

JAN KROKOS

## O ZNACZENIU I ROLI KONTEMPLACJI I MEDYTACJI W FILOZOFII

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie znaczenia i roli kontemplacji i medytacji w filozofii. Jego tytuł wskazuje, że nie będzie nam chodzić o jakąkolwiek kontemplację i medytację, lecz takie, które wpisują się w filozofię, realizując jej osobliwość i cele. Zasadność naszego postępowania wymaga poczynienia kilku uwag wstępnych, wyjaśniających „materię” podjętych badań i usuwających narzucające się zastrzeżenia, a przez to wyraźniej zarysowujące problem.

### 1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Jak wszelkie terminy, tak i te kluczowe dla naszych rozważań, czyli „kontemplacja” i „medytacja”, jak też „filozofia”, mienią się wieloma znaczeniami. Jako odniesione nie do świata przyrody, lecz do świata kultury, czyli do świata tworzonoego przez człowieka, niosą treści wyznaczone wyłącznie przez naszą ludzką świadomość, a ta — jak tego doświadczamy — w swojej kreatywnej mocy jest nieskończona. Dlatego znaczenia takich terminów trzeba odczytywać z kontekstu wypowiedzi, w których się pojawiają. W nich zaś „kontemplacja” i „medytacja” występują często jako synonimy, przez co zaciera się różnica między dwoma różnymi fenomenami, zjawiskami, które nazywamy kontemplacją lub medytacją. Ale i tak nazywane fenomeny są wytworem człowieka, jego świadomości. Jakby powiedział Roman Ingarden, są heteronomiczne a nie autonomiczne, niesamoistne, pochodne, niesamodzielne i zależne od jakiegoś innego bytu samodzielnego. Są przedmiotami czysto intencjonalnymi, a właściwie —

---

Ks. prof. dr hab. JAN KROKOS — Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Katedra Teorii Poznania i Filozofii Języka; adres do korespondencji: ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa; e-mail: [j.krokos@uksw.edu.pl](mailto:j.krokos@uksw.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5184-5922>.

intencyjno-intencjonalnymi (por. KROKOS 2013, 40–42), podobnie jak i filozofowanie, którego rezultatem jest ono samo oraz ujęty w słowa jego wytwór, czyli filozofia, przechowywana w zmieniających się przez wieki nośnikach sensu słownego.

Kierowanie się na fenomen, a nie jedynie na znaczenie terminu, który na ów fenomen wskazuje, chroni przed mocną (leksykalną) wieloznacznością, gdy określony termin (na przykład „zamek”) wskazuje na zasadniczo różne przedmioty. Zawsze pozostaje jednak słaba wieloznaczność, mająca swoją podstawę w niuansach jawiącego się fenomenowi, w jego odmianach i zróżnicowaniach, a także w zróżnicowanych jego ujęciach, czego nie oddaje znaczenie leksykalne określonego terminu. Niemniej mimo tych zróżnicowań w fenomenie ujawnia się jego istota lub — lepiej — fenomen ujawnia swoją istotę, co pozwala owe zniuansowane odmiany nazwać tym samym mianem. W takim podejściu na przykład analiza językowa (w tym: etymologiczna) służy naprowadzeniu na interesujący nas fenomen, w tym przypadku – kontemplację i medytację.

Intencyjno-intencjonalny rys kontemplacji i medytacji rodzi kolejną trudność. Jak wszystkie przedmioty świadomościowe, przeżycia i ich wytwory, są przemieszane, nachodzą na siebie, wzajemnie się przenikają, tworzą świadomościowe „hybrydy”. Tak też jest z kontemplacją i medytacją, co nie ułatwia ich poznawczego ujęcia.

Do tego należy dodać kontekst religijny, w którym najczęściej oba terminy się pojawiają, i to zarówno kontekst *sensu stricto*, wskazujący na związek czy zależność znaczeniową obu terminów od znaczeń innych wyrażenń okalającego je tekstu czy tekstów, jak i kontekst *sensu largo*, czyli zjawiska współkonstytuujące te, które nazywamy kontemplacją lub medytacją. Kontekst religijny sprawia, że kontemplację i medytację uważa się za ezoteryczne, dostępne tylko wybrańcom, i że jako takie wymykają się racjonalnemu poznaniu. Kontekst religijny kontemplacji lub medytacji nie uniemożliwia jednak filozoficznego namysłu nad nimi. Ponadto kontemplacyjne i medytacyjne teksty religijne oraz teologiczne ujęcia obu są dla filozofii nie tylko inspiracją, lecz także ich uprawnionym przez teologiczną metodologię ujęciem poznawczym, w wielu wypadkach w swoim rdzeniu – filozoficznym.

## 2. KILKA UWAG O FILOZOFII

Temat niniejszego artykułu domaga się zatrzymania nad filozofią i filozofowaniem. Rozważając, czym są kontemplacja i medytacja w filozofii, chcemy bowiem

czynić to w horyzoncie filozofii i filozofowania jako miejsca ich uobecniania się.

Rdzeniem filozofowania i filozofii jest — zgodnie z etymologią słowa (gr. φιλοσοφία [*philosophia*], od φιλέω [*philéō*] ‘miłuję, kocham’ i σοφία [*sophía*] ‘mądrość’) — umiłowanie mądrości, jeśli filozofia nie godzi się na sprowadzenie jej do uogólniania rezultatów poznawczych nauk szczegółowych czy bycia bliżej nieokreśloną literaturą, grającą słowem czy skojarzeniami bez odniesienia przedmiotowego, a pragnie zachować właściwą sobie autonomię poznawczą w badaniu tego, „co podstawowe i zasadnicze w badanym przedmiocie”, ujmując „jego istotę i konieczne uwarunkowania” (STĘPIEŃ 2001, 25). Tak pojmowana i urzeczywistniania filozofia niesie w sobie ziarno, które zakiełkowało w starożytnej Grecji, a którego owocem — jak to ujął Giovanni Reale — miało być wyjaśnienie na sposób czysto racjonalny wszystkiego, to znaczy całej rzeczywistości, bez pomijania jakiegokolwiek jej części czy momentu, by poznać prawdę o niej — i nic ponad to, co uznaje się za czysto teoretyczny cel poznania (por. REALE 1993, 53–55). Mimo trudności w wyrażeniu tego, na czym owo umiłowanie miałoby polegać oraz czym jest mądrość, na którą jest ono ukierunkowane (por. JUDYCKI 2001, 165–167), intuicyjnie dostrzegamy osobliwość owej tak nazywanej aktywności człowieka, wykraczającej poza codzienność i naukowość wąsko pojętą (czyli ograniczoną do nauk szczegółowych), choć je przenikającą. Ta osobliwość zasada się właśnie na umiłowaniu. Podstawowe jest tu umiłowanie poznawanego przedmiotu, które jest koniecznym warunkiem rzetelnego poznania (por. SCHELER 1976, 188–189), gdyż jest po prostu afirmacją poznawanego przedmiotu w jego tożsamości i takżsamości, który poznający stara się ująć, zrozumieć i wyjaśnić, nie zniekształcając go, co uprawnia, by w ten sposób osiągnięta wiedza niosła w sobie roszczenie do prawdy. W przypadku filozofowania przenikające go umiłowanie sięga jego celu, jakim jest mądrość, czego pragnienie jest — nie tylko według Arystotelesa — wpisane w naturę człowieka i jest przejawem jego człowieczeństwa (por. ARYSTOTELES 2001. fr. 41).

Mądrość (gr. σοφία [*sophía*], łac. *sapientia*), jak wszystko, co najbardziej podstawowe i nieredukowalne, wymyka się jednoznacznej eksplikacji, a mimo to — nawet w potocznym rozumieniu — sytuuje się na szczycie poznawczo-wolitywnych kompetencji człowieka i — jako z nim tożsama — sięga Absolutu. Jest wiedzą wykraczającą poza szczegółową wiedzę potoczną i naukową, przekraczającą ją co do jej głębi, a jednocześnie — jako czysto teoretyczna (gr. θεωρία [*theōría*]) — ma swoje odniesienie praktyczne (gr. πράξις [*práxis*]), odniesienie do działania moralnego w wymiarze indywidualnym i społecznym, a także odniesienie do działalności wytwórczej (gr. ποίησις [*poiēsis*]), która uzupełnia czy dopełnia świat natury o artefakty. Greckie θεωρεῖν [*theoreîn*] nie jest jednak dzia-

łaniem wyizolowanym. Wynurza się bowiem z przedfilozoficznego życia umysłowego i głęboko oddziałuje na życie etyczno-polityczne (gr. *πρᾶξις* [*práxis*]), a także wytwórcze (gr. *ποίησις* [*poiēsis*]) (por. REALE 1993, 467–498).

Taki kierunek filozofowaniu nadało pytanie o ἀρχή [*archē*] (por. KROKOS 2002), różnicujące się w samej filozofii starożytnej, a tym bardziej na przestrzeni wieków, w zależności od znaczenia kluczowego dlań terminu ἀρχή [*archē*], który — nie będąc zrazu filozoficznym terminem technicznym — jako taki wskazywał na „źródło” czegoś, „punkt początkowy”, „zasadę” czy „pierwszą zasadę” a podążając za Arystotelesem — czworaką przyczynę, rację, dzięki której coś jest i jest takie oto (ARYSTOTELES 2003a. 1013 a 24-1014 a 24).

Pytanie to — na co wskazują badacze — było demitologizujące. Nim zostało wyraźnie — lub raczej niewyraźnie — postawione przez Talesa, mit na właściwy sobie wyobraźniowo-poetycki sposób zaspokajał (i nadal zaspokaja) poznawcze pragnienia człowieka, bardziej jednak pragnienie „jakiegoś” i „wystarczającego” dla twórcy mitu oraz jego odbiorcy zrozumienia rzeczywistości niż pragnienie jej rzetelnego poznania. Ukazywał on bowiem jej sensowność, a jednocześnie normował postępowanie człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. Zrodził się bowiem ze zdziwienia, tak jak filozofia, co zauważył Stagiryta i dlatego stwierdził: „miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości” (ARYSTOTELES 2003a. 982 b 18). Demitologizacja przez filozofię polegała na porzuceniu wyobraźniowo-poetyckich przedstawień na rzecz logosu i intuicji intelektualnej, przenikającej poznawaną rzeczywistość, oraz jej racjonalnego wyjaśnienia (por. REALE 2002, 134-135).

Obok mitów rodząca się filozofia zastała też wiedzę szczegółową, specjalistyczną, dotyczącą codziennego życia. Wskazują na nią świadectwa pisane oraz zachowane zabytki kultury materialnej. Gdyby nie ona, wytwory te nie tylko by nie powstały, lecz nie spełniłyby zadania, dla którego zostały wytworzone. Posługując się rozróżnieniem Arystotelesowskim, można powiedzieć, że była to wiedza empiryczna, znajomość faktów i prawidłowości, jakie między nimi zachodzą, czyli wiedza ὅτι [*hóti*], którą Stagiryta uważał za nieodzowną w działalności praktycznej. Gdy jednak wiedza ta dotyczyła określonych wycinków rzeczywistości, poszczególnych rodzajów bytu, filozofia swoim poznaniem miała obejmować całość bytu, wszystko, co się na rzeczywistość składa, i będąc wiedzą διότι [*dióti*], dociekała przyczyny wszystkiego: skutek znają empirycy, a teoretycy znać i skutek, i przyczynę. (por. ARYSTOTELES 2003a. 981 a-b).

Umiłowanie mądrości, w czym wyrażała się osobliwość filozofii (nie tylko) starożytnej, nie zamykało jej w czystej θεωρία [*theōria*], ale miało ono swój wymiar egzystencjalny. Domagało się ono życiowego dopełnienia, określonej po-

stawy moralnej i pewnego stylu życia, który uznawali za istotny zarówno sami filozofowie, jak i nieparający się filozofią im współcześni. Uwidaczniało się to w wychowawczym znaczeniu wiedzy filozoficznej (por. PLATON 1990. V, 473 d). W podobnym duchu wypowiadał się Arystoteles. Był bowiem przekonany — i to uzasadniał — że „mądrość jest największym dobrem i najbardziej pożytecznym ze wszystkich rzeczy”, a „teoretyczne myślenie daje ludziom największe korzyści”, gdyż „mimo iż wiedza jest teoretyczna, to jednak dokonujemy wielu rzeczy według niej, pewne działania podejmujemy, innych unikamy, a w ogóle wszystko, co dobre, uzyskujemy dzięki niej” (ARYSTOTELES 2001, fr. 8, 4, 38, 46 i 51). W filozofii starożytnej istniał także istotny element religii filozoficznej. Można go było spotkać — w różnym stopniu — w każdym z systemów filozofii greckiej: w platonizmie, stoicyzmie, a nawet epikureizmie, a sam Arystoteles uważał rozważania na temat Boga za szczytowy etap rozwoju filozofii i swoją „pierwszą filozofię” pojmował jako teologię czy teologikę.

Mimo dokonujących się przez wielki modyfikacji filozofia w swoim rdzeniu pozostawała umiłowaniem mądrości, choćby w tym sensie, że niezależnie od szczegółowych eksplikacji treści, kryjącej się za tym pojęciem, modelowało ono określony typ dociekań poznawczych, które zwykło nazywać się filozoficznymi. I dlatego obok maksymalistycznych definicji filozofii, jakie kryją się za wypowiedziami największych: Platona czy Arystotelesa, spotykamy jej skromniej brzmiące określenia, „neutralne” względem wielości jej koncepcji, jak choćby to, akcentujące, że jest ona odmianą „myślenia teoretycznego zmierzającego do sformułowania najbardziej ogólnych zagadnień dotyczących świata (ludzkiego i pozaludzkiego) oraz do jakiegoś rozstrzygnięcia tych zagadnień” (JUDYCKI 2001, 153).

Jako umiłowanie mądrości, mimo różnych dróg i sposobów dochodzenia do niej, filozofia zawsze była i jest otoczona wiedzą przedfilozoficzną: potoczną, niekiedy mitologizującą, poznawczo nie w pełni uzasadnioną, oraz wiedzą naukową, spełniającą określone, choć zmienne, rygory poznawcze, metodologiczne, a przecież — również współcześnie — narażoną i podatną na mitologizację i ideologizację. Jest także otoczona po prostu życiem, codzienną aktywnością ludzi, wspartą niekiedy (bo nie zawsze) fragmentaryczną wiedzą szczegółowych nauk praktycznych i wdrożeniowych. Z tak zarysowanego tu *milieu* filozofia wyrasta, krytycznie (w sensie klasycznym) się doń odnosi, na nie wpływa i do pewnego stopnia je kształtuje, w czym — jak się zdaje — doniosłą rolę odgrywają kontemplacja i medytacja.

## 3. KONTEMPLACJA

Mając w pamięci to, co zostało wyżej powiedziane o filozofii, pora zadać pytanie o „co” kontemplacji, by dostrzec jej filozoficzne znaczenie. Gdybym miał przywołać jakieś sformułowanie znane wielu, a nie tylko filozofom, sformułowanie, które miałyby lapidarnie naprowadzić nas na fenomen (zjawisko) kontemplacji i ująć jej istotę, to odwołałbym się do dwóch wypowiedzi z Nowego Testamentu. Pierwsza pochodzi ze znanego Hymnu o miłości z 13 rozdziału 1 Listu św. Pawła do Koryntian, zaczynającego się od słów: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał [...]”. W nim to padają słowa, ujmujące istotę kontemplacji, która ma się w pełni urzeczywistnić w życiu wiecznym, w niebie: „Teraz [czyli w życiu doczesnym] widzimy niejasno jak w zwierciadle, potem [w niebie] zobaczymy bezpośrednio — twarzą w twarz. Teraz poznaję częściowo, potem poznam [całkowicie], tak jak sam jestem poznany” (dodajmy: przez Boga, który poznaje całym sobą, intuicyjnie, bezpośrednio i całościowo). Inny fragment, z 1 Listu św. Jana, też mówi o miłości, i to tej miłości, jaką obdarzył nas Bóg Ojciec, czyniąc nas swoimi dziećmi. Oto ten fragment: „Umiłowani, już teraz jesteśmy dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się On okaże, staniemy się do Niego podobni, ponieważ ujrzemy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2).

W obu tekstach mowa jest po prostu o kontemplacji jako celu, ku któremu dąży człowiek, o kontemplacji, która jeszcze w życiu ziemskim jest niedostępna, przynajmniej w jej doskonałej postaci, o jakimś niezapośredniczonym odniesieniu się do czegoś, o bezpośrednim poznaniu rzeczywistości, w tym przypadku – Boga, rzeczywistości nadprzyrodzonej, o poznaniu nie jakby w zwierciadle, w odbiciu, lecz twarzą w twarz. Powyższe teksty wskazują też, że tak rozumiana kontemplacja jako widzenie twarzą w twarz przysługuje przede wszystkim Bogu, jest naturalnym poznaniem Jemu właściwym, które jedynie w pewnym wymiarze jest udziałem człowieka, tak jak nie mądrość sama, lecz tylko jej umiowanie jest właściwe człowiekowi, gdy ona sama — jak wskazywali też starożytni Grecy — przysługuje jedynie bogom.

Termin „kontemplacja” wywodzi się z łacińskiego czasownika *contemplor*, *contemplari*. Składa się z przedrostka *con* (równego znaczeniowo przyimkowi *cum*), wskazującego na jakąś wspólność, oraz tematu wywodzącego się od rzeczownika *templum*, oznaczającego przestrzeń zakreśloną przez (starorzymskiego kapłana) augura na niebie i na ziemi, w której obrębie obserwuje on i tłumaczy znaki wróżebne; wtórnie *templum* oznacza miejsce święte, świątynię (warto o tych powiązaniach terminologicznych pamiętać). Sam czasownik *contemplor*, *contemplari* we

właściwym sensie znaczy ‘ogłądać coś, przypatrywać się czemuś’, a przenośnie — ‘rozważać coś, zastanawiać się nad czymś’, co — jak się zdaje — jest powodem traktowania niekiedy kontemplacji jako synonimu medytacji.

Uważa się, że łacińskiej *contemplatio* odpowiada grecka θεωρία [*theōría*], a łacińskiemu czasownikowi *contemplor, contemplari* — grecki czasownik θεωρεῖν [*theoreín*], jak to uczynił Cicero, przez co „kontemplacja” stała się kluczowym, o ile nie jedynym uprawnionym sposobem filozofowania<sup>1</sup> (KERSTIENS 1976; ZIEMANN, KŁOCZOWSKI [...] 2002, 748–749; FURDZIK 2004). Niewystępowanie jakiegoś terminu, zwłaszcza jako terminu technicznego w określonym obszarze wiedzy, nie jest równoznaczne z niedostrzeganiem przez badaczy określonego fenomenu, który z biegiem lat uzyskuje własną nazwę. Tak też ma się sprawa z kontemplacją<sup>2</sup>. Jeśli bowiem, jak o tym była mowa, filozofia od zarania była naznaczona teoretycznością, czyli poznaniem dla niego samego, a nie dla innych celów, jeśli polegało ono na „ogłądaniu” niebios, słońca, księżyca i gwiazd, jak to Pitagorasowi i Anaksagorasowi przypisał Arystoteles (2001, fr. 11), czy po prostu – prawdy, jak to w *Państwie* (PLATON 1990, V, 475 e) ujął Platon, to — przynajmniej w swoim rdzeniu — było ono tożsame z bezinteresowną kontemplacją. Dla Platona była to najdoskonalsza forma wartościowego poznania, pozwalająca duszy przypomnieć sobie świat idei, ogłądany przed jej wcieleniem, poznania, które w sposób pełny jest właściwe Demiurgowi, a wśród śmiertelnych mają w nim udział filozofowie. Podobnie i u Arystotelesa ten właściwy Absolutowi sposób poznawania w ograniczonej mierze jest dostępny człowiekowi. Niemniej pozwala on mu stanąć w obliczu bytu i rozważać go, ujmując w nim to, co konieczne, ogólne i niezmienne (ARYSTOTELES 2003a, 1003 a 20). Kontemplacyjny charakter poznania teoretycznego uwidacznia się w istocie poznania, która według Arystotelesa polega pozyskiwaniu przez podmiot (duszę) formy przedmiotu poznawanego, przez co dusza rozumna, myśląca jest ze swej istoty „formą form” (ARYSTOTELES 2003b, 432 a 1).

Nie wydaje się jednak, by całość poznania teoretycznego, także w zgodzie z koncepcją Arystotelesa, można było zasadnie utożsamiać z kontemplacją. We-

<sup>1</sup> Nie wydaje mi się, by między θεωρία [*theōría*] i θεωρεῖν [*theoreín*] a *contemplatio* i *contemplari* zachodziła pełna i prosta przekładalność. Problem wymagałby głębszych studiów językoznawczych.

<sup>2</sup> Podobnie w obszarze religii — w Piśmie Świętym termin „kontemplacja” nie występuje w znaczeniu technicznym, przyjmowanym przez teologię duchowości. Podstawowy powód jest oczywisty — termin ten mógł pojawić się dopiero w łacińskich przekładach Biblii, jak na przykład w Wulgacie. W niej zaś terminy *contemplor* i *contemplatio* wskazywały na „wpatrywanie się” w osobę lub rzecz, którą człowiek chce uczynić „swoją” na sposób zjednoczenia się z nią. Wzorem jest Jezus Chrystus, który nieustannie kontemplował Ojca, będąc w jedności z Nim w osobowej miłości w Duchu Świętym (J 10, 30.38; 14, 11; por. ZIEMANN, KŁOCZOWSKI i MISIUREK 2002, 749–750).

dług niego bowiem naukami teoretycznymi są także fizyka (filozofia druga) i matematyka, a przecież ani one, tak jak je pojmował Stagiryta, ani filozofia pierwsza (metafizyka) właściwego im poznania teoretycznego nie ograniczały do „oglądania” prawdy, z czym kojarzy się kontemplacja i na co wskazuje sens tego terminu. Poznanie metafizyczne u Stagiryty nie wyczerpuje się bowiem w oglądaniu (kontemplacji) bytu, lecz obejmuje wstępne studium wcześniejszych poglądów na dany temat, roztrząsanie (diaporeza) jasno sformułowanych aporii, by poprzez ukazanie racji ostatecznie przekonujących (także przez wskazanie paradoksalnych konsekwencji odrzucenia prawidłowego rozwiązania, czyli prawdy) dojść do ostatecznego rozwiązania postawionego problemu (euforia) (por. KRAPIEC 2000). Zawsze jednak wyjaśnianie badanego przedmiotu (rzeczywistości) winno dokonywać się w ustawicznym z nią naocznym kontakcie, właściwym dla natury poznawanego przedmiotu, z jego kontemplacją (por. KAMIŃSKI 1989, 74). Za nieutożsamianiem kontemplacji z całością poznania teoretycznego przemawia i późniejsze jej pojmowanie. W patrystyce i w okresie średniowiecza wzorcem kontemplacji było biblijne widzenia (Boga) „twarzą w twarz”. Augustyn posługiwał się terminem *visio*, widzenia, które miało swoją odmianę na różnych poziomach ludzkiego poznania: zmysłowego (*visio corporalis*), wyobrazeniowego (*visio spiritualis*), intelektualnego (*visio intellectualis*) oraz nadprzyrodzonego (*visio supernaturalis*). Ta ostatnia, będąca na ziemi udziałem nielicznych, a w pełni — wszystkich zbawionych, jest opisywana jako bezpośrednie, intuicyjne „dotknięcie” Najwyższego Bytu, jednoczesne poznanie Go i umiłowanie. Bernard z Clairvaux istotę kontemplacji upatrywał w prawdziwym i pewnym oglądzie duchowym jakiejś rzeczy, w poznaniu prawdy z całą pewnością. Tomasz z Akwinu, który wywarł wpływ także na późniejsze pojmowanie kontemplacji, określił ją jako prostą intuicję prawdy, będącą szczytem jej dociekania, wnikliwym i wolnym wejrzeniem ducha w poznawane rzeczy. Jej pełnią jest kontemplacja Prawdy Najwyższej, Boga, co będzie dostępne człowiekowi w życiu przyszłym, natomiast w życiu doczesnym udziałem człowieka jest jedynie niedoskonała kontemplacja Bożych dzieł (THOMAS AQUINAS, 1962–1963, II–II, 180, a.3–4). I Immanuel Kant, który kontemplację odniósł do piękna. Ta zaś nie będąc — według niego — poznaniem ani w sensie teoretycznym, ani praktycznym, nie ma u swych podstaw pojęć, lecz uczucie rozkoszy lub przykrości, a cechuje się wewnętrznym spokojem (KANT 1986, 71, 135, 162). W żadnym jednak przypadku kontemplacja nie wyczerpuje metod poznania teoretycznego, akceptowanych i używanych przez przywołanych tu teologów i filozofów.

W nowożytności i współczesności termin „kontemplacja” prawie zanika z filozofii, a jego domeną staje się niemal wyłącznie teologia. Nie zanika jednakże



fenomen kontemplacji. Przykładem może być fenomenologia, którą można nazwać filozofią kontemplatywną. Kontemplacja „samyh rzeczy” stanowi bowiem rdzeń rzetelnego poznania, które na przykład Max Scheler określił jako wiedzące posiadanie czegoś jako czegoś przez coś drugiego dzięki jego miłosnemu wyjściu i otwarciu się na inne bytujące (SCHELER 1976, 188-189). Dietrich von Hildebrand z kolei, widząc w poznaniu prafenomen czy — jak chcą tłumacze — fenomen pierwotny (*Urphänomen*), uznał je za świadomość przedmiotu, jego rozumiejące uchwycenie, intencjonalne w nim uczestnictwo (*Teilhabe*), duchowe objęcie (*Umfassen*), spełniane przez osobowy podmiot. Ze swej istoty jest ono przyjmowaniem (*Empfangen*), a nie wytwarzaniem, odmienia coś w podmiocie, a nie w poznawanym przedmiocie. Ze swej istoty receptywne, domaga się osobliwej aktywności podmiotu poznającego. Stopniowalne, rozpościera się od prostego przyjęcia do wiadomości (*Kenntnisnahme*) po wgląd (*Einsicht*) w stan rzeczy (HILDEBRAND 2012, 37–78).

Kontemplatywny charakter ma fenomenologiczny ogląd czy oglądanie (*Anchauen*, *Schauen*), określane też mianem „naoczności” (*Anschauung*). Pozwala on realizować istotne cele tej „nowej filozofii”: cofanie się do samych rzeczy i pytanie ich o nie same, o ich własne uposażenie treściowe, zgodnie z Husserlowską „zasadą wszystkich zasad”, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [a] wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” (HUSSERL 1975, 73). Albowiem, jak to ujął Edmund Husserl, „ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń” jest różnego rodzaju „bezpośrednie «widzenie» (*noein*), nie tylko zmysłowe” (HUSSERL 1975, 62).

Znaczące przybliżenie oglądu znajdujemy u Adolfa Reinacha. Podkreślał on, że fenomenologia nie ma wyjaśniać i sprowadzać do czegoś innego, lecz uświadamiać, przeżywać owo coś (*das Was*), wobec czego stoimy na zewnątrz, i przywieść je do ostatecznego naocznego dania (*zur letzten anschaulichen Gegebenheit*), by je w sobie samym (*in sich selbst*) określić i od innych odróżnić i odgraniczyć (REINACH 1951, 28–40). Podobny sens ma następująca wypowiedź Ingardena, a mianowicie, że „najistotniejszym dążeniem filozofii jest zbliżyć człowieka do rzeczywistości, dać mu się nasycić w jej bezpośrednich danych objawiającym się, swoistym obliczem i pokazać je tym, którzy jeszcze nie osiągnęli bezpośredniego doświadczenia” (INGARDEN 1963, 317).

W istocie taki sens ma i kontemplacja religijna, o której *Katechizm Kościoła Katolickiego* powie, że „jest *spojrzeniem* wiary utkwionym w Jezusa Chrystusa”, co w następujących słowach plastycznie ujął przywołany przez *Katechizm* wieśniak: „Wpatruję się w Niego, a On wpatruje się we mnie” (KKK 2715). W odniesieniu do dzieła sztuki zaś kontemplację tak ujął Ingarden: „w końcowej fazie przeżycia estetycznego następuje pewne uspokojenie w tym sensie, że z jednej strony dochodzi do raczej spokojnego zapatrzenia się (kontemplacji) w zestrój jakościowy ukonstytuowanego już przedmiotu estetycznego i «chłonięcia» tych jakości, z drugiej zaś w parze z tym rozgrywa się to, co [...] nazwałem drugą formą emocjonalnej odpowiedzi na zestrój jakościowy” (INGARDEN 1966, 147–148): uznanie wartości kontemplowanego przedmiotu estetycznego w różnych odczuciach intencjonalnych (podobania się, podziwu, zachwyty itp.).

Na czym zatem polegałaby osobliwość kontemplacji, jej swoistość? Jest ona swego rodzaju poznaniem, nieuprzedzonym oglądaniem czegoś czy przypatrywaniem się czemuś, jak na to wskazuje pierwotne znaczenie łacińskiego czasownika *contemplor, contemplari*. Polega na prostym, bezpośrednim poznawczym ujęciu przedmiotu obecnego „we własnej osobie”, takim jakim on jest, a może lepiej: na pełnym otwarciu się na ów przedmiot, nieskażonym żadnymi pozapoznawczymi oczekiwaniami. Jest w pewnym sensie prapoznaniem i pełnią poznania, warunkiem i ostatecznym celem wszelkiego poznania i jako taka najbardziej podstawowym i źródłowym sposobem poznawczego odniesienia się do swojego przedmiotu. Jest przedpredykatywnym zetknięciem się z nim, pod wpływem impulsu od niego płynącego, zareagowaniem na jego istnienie, Arystotelesowskim zdziwieniem. Bezpośrednie, oglądowe odniesienie się do rzeczy nie ma jeszcze charakteru pojęciowego. Jest afirmacją istnienia tej rzeczy, które wyraża się w sądzie „to oto jest” i motywuje do poznawania, czym to coś jest, do tworzenia pojęć i sądów. Jako taka kontemplacja leży więc u podstaw wszelkiego poznania przedmiotowego, ale i stanowi jego kres, gdy w wyniku postępowania badawczego jego przedmiot ujawnia swe własne oblicze.

Będąc przed- lub postpredykatywnym poznawczym intelektualnym chłonięciem przedmiotu przez podmiot poznający, kontemplacja nie jest czystą biernością, lecz swoistą aktywnością intelektualną podmiotu kontemplującego, polegającą na bezwarunkowym otwarciu się na kontemplowany przedmiot. Jest miłośnym, afirmatywnym trwaniem tego podmiotu przy kontemplowanym przedmiocie jako następstwo swoistego zachwyty nim. W tekstach filozofów i opracowaniach historycznofilozoficznych zwraca się często uwagę na zabarwienie emocjonalne kontemplacji, co prowadzi do przypisywania jej cechy irracjonalności, choć jest to terminologicznym nieporozumieniem. Kontemplacja jest po prostu

w pełni osobowym poznawczym otwarciem się na rzeczywistość i jej wieloaspektowym ujęciem. Jest poznaniem racjonalnym, lecz nie racjonalistycznym, a więc poznaniem, w którym obok momentów intelektualnych są obecne także momenty wolitywne i emocjonalne.

Przedmiotem kontemplacji jest przedmiot transcendentny, choć niekoniecznie realny, to jednak w odniesieniu do aktów kontemplacji transcendentny radykalnie, gdyż akty te ze swej istoty nie mogą wywołać w nim żadnej zmiany. W jej doczesnym wydaniu, gdy nie dostaje do swej pełni, dostępnej człowiekowi — jak utrzymują niektórzy filozofowie i teolodzy — w życiu przyszłym, a w istocie dostępnej tylko Absolutowi — Bogu, przedmiot ten charakteryzuje się też transcendencją pełni bytu, gdyż jego kontemplowana treść jest niewyczerpalna poznawczo i ze swej istoty transcenduje treści aktualnie kontemplowane<sup>3</sup>. Tłumaczy to nieprzewyciężalne nienasycenie się przedmiotem kontemplowanym przez kontemplującego i pragnienie powrotu do stawania wobec niego „twarzą w twarz”, czego ewidentnym przykładem są kontemplacje religijna i estetyczna.

## MEDYTACJA

Inaczej niż „kontemplacja”, która mimo swojej podstawowej roli dla ludzkiego poznania i filozofii nie znalazła się w tytule żadnego znaczącego dzieła filozoficznego, „medytacja” występuje w tytułach wielu, w tym szczególnie ważnych. *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne* napisał Nicolas Malebranche. Interesującego nas tu terminu użył także Gottfried Wilhelm Leibniz w tytule krótkiego artykułu *Medytacje o poznaniu, prawdzie i ideach. Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* napisał Alexander Gottlieb Baumgarten. Termin „medytacje” znalazł się również w tytule ważnego dzieła José Ortegi y Gasset *Meditaciones del Quijote*. Przede wszystkim jednakże w filozofii „medytacje” kojarzą się z należącymi do kanonu dzieł filozoficznych *Medytacjami o pierwszej filozofii* René Decartesa, a także — z zależnymi od nich — *Medytacjami kartezjańskimi* Edmunda Husserla (KROKOS 2010).

Badacze (KRAPIEC 2006; MISIUREK, CHMIELEWSKI i ZARZYCKI 2008; MOJSISCH, HALBFASS i GRIMM 1980) dopatrują się medytacji w dialogach Platona, tam gdzie opisując sytuację człowieka w jaskini, za pomocą terminów *περιαγωγή* [*periagōgē*] i *μεταστροφή* [*metastrophē*] zachęca do obrócenia się i zwrócenia ku ideom,

<sup>3</sup> Jest to modyfikacja Ingardenowskiej typologii transcendencji przedmiotu wobec świadomości. Por. INGARDEN 1987. II/1, 207–211.

a w szczególności ku idei Dobra, które w tym życiu pod wpływem spostrzeżeń sobie przypominamy. Prowadziło to z kolei do ujęcia filozofii jako *meditatio mortis*, w której istotą filozofowania było nie kontemplowanie bytu, lecz godne życie mędrca. Za przykład medytacji podaje się *Soliloquia* i *Wyznania* Augustyna oraz *Monologion*, czyli rozmowę z samym sobą (pierwotny tytuł: *Exemplum meditandi de ratione fidei*), i *Proslogion*, czyli po prostu rozmowę, Anzelma, choć — jak się wydaje — wzorcem dla Kartezjusza i niektórych późniejszych filozofów, w tym na przykład Ortegi y Gasset, były raczej medytacje Ignacego Loyoli, co sugeruje ich wykształcenie i przynajmniej pośrednie odniesienie do kręgów jezuickich.

Już w pierwszych zdaniach *Soliloquiów* ich autor ujawnia ich istotę, a tym samym istotę medytacji. Jest nią rozmowa z sobą samym, by poznać Boga i duszę, i nic więcej. Aby zaś tego dokonać, nie należy wychodzić na świat, lecz trzeba wrócić „do siebie samego: we wnętrzu [bowiem] człowieka mieszka prawda” (AUGUSTYN 1999, 39–72). Podobnie Anzelm, spełniając prośbę braci, a nawet ich naleganie, by napisał dla nich prostymi słowy, jako wzorzec do rozmyślań, to co wykladał o istocie Boga i innych zagadnieniach związanych z tym tematem, zachęca, by oderwać się od swych zajęć, skryć się przed wrzawą własnych myśli, uwolnić się na chwilę od uciążliwych obowiązków, nie myśleć o gnębiących niepokojach i wejść do izdebki swojego ducha, zamknąć drzwi i tam odkrywać samego Boga (ANZELM 2007, *Monol.* prol., *Prosl.* prol., I).

Przedmioty medytacji są immanentne, są nimi własne przeżycia podmiotu medytującego wraz z ich treściami. Nie mogą mylić deklaracje i systemowe ujęcia medytacji, w których jest mowa o tajemnicach zbawczych jako jej przedmiocie, gdyż nawet jeśli wśród nich wskazuje się na konkretne wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa, to przecież są one zinterioryzowane w lekturze Pisma Świętego. Występuje w triadzie: *lectio – meditatio – oratio*, która to triada na różny sposób była przez wieki rozbudowywana, dopełniana i modyfikowana w chrześcijańskich szkołach duchowości. Trzeba tu zaś przynajmniej wspomnieć o dalekowschodnich metodach medytacyjnych, które choć tak bardzo różnią się od chrześcijańskich, są skupione również na medytującym podmiocie.

Termin „medytacja” etymologicznie wywodzi się z indoeuropejskiego korzenia *med-* i wskazują, że w łacinie bywała oddawana przez takie synonimy jak: *cogitatio*, *deliberatio*, *consideratio* (‘myślenie, rozmyślanie, namysł, zastanawianie się; dojrzały namysł’; ‘rozważanie, rozpamiętywanie czegoś’), co jest wskazówką dla odsłaniania istoty medytacji.

Sięgając po Kartezjuszowe *Medytacje o pierwszej filozofii*, zauważamy, że nie są one metafizyką w sensie arystotelesowskim. Nie są rozważaniem czy kontem-

placją bytu w jego trzech podstawowych kategoriach: Boga, duszy i świata. Ich przedmiotem jest bowiem sama metafizyka, czyli owo rozważanie dotyczące Boga, duszy i świata. Kartezjusz w liście do profesorów „Świętego Fakultetu Paryskiej Teologii”, w którym ofiaruje im swoje dzieło i prosi o krytyczne uwagi, wyraźnie stwierdził, że problemem jego i filozofii nie jest Bóg i dusza, lecz wykazanie w sposób ścisły, że Bóg istnieje i że między umysłem a ciałem zachodzi realna różnica. Są to zatem badania racji poznawczych, a nie rzeczowych, jakie przemawiają za tymi tezami, które to racje należy doprowadzić do „tej przejrzystości, [...] by mogły być uważane za najściślejsze dowody” (DESCARTES 2001, 34).

*Medytacje kartezjańskie* podejmują tę drogę i ją przekraczają. Husserl za niezaprzeczalne osiągnięcie Kartezjusza uznał wskazanie na konieczność cofnięcia się do siebie samego przez każdego filozofa „radikalnego punktu wyjścia”, czyli takiego filozofa, który domaga się apodyktycznego ugruntowania żywionych przezeń przeświadczeń. Sam wytyczony przez Kartezjusza nowy sposób filozofowania radykalnie wyzwala „z naiwnego obiektywizmu”, który określa jako transcendentalny realizm, co jest dlań niedorzecznością, i kieruje ku subiektywizmowi transcendentalnemu, którego — jak sam zaznacza — nie należy mylić ani z idealizmem psychologicznym, ani z idealizmem kantowskim (HUSSERL 1982, 5–6, 125–129). Ów transcendentalny idealizm — jak powiedział Husserl — nie jest bowiem niczym więcej

jak przeprowadzaną konkretnie, w formie systematycznej nauki egologicznej, operacją wydobywania na jaw zasobów mojego własnego ego, ujętego jako podmiot wszelkiego możliwego poznania, wydobywania ich ze względu na każdy taki sens bytowy, który sprawia, że byt [do którego on nawiązuje] może mieć dla mnie, dla ego, właśnie jakiś sens. (HUSSERL 1982, 126)

Akty medytacji Husserla są — jak to sam określił — *quasi-kartezjańskie* (HUSSERL 1982, 8): czynione z krytyczną ostrożnością i zawsze gotowe do odrzucenia Kartezjuszowych rozwiązań. Są to medytacje na jego własny rachunek, bo medytować — jak stwierdził — można jedynie „dla siebie i w sobie” (HUSSERL 1982, 9).

Znaczenie *Medytacji kartezjańskich* dla uchwycenia osobliwości medytowania należy upatrywać i w tym, że kończąc je, Husserl powrócił do ważnego problemu, obecnego w całej tradycji europejskiego filozofowania. Oto ostatnie zdania *Medytacji*:

Delfickie słowa *gnothi seauton* uzyskały nowe znaczenie. Nauka pozytywna jest nauką zatracającą się w świecie (*in Weltverlorenheit*). Trzeba najpierw stracić (*verliren*) świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać. *Noli foras ire*, mówi Augustyn, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*. (HUSSERL 1982, 236)

Jak zatem należy pojmować medytację? Na czym polega jej osobliwość, jej własne „co”? Co ją umożliwia? Czym różni się od kontemplacji? I czy jest jakiś związek między kontemplacją a medytacją?

O ile kontemplacja — jak o tym była mowa — jest nieuprzedzonym oglądaniem czegoś czy przypatrywaniem się czemuś, co jest jakoś transcendentne wobec podmiotu kontemplującego, poznającego, o tyle medytacja jest rozmyślaniem, rozważaniem, namysłem czy zastanawianiem się nad tym, co jest immanentne ludzkiej duszy, ludzkiemu umysłowi czy — powiemy bardziej współcześnie — ludzkiej świadomości. Tak jak i kontemplacja medytacja ma charakter poznawczy, choć nie wyłącznie poznawczy, jej przedmiot: świadomościowe życie podmiotu mieni się bowiem bogactwem przeżyć, odniesień i przeżywanymi treściami, a jako takie angażuje w medytacji pełnię człowieka, wraz z jego cielesnością.

Medytacja nie jest po prostu odmianą kontemplacji, tyle że zwróconą na świadomościowe życie podmiotu. Tej w odniesieniu do życia świadomości można by upatrywać w intuicji przeżywania, pojmowanej po Ingardenowsku jako intuitywne przeżywanie aktu świadomości, w najwyższym stopniu rozjaśnionego dzięki immanentnemu temu przeżyciu momentowi przeżywania (INGARDEN 1971, 374–377). Już u Arystotelesa spotykamy rozróżnienie między  $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  [*phronein*] i  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  [*theorein*], rozważnością i poznaniem teoretycznym, które polski tłumacz oddał jako „filozoficzna refleksja”, czyli medytowanie, i „kontemplowanie”. Jako właściwe funkcje duszy dla Stagiryty są one tym, co najcenniejsze dla człowieka i godne wyboru, służą bowiem mądrości, która jest „największym dobrem i najbardziej pożytecznym ze wszystkich rzeczy”. (por. ARYSTOTELES 2001. fr. 38, por. fr. 70). Tomasz z Akwinu, opowiadając się za wielością i różnorodnością aktów umysłowych, w medytacji (rozmyślaniu) dostrzegał właściwe człowiekowi postępowanie poznawcze, które wychodząc od pierwszych zasad wiedzie do kontemplacji prawdy (THOMAS AQUINAS. 1962–1963. II-II, 180, a.3). Pamiętając też o triadzie, w której występuje medytacja (*lectio — meditatio — oratio*), a także o rysujących się choćby w przywołanych dziełach, uważanych za medytacyjne, sposobach jej przeprowadzenia, jest ona namysłem nad całym świadomościowym życiem podmiotu lub jego fragmentem oraz jego rozważaniem i analizą, niekiedy wyrafinowaną metodycznie, służącą celom czysto poznawczym, ale i — chyba częściej — egzystencjalnym, w szerokim pojmowaniu tego terminu. Umożliwia to natura świadomości, której analiza pozwala na podjęcie różnorodnej problematyki: metafizycznej, epistemologicznej, egzystencjalno-antropologicznej i fenomenologicznej, by ograniczyć się do typologii zaproponowanej przez Stanisława Judyckiego (2004b, 16–23). Medytacja nie jest celem umysłowej aktywności człowieka, lecz środkiem wiodącym do kontemplacji prawdy.

## 5. UWAGI KOŃCOWE

Analiza ludzkiej aktywności umysłowej, której przejawem są kontemplacja i medytacja, nie jest łatwa z racji przedstawionych w pierwszej części niniejszego artykułu. Mam nadzieję, że namysł nad tymi fenomenami pozwolił dostrzec istotne różnice między nimi, a jednocześnie ich pokrewieństwo i powiązanie, a także zasygnalizować ich zróżnicowane występowanie w różnych obszarach ludzkich aktywności umysłowych. Na zakończenie wypada wrócić do filozofii, w której kontemplacja i medytacja odgrywają — jak się zdaje — doniosłą rolę. Z istoty filozofii mają w niej charakter czysto poznawczy, choć różny. Schematycznie można powiedzieć, że filozofia rodzi się z kontemplacji bytu czy przedmiotu, zrazu dość nieokreślonej, płynnej, przypadkowej, a jednak wystarczającej, by zadziwić i zachwycić podmiot filozofujący osobliwością czegoś, co ów podmiot napotyka lub — lepiej — jest przez to coś napotkany. Zmierza zaś do kontemplacji tak napotkanego przedmiotu w jego pełni, na miarę statusu kontemplującego. W medytacji zaś, skierowanej na świadomościowe życie podmiotu poznającego, dokonuje się w pewnym sensie usprawiedliwienie żywionych przeświadczeń i ich krytyka, co pozwala stanąć w prawdzie wobec prawdy przedmiotu.

Kontemplacja i medytacja filozoficzna są podstawowym narzędziem budowy gmachu filozofii jako owocu umiłowania mądrości. W budowaniu tym zaś, jak to ujął Antoni B. Stępień:

najważniejsze dla filozofa jest to, aby zarazem i równolegle trzymał się danego przedmiotu (tego, co istnieje, co zastaje poznawczo) oraz rozświetlał świadomościowo sposób, w jaki ten przedmiot jest mu dany i odpowiednio respektował ten sposób dania; w porządku przedmiotowym (bytu) stawia pytania o rację, przyczyny, warunki konieczne bytu i znajduje je w samym bycie (bo gdzie indziej znaleźć ich nie może), w porządku meta-przedmiotowym pyta o podstawy wiarygodności uzyskanej wiedzy i znajduje je w sposobie dania, w samym poznawaniu. (STĘPIEŃ 1998, 104–105)

Konieczność współmotywowania się ludzkiej kontemplacji i medytacji jest następstwem słabości i ograniczoności ludzkiego poznania. Nie potrafimy bowiem całej rzeczywistości w jej wszystkich wymiarach intuicyjnie, czyli jednym „rzutem oka”, pojąć, zrozumieć i wyjaśnić, co przypisuje się jedynie Absolutowi, Bogu. Człowiek poznaje po części, docierając do głębszych warstw bytu dzięki rozumowaniu, przechodząc od jakichś danych czy założeń, przesłanek do wniosku. Wszelkie jednak rozumowanie, aby nie popadło w błędne koło lub ciąg w nieskończoność, musi ostatecznie opierać się na wiedzy uzyskanej bezpośred-

nio, na wiedzy uzasadnionej w bezpośrednim poznaniu danego przedmiotu i zmierzając do jego względnie całościowego, intuicyjnego ujęcia. Inaczej to, co będziemy nazywać wiedzą, będzie konstruktem naszego umysłu, nawet spójnym i powabnym, tylko że nieprawdziwym. Konieczna jest zatem kontemplacja bytu czy przedmiotu, która transcenduje świadomość. Ona sama i kontemplowane przez nią treści są dostępne medytacji. Ta jednakże, oderwana od kontemplatywnego odniesienia się do świata transcendentnego, rodzi niebezpieczeństwo zamknięcia się podmiotu świadomości w sobie, na modłę Leibnizjańskiej monady bez okien, do której ani nic nie może wtargnąć, ani nic się wydostać. Konsekwencją tego jest niebezpieczeństwo brania własnych wytworów świadomościowych za realną rzeczywistość, co ujawnia się choćby w rozmaitych ideologiach. Pozbawienie zaś kontemplacji medytacyjnego namysłu rodzi inne niebezpieczeństwo, jakim jest doktrynerstwo, gdy ograniczoność rezultatów ludzkiego poznania absolutyzuje się, nie zwracając uwagi na to, że są one zawsze na miarę aktów, których są wytworami.

Jak przed laty napisał Judycki:

Przyпускаjąc [...], że rozstrzygnięcie, jak czasem się mówi, »sięgających głębi« problemów filozoficznych, jest prawdopodobnie bardzo proste, tak proste, jak widzenie delikatnego granatu wieczornego nieba, tylko że my, ludzie w tej sytuacji, w jakiej się faktycznie znajdujemy, takim widzeniem nie dysponujemy. Czy jednak rzeczywiście nie dysponujemy? Cały świat jakościowy, świat barw, dźwięków, zapachów ujawnia swoje indywidualne istoty w każdej chwili, dlatego więc nie mielibyśmy zobaczyć, na czym polega rozwiązanie tych kilku bardzo starych rebusów, które nazywamy wielkimi problemami filozoficznymi. Czy musi to być zastrzeżone dla intelektu nieskończonego? Również intelekt nieskończony, gdy chce zobaczyć indywidualną istotę granatu wieczornego nieba, musi widzieć, to, co my widzimy – bo cóż innego miałby widzieć? (JUDYCKI 2004a, 56)

I słusznie. Tylko, by jasno widzieć, jak się rzeczy mają, potrzeba podjęcia przez człowieka ogromnego i mało efektywnego wysiłku intelektualnego, jednocześnie kontrolowanego przez sam ów intelekt, wysiłku, który w pewnej mierze ujmują kategorie kontemplacji i medytacji.

#### REFERENCJE

- ANZELM Z CANTERBURY. 2007. *Monologion. Proslogion*. Tł. Leszek Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- ARYSTOTELES. 1996. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Metaphysica, Metafizyka*. T. 1–2. Tłum. łac. Wilhelm z Moerbeke, kard. Bessarion, pol. Tadeusz Żeleźnik. Lublin: Wydawnictwo KUL.



- ARYSTOTELES, 2001. *Zachęta do filozofii*. W: IDEM *Dziela wszystkie*. T. 6. Tłum. Kazimierz Leśniak, 635–664. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARYSTOTELES, 2003a. *Metafizyka*. W: IDEM, *Dziela wszystkie*. T. 2. Tłum. Kazimierz Leśniak, 601–857. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- ARYSTOTELES, 2003b. *O duszy*. W: IDEM, *Dziela wszystkie*. T. 3. Tłum. Paweł Siwek, 7–146. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- AUGUSTYN, św. 1999. *O prawdziwej wierze*. W: IDEM. *Dialogi filozoficzne*. Tłum. Jerzy Ptaszyński, 733–818. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- DESCARTES, René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie. Stefan Swieżawski i Izydora Dąbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- FURDZIK, Paweł. 2004. *Kontemplacyjne poznanie*, W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk. T. 5, 829–833. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- HILDEBRAND, Dietrich von. 2012. *Czym jest filozofia?*. Tłum. Paweł Mazanka i Janusz Sidorek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HUSSERL, Edmund, 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tł. Danuta Gierulanka. Wyd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HUSSERL, Edmund, 1982. *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tł. Andrzej Wajs. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- INGARDEN, Roman. 1971. *U podstaw teorii poznania*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- INGARDEN, Roman. 1963. *Z badan nad filozofią współczesną*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- INGARDEN, Roman. 1966. *Studia z estetyki*. T. 1. Wyd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- INGARDEN, Roman, 1987, *Spór o istnienie świata*. T. 1-2, wyd. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- JUDYCKI, Stanisław. 2001. „Dlaczego filozofia jest trudna?”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4: 153–167.
- JUDYCKI, Stanisław. 2004a. „Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne?”. *Diametros* 2, 39–56.
- JUDYCKI, Stanisław. 2004b, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1989. *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*. W: IDEM, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. Tadeusz Szubka, 71–87. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- KANT, Immanuel. 1986. *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*. 2020. Poznań: Wydawnictwo: Pallottinum.
- KERSTIENS, L. 1976. „Kontemplation“. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter i Karlfried Gründer, Bd. 4, kol. 1024–126. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag.
- KRAPIEC, Mieczysław Albert., 2000. „Aporia”. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk. T. 1, 300–301. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- KRAPIEC, Mieczysław Albert, 2006. „Medytacja”. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk. T. 7, 25–28. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

- KROKOS, Jan. 2002. „Pytanie a poznanie w początkach filozofii”. *Roczniki Filozoficzne* 50, nr 1: 361–382.
- KROKOS, Jan. 2010. „Medytacje Kartezjusza i Husserla”. W: *Medytacja*, red. Teresa Kostkiewiczowa i Magdalena Saganiak, 21–28. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- KROKOS, Jan. 2013. *Odsłanianie intencjonalności*. Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri.
- MISIUREK, Jerzy, Marek CHMIELEWSKI i Stanisław ZARZYCKI. 2008. „Medytacja”. W: *Encyklopedia katolicka*, red. zespół, kol. 433–445. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- MOJSISCH, Burkhard, Wilhelm HALBFASS i Tilemann GRIMM. „Meditation”. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter i Karlfried Gründer, Bd. 5, kol. 961–968. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co Verlag.
- PLATON. 1990. *Państwo*. Tł. Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo AKME.
- REALE, Giovanni. 1993. *Historia filozofii starożytnej*. T. I: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- REINACH, Adolf. 1951. *Was ist Phänomenologie?*. München: Kösel-Verlag.
- SCHELER, Max. 1976. *Idealismus-Realismus*. W: IDEM, *Gesammelte Werke*. T. 9, hrsg. Manfred Frings, 183–242. Bern, München: Francke.
- Słownik łacińsko-polski*. 1959–1979, red. Marian Plezia. T. 1–5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- STĘPIEŃ, Antoni B. 1998. „Co jest najważniejsze w filozofii?”. W: *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL, 3–6 marca 1997*, red. Arkadiusz Gudaniec i Aleksander Nyga. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- STĘPIEŃ, Antoni B. 2001. *Wstęp do filozofii*. Wyd. 4. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- THOMAS AQUINAS. 1962–1963. *Summa theologiae*. Vol. 1–4, Taurini, Romae: Officina Libraria Marietti.
- ZIEMANN, Eugeniusz, Jan Andrzej KŁOCZOWSKI, Jerzy MISIUREK, Mariusz SZRAM, Walerian SŁOMKA i Zenon UCHNAST. 2002. W: *Encyklopedia katolicka*, red. zespół, kol. 748–762, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

#### O ZNACZENIU I ROLI KONTEMPLACJI I MEDYTACJI W FILOZOFII

##### Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie znaczenia i roli kontemplacji i medytacji w filozofii. Filozofia jest tu rozumiana klasycznie — jako umiłowanie mądrości, jako rodzaj myślenia teoretycznego, podejmującego najbardziej ogólne zagadnienia, dotyczące świata. W spełnianiu tego zadania doniosłą rolę odgrywają kontemplacja i medytacja. Kontemplacja jest staniem w obliczu bytu czy przedmiotu i intelektualnym chłonięciem go przez podmiot poznający. Jest nieuprzedzonym oglądaniem czegoś czy przypatrywaniem się czemuś, co jest jakoś transcendentne wobec podmiotu kontemplującego. Natomiast medytacja jest namysłem nad życiem świadomościowym podmiotu. W poznaniu filozoficznym dopełniają się. Kontemplacja gwarantuje obiektywność poznania, a medytacja — czuwanie nad prawidłowością aktów poznawczych.

**Słowa kluczowe:** filozofia; kontemplacja; medytacja

ON THE MEANING AND ROLE OF CONTEMPLATION  
AND MEDITATION IN PHILOSOPHY

## S u m m a r y

The purpose of this article is to consider the meaning and role of contemplation and meditation in philosophy. Philosophy is understood here in a classical way — as the love of wisdom, as a kind of theoretical thinking that deals with the most general questions concerning the world. Contemplation and meditation play an important role in fulfilling this task. Contemplation is the confrontation with a being or object and the intellectual absorption of it by the knowing subject. It is the unprejudiced looking at something or looking at something that is somehow transcendent to the contemplative subject. Meditation is reflecting on the consciousness life of the subject. In philosophical cognition, they complement each other. Contemplation guarantees the objectivity of cognition, and meditation – vigilance over the correctness of cognitive acts.

**Keywords:** philosophy; contemplation; meditation

**Information about the Author:** Fr. Prof. Ph.D. habil. JAN KROKOS — the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Faculty of Christian Philosophy, Department of Epistemology and Philosophy of Language; correspondence address: ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa; e-mail: j.krokos@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5184-5922>.