontemplacji w ten sposób, że wprowadzają w nią pokój i czystość serca. Zob. STh II-II q. 180 a. 2 ad 2.

<sup>45</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 4.

<sup>46</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 4 ad 2.

należy do kontemplacji drugorzędnie, jako przygotowanie do zasadniczej kontemplacji Bożej Prawdy. Wydaje się, że związek medytacji i kontemplacji jest, na pewnym etapie rozwoju tych czynności, bardzo bliski. Mimo to jednak ujęcie Tomasza pozwala na ściśle rozróżnienie natury aktu medytacji i kontemplacji. Obie czynności zasadzają się na poznaniu Prawd Bożych, jednakże w przypadku medytacji konieczny do ich ujęcia jest (wspomniany) ruch myśli. Natomiast kontemplacja to dogłębne wnikanie w poznawaną Prawdę, aktywność, w której ruch umysłu ustaje, gdyż umysł osiągnąwszy pełnię Prawdy i Dobra, „syci się” nią, oglądając i miłując<sup>47</sup>.

Reasumując, można uznać, że medytacja stanowi istotnie intelektualne, chociaż zapoczątkowane w poznaniu zmysłowym, rozważanie prawd dotyczących zarówno Boga, jak i człowieka, ujętych w perspektywie wiary. Jako przedmiot rozważań zaleca się, ujmując ogólnie, Bożą dobroć i ludzką ułomność. Medytacja, będąc czynnością intelektualną, jest przyczyną poruszenia woli; poruszenia preradzającego się w moralną (obyczajową) cnotę pobożności, zapoczątkowującą życie religijne<sup>48</sup>. Medytacja stanowi również przygotowanie do innej (doskonalszej) czynności umysłowej, jaką jest kontemplacja Bożej rzeczywistości.

### III. ROLA WOLI W AKCIE MEDYTACJI

Medytacja jest działaniem dokonywanym przez intelekt rozumujący. W tym sensie medytacja „zamyka się” w rzeczywistości intelektu. Wola zatem nie stanowi integralnego elementu omawianego aktu, lecz towarzyszy mu przypadłościowo. Nasuwa się zatem przypuszczenie, że poruszenie woli, jako dochodzące z zewnątrz, może pełnić rolę przyczyny lub skutku medytacji. Czy wola może stanowić przyczynę aktu medytacji? Akt woli stanowi przyczynę aktu medytacji. Zależnie bowiem od własnego „chcę” lub „nie chcę” człowiek będzie medytował lub nie. Czy poruszenie woli może stanowić skutek medytacji? W rozważaniach Akwinaty pytanie to spotyka się z odpowiedzią twierdzącą. Z medytacją Tomasz wydaje się wiązać trojaki poruszenie woli: radość (*laetitia*), smutek (*tristitia*) oraz miłość (*dilectio*).

<sup>47</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 1; a. 4; a. 6.

<sup>48</sup> Zob. STh II-II q. 180 a. 4 ad 2.

Akwinata uznaje, że radość oraz smutek pierwszorzędnie są skutkami pobożności. Z medytacją zaś łączą się ze względu na to, że rozważanie stanowi przyczynę pobożności<sup>49</sup>.

Mówiąc w tym kontekście o radości, Tomasz zaznacza, że chodzi mu o radość duchową (*spiritualem laetitiam mentis*). Rozróżnia on zresztą przyjemność od radości. Przyjemność łączy z naturalnym (instynktownym) pożądaniem bytu. Radość natomiast uznaje za wynikającą z pożądania rozumnego. Poruszenia te zarówno nie wykluczają się, jak też nie są z sobą koniecznościowo sprzężone. Na przykład ludzkiemu pożądaniu naturalnemu może towarzyszyć radość (rozumna przyjemność), lecz relacja odwrotna nie jest konieczna – wraz z radością nie musi współwystępować pożądanie naturalne<sup>50</sup>.

Tomasz zatem przyporządkowuje radość poruszeniu woli, nie zaś zmysłów. Jako taka, radość stanowi proste poruszenie woli<sup>51</sup>. Jest (jako gatunek przyjemności) ukojeniem władzy pożądawczej w jakimś ukochanym dobru<sup>52</sup>. By radość mogła zaistnieć, niezbędne jest uświadomienie sobie obecności dobra. Przedmioty mogą bowiem wywołać radość jedynie wtedy, gdy podmiot zjednoczy się z nimi przez poznanie<sup>53</sup>. Tomasz stwierdza, że radość pochodzi z poznania umysłowego<sup>54</sup>. Przyznaje również, że owo poruszenie związane jest z poznaniem zmysłów wewnętrznych. Uznaje bowiem radość za tę przyjemność, której przyczyną jest wewnętrzne spostrzeżenie<sup>55</sup>. Zaznacza jednak, że spostrzeżenie to może pochodzić od umysłu lub wyobraźni (w drugim wypadku zatem będzie związane z poznaniem zmysłowym)<sup>56</sup>.

Jak wspomniano, Tomasz uznaje, że radość w sposób pośredni towarzyszy medytacji. Zasadniczo wywołuje ją pobożność, będąca bezpośrednim skutkiem medytacji.

Prawdopodobnie jednak niekoniecznie należy traktować pobożność jako konieczną pośredniczkę przy omawianiu radości jako skutku medytacji. Jeśli bowiem poprzez medytację następuje poznawcze zjednoczenie z przedmiotem, to może jej bezpośrednio towarzyszyć radość duchowa. Akwinata wspomina zresztą, że radość w medytacji jest wywołana poznaniem Bożej dobroci<sup>57</sup>.

<sup>49</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 4.

<sup>50</sup> Zob. STh I-II q. 31 a. 3.

<sup>51</sup> Zob. STh I-II q. 31 a. 4 co.

<sup>52</sup> Zob. STh I-II q. 34 a. 1 co.

<sup>53</sup> Zob. STh I-II q. 31 a. 5 co.; q. 32 a. 1 ad 1.

<sup>54</sup> Zob. STh I-II q. 31 a. 4.

<sup>55</sup> Zob. STh I-II q. 35 a. 2.

<sup>56</sup> Zob. STh I-II q. 35 a. 2.

<sup>57</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 4.

Drugim z poruszeń woli, o którym Tomasz stwierdza, że towarzyszy medytacji, jest smutek. Podobnie jak radość, smutek również powstaje na skutek wewnętrznego spostrzeżenia<sup>58</sup>. Dobro tego poruszenia polega na tym, że sygnalizuje ono obecność zła, wobec którego wywołuje odrazę, a tym samym skłania do odwrotu od niego<sup>59</sup>. Akwinata uznaje, że smutek wewnętrzny, jak się wydaje, istotny dla medytacji, pojawia się z powodu zła poznanego przez umysł i przeciwnego prawej woli. Zatem poruszenie to może oznaczać dla medytacji pewne dobro duchowe, pochodzące z prawości rozumu i woli<sup>60</sup>.

Ostatecznie Tomasz uznaje, że medytacji towarzyszy głównie radość. Natomiast smutek przynależy jej przypadłościowo. Jest udziałem tych, „którzy nie rozkoszują się całkowicie Bogiem”. Towarzyszy również rozważaniu własnych niedomagań. Spełnia tym swoje dobro, gdyż człowiek odczuwając go, może niejako wyjść z siebie i oddać się Bogu<sup>61</sup>.

Tomasz mówi o jeszcze jednym poruszeniu woli, jakie powoduje medytacja – jest nią miłość. Co więcej, owo spowodowane przez rozważania intelektu poruszenie stanowi w sensie ścisłym przyczynę cnoty pobożności. Można zatem uznać, że na skutek medytacji zostaje zapoczątkowany ruch woli, który kres swój znajduje w aktach (moralnej) cnoty pobożności. Do powyższego stwierdzenia wydaje się upoważniać następujący tekst *Sumy*: „[...] wszelka zaś czynność woli pochodzi z jakiegoś rozważania, gdyż dobro umysłowe jest przedmiotem woli [...] A więc z konieczności rozmyślanie jest przyczyną pobożności w miarę, jak dzięki niemu człowiek nabiera przeświadczenia, że winien oddać się służbie Bożej”<sup>62</sup>.

Akwinata upewnia, że wola samodzielnie nie byłaby zdolna do takiego poruszenia. Wola bowiem może poruszać zarówno siebie samą, jak i inne władze duszy ze względu na właściwy sobie przedmiot, a tym jest cel. Akwinata uznaje, że cel jest tym w porządku woli, czym zasada w porządku intelektu. Intelekt bowiem, poznając zasadę, sam przechodzi z możliwości do aktu w poznawaniu wniosków. Tak też i wola, chcąc celu, porusza siebie sama ku chceniu środków prowadzących do tego celu<sup>63</sup>. Tomasz wskazuje jednak, że to intelekt porusza wolę w tym sensie, iż wskazuje właściwy jej przed-

---

<sup>58</sup> Zob. STh I-II q. 35 a. 2.

<sup>59</sup> Zob. STh I-II q. 39 a. 1; a. 2.

<sup>60</sup> Zob. STh I-II q. 39 a. 2.

<sup>61</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 4.

<sup>62</sup> STh II-II q. 82 a. 3.

<sup>63</sup> Zob. STh I-II q. 9 a. 3.

miot<sup>64</sup>. Podsumowując, Tomasz stwierdza: „[...] wola nie porusza siebie samej w ten sposób, w jaki umysł ją porusza. Umysł bowiem porusza ją ze względu na przedmiot; wola zaś porusza siebie samą przy wykonaniu czynku ze względu na cel”<sup>65</sup>.

Aplikacja powyższego rozróżnienia do zagadnienia cnoty pobożności wskazuje na rzecz następującą. Pobożność stanowi nastawienie woli, by oddać się na służbę Bogu jako ostatecznemu celowi życia. Wola może poruszać – zarówno siebie jak i inne władze (w tym intelekt) – do działań realizujących wymieniony cel<sup>66</sup>. Jednakże sam ten cel musi być przedstawiony woli przez intelekt. Stanowi go wspomniane dobro umysłowe, będące przedmiotem woli. Tomasz przypomina, że wola jest władzą bierną. Porusza ją przedmiot przyjęty do świadomości. Ze względu na ten przedmiot, już jako poruszona, wprawia w ruch<sup>67</sup>. Tym samym zostaje wskazany fakt, że człowiek, dopiero kiedy pozna rzeczywistość, może odnieść się do niej w taki czy inny sposób. Poznanie to jednak nie musi być pełne. W medytacji np. mamy do czynienia z niepełnym poznaniem Prawdy Bożej, rozważanie bowiem naturalnych prawd o Bogu nie jest poznawaniem Go wprost, lecz „w zwierciadle” stworzeń. Natomiast medytowanie nad prawdami objawionymi może przyczyniać się do uczestnictwa w rzeczywistości nadprzyrodzonej, nigdy jednak nie będzie stanowić jej pełnego poznania, jako że dla bytu przygodnego niemożliwe jest pełne zgłębienie Bytu Absolutnego.

Czym dokładniej jest poruszenie woli stanowiące o pobożności? Jest nim miłość (*dilectio*). Tomasz zaznacza bowiem, że rozważanie pewnych rzeczy może wzbudzić miłość (*dilectio*) ku Bogu. Ta zaś powoduje pobożność. Jedyne taki namysł zresztą jest konstytutywny dla wymienionej cnoty. Oczywiście jest bowiem, że rozważanie tego, co nie sprzyja miłości Boga, stanowi przeszkodę w uzyskaniu pobożności<sup>68</sup>. Zatem z jednej strony Akwinata uznaje miłość (*dilectio*) za skutek medytacji i przyczynę pobożności, z drugiej jednak strony uznaje on, że źródłem (*principium*) religii, a więc cnoty wprowadzanej przez pobożność, również jest miłość (*caritas*). Uzna także *caritas* zarówno za powodującą medytację, jak i przyczynowaną przez medytację<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> Zob. STh I-II q. 9 a. 1.

<sup>65</sup> STh I-II q. 9 a. 3 ad 3.

<sup>66</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 1 ad 1.

<sup>67</sup> Zob. STh I q. 80 a. 2.

<sup>68</sup> Zob. STh II-II q. 82 a. 3 ad 1.

<sup>69</sup> STh II-II q. 82 a. 2 ad 2.

Reasumując – Akwinata dokonuje charakterystyki woli w akcie medytacji głównie na tle związku medytacji z pobożnością. Uznaje, że medytacja jest przyczyną pobożności. Stanowi bowiem intelektualne przedstawienie przedmiotu, który wola obierze sobie za cel. Stwierdza ponadto, że skutkiem medytacji jest trojaki ruch woli, stanowiący o radości, smutku i miłości. Medytacja powoduje radość, która towarzyszy pobożności. Wydaje się jednak uzasadnione stwierdzenie, że radość może być bezpośrednio związana z medytacją, stanowiąc wolitywną reakcję na rozważany przedmiot, jakim jest dobro Boga. Ponadto aktowi medytacji może towarzyszyć również smutek, stanowiący reakcję na poznane zło: słabość ludzką, uniemożliwiającą człowiekowi zjednoczenie z Pełnią Dobra. Przede wszystkim jednak medytacja prawd dotyczących Boga i człowieka rozwija miłość stworzeń ku Bogu. Co więcej, Tomasz zaznacza także, że miłość (*caritas*) stanowi nie tylko skutek, ale i zasadę medytacji – to z miłości ku Panu medytuje człowiek. Poza tym przesłedzenie wywodu Tomasza skłania do spostrzeżenia, że można mówić o procesie rozwoju medytacji – jej ewolucji od bycia prapoczątkiem czynności religii do ukonstytuowania się jej jako wstępu do kontemplacji.

\*

Tomaszowe ujęcie medytacji zakłada kreacjonistyczną i pluralistyczną wizję rzeczywistości. Akwinata wskazuje, że w akcie tym następuje poznawanie i zgłębianie prawd o Stwórcy i stworzeniu. Jest to okazja do uświadomienia sobie natury relacji bytu przygodnego do miłującego Boga. Źródłem prawd rozważanych w medytacji jest zarówno Objawienie (np. dzieło odkupienia), jak i rzeczywistość przyrodzona (np. zależność istnienia). Dzięki pluralistycznemu związkowi bytów bowiem, a także ich inteligibilności (i amabilności) możliwe jest dla człowieka naturalne poznanie Boga „w zwierciadle” stworzeń. Rozmyślenia powinny bezpośrednio przyczyniać się do wzrostu pobożności, pośrednio zaś religijności, stanowią one również wstęp do kontemplacji. Wykład Akwinaty pozwala także na odprzedmiotowe wskazanie roli władz bytu ludzkiego dokonującego medytacji. Przedmiotem władz zmysłowych jest rzeczywistość materialna, percypowana bezpośrednio lub w wyobrażeniach. Zgodnie ze wskazówkami Tomasza rozważane dane zmysłowe powinny przede wszystkim dotyczyć człowieczeństwa Chrystusa. Zapoczątkowane w poznaniu zmysłowym rozważanie ma doprowadzić umysłowe władze poznawcze do medytowania szczególnie nad dobrocią Boga i Jego dobrodziejstwami oraz nad słabością ludzką, domagającą się oparcia

w Panu. Rozważane prawdy z racji ich materialnych uwarunkowań wywołują reakcje uczuciowe, natomiast występujący w nich czynnik niematerialny skłania wolę do poruszeń duchowych. Poruszenia konstytuują, odpowiednio zmysłową i duchową, radość (reakcja na poznanie dobra) lub smutek (reakcja na poznanie zła). Ponadto Tomasz podkreśla, że pożądanym poruszeniem, stanowiącym zarówno zasadę jak i skutek medytacji, jest miłość człowieka do Boga.

#### BIBLIOGRAFIA

- G i l s o n E.: Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tł. J. Rybałt, Warszawa: IW PAX 1998<sup>2</sup>.
- List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas* [15.10.1989], [w:] W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów: Biblos 1995, s. 337-352.
- T h o m a e A q u i n a t i s: Opera omnia issu impensaue Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1972.
- T o m a s z z A k w i n u: Kwestie dyskutowane o prawdzie, t. I, tł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 1998.
- T o m a s z z A k w i n u: Suma teologiczna, t. 1-34, London: Veritas 1962-1986.
- T o m a s z z A k w i n u: Traktat o człowieku. Summa teologii, I, 75-89, tł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 1998<sup>2</sup>.
- W i t e k S.: Teologia życia duchowego, Lublin: TN KUL 1989.

#### THE PAPER DEALS WITH THE PROBLEM OF RELIGIOUS MEDITATION

#### S u m m a r y

The attitude of the Catholic Church towards this matter has been briefly mentioned in the introduction. The main body of the article presents an attempt of philosophical (realistic) characteristic of the nature of religious meditation. Ontological pluralism and creationism have been found as one of the main metaphysical features of the world. However our main attention has been drawn to the antropological implications of the act of meditation.

In the article some works concerning religious meditation written by St. Thomae Aquinatis have been recolled. Not only for reasons however but mainly because of timeless, realistic solution given there.

Meditation is shown as sensual-intellectual cognitive act when the thruth concerning God and the human being is considered. This truth, of natural and revelled kind, due to sensibilities

are expressed in the impressions which have an impact to the intellect for further considerations. Cognitive operations are followed by an appetite constituted in acts of senses and mainly in acts of will.

The paper has also shown some further consequences of the obtained results. It has been pointed out that an act of religious meditation cannot be seen as one of difficult to explain structure, relies on drowning in unconceptualized atmosphere of God's presence. On the contrary, religious meditation appears to be a highly rational act, having objective foundations, understable (to some extend) for a human being.

*Summarized by Magdalena Lasik*

**Słowa kluczowe:** Bóg, człowiek, intelekt, medytacja, modlitwa, religia, zmysły, Tomasz z Akwinu, wola.

**Key words:** God, human being, intellect, meditation, prayer, religion, senses, Thomas Aquinas, will.