KONTEMPLACJA i EKSTAZA U DANTEGO *)

Wlewa się w dusze zbawionych władza widzenia twarzą w twarz istoty Boga, a poprzez nią zdolność widzenia rzeczy od strony ich istot; razem zaś z wizją Boga i wszechrzeczy rośnie poryw w górę, z porywem w górę pochód do Boga. Im więcej w duszy widzenia, tym więcej także rodzi się w niej miłości, by razem z widzeniem, z intuicyjnym poznaniem wypromieniać się poprzez oczy bohaterów. Dopiero na całym tym tle zrozumie się, co chciał Dante wypowiedzieć, kiedy w świecie jego fikcji z oczu Beatryczy, św. Tomasza lub któregokolwiek ze zbawionych szły na Dantego światła i uśmiechy, by go przeprowadzić albo w dziedzinę prawdy, *credenda,* albo w dziedzinę moralności, *agenda,* albo wreszcie w dziedzinę wiecznego szczęścia, *speranda.* Poprzez wszystkie sfery ptolomeuszowe idą na Dantego błyski i uśmiechy z oczu Beatryczy, stanowiąc centralne zagadnienie w gnozeologii teologicznej Boskiej Komedii.

I.

Gnozeologia w Boskiej Komedii rozpoczyna się z chwilą, kiedy ze świata jej piękna, *favola,* przebijamy się poprzez symbole do symbolizowanych przedmiotów, funkcji i zagadnień. Na czoło wysuwa się tutaj postać Beatryczy, która przez całą swą postawę w świecie piękna, przez to wszystko, co mówi i przez swoje oczy przeprowadza nas przez sens alegoryczny w inną dziedzinę, aniżeli świat piękna. Twierdzi się z Berthier'em najczęściej, że przewodniczka Dantego po sferach ptolomeuszowych jest zarazem wyobrazicielką teologii. Przeciwko tej tezie wystąpił Mandonnet, twierdząc ze swej strony, że Beatrycze personifikuje nam cały porządek nadprzyrodzony, spełniając raz po raz specjalne funkcje wiary, łaski lub światła

*) Wyjątek z rękopiśmiennej pracy Autora pt. Gnozeologia Dantego.

chwały, *lumen gloriae*. Mandonnet zamyka jednak równocześnie oczy na rolę Beatryczy w świecie piękna, *favola*, i neguje wszelki jej związek z żywą Beatryczą, jaką kiedyś poznał Dante we Florencji. Ze swej strony zbliżam się do Mandonneta w pewnym znaczeniu, a oddalam się od tezy Berthier'a. Oddalam się od tezy Berthier'a, bo nie może, przyjęta przez niego teologia w interpretacji symbolicznej, spełnić koniecznych tam funkcji: niezrozumiałą byłaby jej rola pod koniec Czyśćca, kiedy się podnosi z rydwanu na to, by piętnować upadek obyczajów u wyższego duchowieństwa. Nie podzielam jednostronności Mandonneta, bo nie rozumiem dlaczego by Beatrycze jako porządek nadprzyrodzony miała zająć osobne miejsce w trzecim kolisku empireum wśród realnych postaci. Zbliżam się do niego w interpretacji symbolicznej, nadając jej jednak odrębną postać: uważam bowiem, że Beatrycze symbolizuje życie boże, *vita divina*, zarówno w Dantem, jak i w każdym człowieku. Wszystko, co Dante mówił w ostatnim traktacie *Convivio* o szlachectwie przez łaskę i wszystko, co z łaską się wiąże, jak cnoty teologiczne i dary Ducha św., przygotowywały nas do funkcji symbolicznej Beatryczy w Boskiej Komedii. Życie boże, *vita divina*, wyrasta na szczycie duszy ludzkiej z łaski uświęcającej, *gratia*, by rozkwitnąć poprzez cnoty i dary w stan najwyższego szlachectwa nadprzyrodzonego, *nobilità* i szczęścia wiecznego, *felicitá*.

Już w Piekle (Inf. II, 53—55) nazywa Wergili Beatryczę duszą, *anima*, i odzywa się o niej jako o pani, przez którą wyłącznie rodzaj ludzki góruje nad wszystkim, co się mieści na ziemi (Inf. II, 76—78); jej oczy błyszczą dla niego jak gwiazdy (Inf. II, 53—55), napełniają się czasem łzami (Inf. II, 116). Pod koniec Czyśćca (Purg. XXVII, 106—137) trzeba było uśmiechu tych oczu, by skłonić Wergilego do przyjścia z pomocą Dantemu. Wreszcie w obecności jeszcze Wergilego trzy postaci niewieście, w rzeczywistości cztery cnoty kardynalne, podprowadzają poetę do Beatryczy, by zaostrzył swój wzrok w świetle jej oczu, gdzie płoną trzy duchowe siły, wiary, nadziei i miłości. Dał nam więc Dante w obrębie świata piękna wskazówki, które umożliwiają nam dokładne ujęcie funkcji

symbolicznej Beatryczy. Przez rozwinięte z łaski życie boże góruje człowiek nad wszystkim, co się znajduje na ziemi, a związane z łaską wiara i miłość umożliwiają kontemplację zaziemskiej prawdy i rzeczywistości.

W *Convivio* powiedział nam Dante, że szatan nie może być filozofem, gdyż filozofia, jako dyspozycja psychiczna, wypowiada się w aktach mądrości, ale akty te nasycone są miłością: *uno amoroso uso di sapienza.* Jeżeli nie może się zgodzić żywa dyspozycja filozoficzna z sąsiedztwem grzechu u tego samego człowieka, to tym bardziej nie może się zjawić kontemplacja w duszy, w której mieszka grzech, zamiast miłości, bo i kontemplacja jest *uno amoroso uso di sapienza.* Cała różnica między filozofią a kontemplacją polega na tym, że tam, w filozofii, chodzi o mądrość naturalną, podczas gdy tutaj, w kontemplacji, może być mowa tylko o mądrości nadprzyrodzonej. W oczach Beatryczy miał Dante zaostrzyć swój wzrok, bo mieszkało tam światło wiary razem z miłością. Wystarczy jeszcze tylko przypomnieć całą myśl o sublimacji władz poznawczych przez ekstatyczną miłość, ażeby zrozumieć, że w sensie alegorycznym przeprowadzi nas Beatrycze do nieprzerwanego *amoroso uso di sapienza divina.*

Ze Summy teologicznej dowiadujemy się, jak — według św. Tomasza — duch oświeca ducha, anioł anioła. Św. Tomasz stara się wyzwolić z obrazu światła, by przejść do jasnych i ścisłych pojęć. Oświecać znaczy tyle, co komunikować komuś jakąś prawdę, ale u ducha dzieje się to tak, że najpierw wzmacnia zdolność poznawczą ducha słabszego a dopiero potem wprowadza w niego swoją myśl. Duch wyższy, wpatrując się w Istotę Bożą, dostrzega w niej więcej, aniżeli duch słabszy, dostrzega w niej daleko więcej racji tego, co się mieści w stworzonym kosmosie. Treścią komunikacji między duchem a duchem są te dostrzeżone w Bogu racje wszechrzeczy.

Z myśli św. Tomasza możemy przejść do roli, jaką odgrywa Beatrycze jako przewodniczka poety poprzez wszystkie sfery Ptolomeusza, bo przecież jej rola sprowadza się do obcowania duchowego z Dantem w ten sam sposób, w jaki się odbywa komunikacja pomiędzy duchem a duchem. Dodać tylko trzeba,

że Beatrycze nie tylko jak wyższy duch komunikuje poecie co sama dostrzega w istocie bożej, lecz wzmacnia także jego władze poznawcze, gdyż inaczej albo by zakomunikowanej treści nie rozumiał, albo władze jego zostałyby porażone wskutek nadmiaru światła zawartego w zakomunikowanej treści. Jeżeli Beatrycze może jak duch wzmacniać intelekt Dantego, to może go także leczyć, ilekroć został poprzednio porażony. Te ogólne uwagi pomogą nam do zrozumienia roli Beatrycze oraz kontemplacji Dantego poprzez wszystkie sfery nieba.

Co najmniej cztery miejsca w Boskiej Komedii dowodzą nam, że komunikacja duchowa między Beatryczą a poetą dokonuje się zupełnie tak, jak powiedział św. Tomasz i jak nam jeszcze powie Albert Wielki. Pod koniec Czyśćca (XXXI, 118—123) dowiadujemy się najpierw, jak cztery postaci niewieście podprowadzają Dantego pod oczy Beatryczy na to, by w ich świetle zapalonym przez wiarę, nadzieję i miłość wzmocnił swój intelekt; dowiadujemy się, że potem trzy inne postacie, w które już się była wcieliła wiara, nadzieja i miłość, proszą Beatrycze o to, ażeby pozwoliła poecie spojrzeć w swe nieosłonięte oblicze i poznać głębsze jej piękno. Wzmocniwszy swój duchowy wzrok, poczyna się poeta wpatrywać w oczy Beatrycze, dostrzegając we wtórnej wizji to, co ona sama widzi, zatapiając swój wzrok bezpośrednio w istocie Chrystusa-Gryfa. Uderza to w całej scenie poznania, że Gryf się nie zmienia, a jednak zmienia się wizja pierwotna Beatryczy, a z nią razem także wizja wtórna poety: widocznie i w intuicji bezpośredniej i pośredniej można było dostrzegać ten sam przedmiot z coraz nowej strony i w coraz nowym pięknie. Zbyt długo jednak wpatrywał się poeta w oczy Beatryczy, zbyt długo zatapiał się we wizję, bo skończyło się olśnieniem jego oczu, tak iż trzeba je było podleczyć na innym przedmiocie.

W pierwszej pieśni Paradiso (I, 64—69) opowiada Dante, jak Beatrycze zatopiła swe oczy gdzieś w wieczności, a on sam oczami swymi pogrążył się w jej oczach, by się od wewnątrz całkowicie zmienić i jak niegdyś Glaukos poczuć w sobie pierwiastki boże.

W sferze Saturna po dwakroć odzywają się głosy o istocie kontemplacji. Najpierw (Par. XXI, 61—72) Piotr Damiani wyjaśnia, jak niebianie zatapiają się w samą Istotę Bożą przez przydzielone sobie światło chwały, a jednak żaden z nich nie potrafiłby Dantemu wskazać, jak rozwiązuje się nierozwiązane dotąd zagadnienie przeznaczenia. W następnej pieśni zabiera głos św. Benedykt (Par. XXII, 58—63) i znowu tłumaczy poecie, że nie może spełnić jego życzenia, nie może mu się przedstawić w najgłębszej swej istocie, gdyż stworzona władza poznawcza musi otrzymać wpierw światło chwały, *lumen gloriae,* a dopiero potem będzie mogła poprzez Istotę Boga dostrzec także istotę stworzeń.

W miarę jak Beatrycze podnosi się w górę ze sfery w sferę, rośnie jej piękno, a razem z nim rosną i wzbogacają się treści kontemplacji Dantego. Zmieniają się treści na granicy sąsiednich sfer i na tej granicy zjawiają się zwykle uśmiechy Beatryczy sygnalizujące nowe przedmioty kontemplacji. Jeżeliby oczy poety w danej chwili się nie wzmocniły, nowa treść poraziłaby jego wzrok nadmiarem światła. Dostawszy się do sfery Saturna, zdziwił się poeta, że Beatrycze się nie uśmiechnęła tak, jak się to zwykło dziać u progu każdej innej sfery (Par. XXI, 4—13). Zauważywszy jego zdziwienie, tłumaczy mu Beatrycze, że jego wzrok uległby całkowitemu rozkładowi, gdyby w tej chwili spotkał się z jej uśmiechem. Miał się niebawem poeta o tym przekonać, że zbyt słabe są siły poznawcze człowieka wobec siły bodźców zaświatowych. Spotkawszy się w tej samej sferze kontemplatorów z Piotrem Damiani, wyraża znowu swe zdziwienie, że nie słyszy ani harmonii sfer, ani śpiewu pogrążonych w kontemplacji niebian. Miał się doświadczalnie przekonać, że tym razem i słuch jego nie był przygotowany na bodźce niebieskie, bo gdy Piotr Damiani skończył swoją krytykę obyczajów wyższego duchowieństwa, odezwał się z jego grupy jakiś przenikliwy głos, który poraził na dłuższy czas słuch poety. Jeszcze na wstępie XXIII pieśni (Par. XXIII, 10—15) przypomina Beatrycze poecie swą poprzednią uwagę, przypomina mu, że byłby utracił przynajmniej chwilowo swój wzrok, gdyby się był spotkał u progu sfery

z jej uśmiechem. W swej dalszej wędrówce poprzez niebo raz po raz okazuje się wzrok poety jako zbyt słaby, ulegając mniej lub więcej wewnętrznemu rozkładowi, kiedy się spotyka ze św. Janem, z wizją krzyża, Matki Bożej, błyszczącego punktu i cudów empireum. Kiedy utracił wzrok, wpatrzywszy się w postać św. Jana, dowiedział się, że w oczach Beatryczy mieszczą się takie same uzdrawiające siły, jakie mieszkały kiedyś w dłoniach Ananiasza, który uleczył olśnionego Szawła po jego scenie u bram Damaszku. Te same oczy wzmacniają albo zabijają siłę poznawczą poety, zależnie od konstelacji; zabijają je, kiedy bez uprzedniego wzmocnienia wprowadzają w nie nowe treści dla dalszej kontemplacji. Dopiero teraz możemy ująć całą wędrówkę Dantego poprzez sfery niebios aż do empireum wyłącznie jako nieprzerwaną kontemplację z rozczłonkowanymi w niej fazami, w ciągłym związku z bezpośrednią wizją Boga ze strony Beatryczy. Teraz także możemy ocenić wpływ, jaki wywarł na Dantego jeden z najgłębszych teoretyków średniowiecznych kontemplacji, Ryszard od św. Wiktora, ten, któremu poeta złożył tak serdeczny hołd w sferze słońca.

II.

Od kontemplacji za pośrednictwem Beatrycze poprzez sfery Ptolomeuszowe należy odróżnić bardzo wyraźnie wizję Dantego w empireum i jego stosunek do św. Bernarda z Clairvaux. Kontemplacja w sferach Ptolomeusza dokonywała się pośrednio, bo poprzez oczy i wizję Beatryczy; tu w empireum dokonuje się ona w Dantem bezpośrednio i to dlatego, że Dante otrzymał nowy wzrok, nową władzę poznawczą, którą wzmocnił, zanurzając się w świetlistym potoku razem z innymi niebianami

> e di novella vista mi raccesi
> tale, che nulla luce è tanto mera,
> che li occhi miei non si fosser difesi. (Par. XXX, 58—60).

Nowy wzrok, jaki Dante otrzymał, nazywa się w języku teologicznym światłem chwały, *lumen gloriae*. Jeżeli dawniej siła poznawcza wyczerpywała się u Dantego przez swoje

funkcje, zwłaszcza przez wpatrywanie się w głębsze tajemnice lub w bogatsze światło jakiegoś świętego, to teraz nowa jego władza będzie rosła w miarę, jak będzie funkcjonowała (XXXIII, 112—114). Ważniejszym jest to, że odtąd Dante będzie widział rzeczy inaczej, aniżeli dotąd, będzie je widział w ich istotach, a nie w ich zjawiskach. W sferze Saturna św. Benedykt zapowiedział Dantemu, że na razie nie może go poeta poznać w jego istocie, ale przyjdzie czas, kiedy w empireum także jego przeniknie twarzą w twarz. Twarzą w twarz miał Dante poznać nie tylko św. Benedykta, ale także cały wszechświat, bo rzeczywistość stworzona poprzez *lumen gloriae* traci jakby swoją maskę zjawiskową dla człowieka, a odsłania przed jego wzrokiem najgłębszą swą istotę (Par. XXX, 91—99).

Zobaczy poeta wszystkie byty w sposób nowy, zobaczy je w ich istotach dlatego, że się będzie wpatrywał twarzą w twarz w Istotę Bożą. Wprawdzie zatlą się ognie także w oczach św. Bernarda w znamiennym uśmiechu, lecz tylko na to, by zachęcić poetę do spojrzenia w górę, a nie na to, żeby poprzez nie miał oglądać boże tajemnice.

Różni się wizja ostateczna Dantego w empireum i od kontemplacji poprzez całą wędrówkę jego aż do istotnej siedziby niebian, różni się także od wszelkich ekstaz i wizyj, jakie się poza empireum raz po raz pojawiały. To tylko pewne, że ostateczna ekstaza ma pewne cechy, które się powtarzają we wszystkich wizjach, jakie się wśród poprzedniej kontemplacji dokonały.

Posiada ona najpierw swoją fazę wstępną, która się znowu ze swej strony składa z modlitwy św. Bernarda do Matki Bożej (Par. XXXIII, 1—39) i z przygotowania się poety do wglądu w Istotę Bożą (XXXIII, 52—54). Co w dalszym ciągu Dante opowiada, jest raczej obrazem fazy końcowej po dokonanej już wizji (XXXIII, 55—84).

Faza centralna wizji dokonuje się w dwóch etapach, gdyż poeta, zanurzywszy się w istocie Boga, dostrzega najpierw, jak Pramiłość stanowi węzeł łączący całość bytu przez swoiste prawo grawitacji, a dopiero potem, jakby w drugim etapie,

wytryska przed oczyma Dantego potrójna tęcza Trójcy Świętej, razem z człowieczeństwem przyjętym przez odwiecznego Logosa.

Po centralnej fazie wizji powinna by nastąpić faza ostatnia przebrzmiewania, ale Dante wolał ją umieścić przed wizją, by jego Boska Komedia mogła się skończyć tęczą i Pramiłością.

Aczkolwiek wizja w empireum różni się zasadniczo od wszystkich poprzednich wizji w obrębie kontemplacji, to jednak jest ona tak dokładnie rozczłonkowana, iż stanowi prototyp dla nich wszystkich. Dante z reguły podaje wszystkie wizje ze sfer ptolomeuszowych tylko w skrócie, zaznaczając zaledwie fazę wstępną i końcową, a treść samej wizji bywa zawsze w istocie swej tak niezwykłą, iż poeta nie potrafi jej odtworzyć i musi przejść do finału, do fazy końcowej.

Jeżeli wizję empirejską nazwiemy ramową dlatego, że znajduje się poza sferami Ptolomeusza, to ramową trzeba także nazwać wizję z raju ziemskiego, w której pojawia się Gryf. Jako kryterium, że jakaś scena należy do wizji, a nie do kontemplacji, należy uznać fazę końcową klasycznej wizji empirejskiej, gdzie występuje myśl o niemożliwości odtworzenia przynajmniej we wszystkich szczegółach przeżytej wizji, ponieważ przewyższa władzę poznawczą śmiertelnych. Myśl ta pojawia się zresztą jako zasada w sferze Jowisza, gdzie Dante wyznaje, że nie może przypomnieć sobie treści przeżytej wizji, o ile one przewyższają jego rozum, a żadna siła wyższa nim nie pokieruje (Par. XVIII, 10—12).

Kierując się tą zasadą, można poza wizją klasyczną w empireum wskazać jedną wizję w raju ziemskim i sześć w sferach ptolomeuszowych. Wizja w raju ziemskim o tyle wybija się przez swe znaczenie na front, że wyodrębnia się bardzo dokładnie od faktu kontemplacji, który ją wyprzedza. W pieśni XXXI Purgatorio (109—111) cztery niewieście postaci podprowadzają poetę do Beatryczy, żeby mógł w świetle jej oczu wzmocnić swój wzrok na kontemplację, która się ma niebawem rozpocząć. W kontemplacji widzi Dante, jak Beatrycze dostrzega Gryfa w coraz nowych postaciach, chociaż ten pozostaje bez zmian sam w sobie. Zaledwie skończy się ten akt

kontemplacyjny, kiedy trzy inne postacie, wiara, nadzieja i miłość, zwracają się do Beatrycze z prośbą, żeby pozwoliła poecie spojrzeć w odsłonięte swe oblicze i sięgnąć wzrokiem do innego, głębszego jego piękna, które dotąd taiła (Purg. XXXI, 136—138).

Prośba została wysłuchana, jak się dowiadujemy z następnej pieśni (XXXII), ale znowu dzieje się tutaj to, co się stało w wizji empirejskiej, bo najpierw pojawia się finał, pojawia się opis wyczerpania sił psychicznych, aż do niemożliwości odtworzenia całej wizji, a dopiero potem pojawia się szeroko rozbudowana faza centralna wizji Gryfa, jego rydwanu, drzewa poznania dobra i zła oraz scena z orłem i aluzja do imperium romanum

> e la disposizion ch'a veder èe
> ne li occhi pur testè dal sol percossi,
> sanza la vista alquanto esser mi fee. Purg. XXXII, 12—14.

Raz po raz przerywa się wizja tak, iż poeta się rozbudza (XXXII, 70, 76—79, 82), ale tylko na to, by po pewnej chwili wrócić do ekstazy.

W sferach ptolomeuszowych można wyliczyć sześć scen ekstatycznych: jedną w sferze słońca, dwie w sferze Marsa (wizja krzyża. Par. XIV, 103—132 i scena z Cacciaguidą Par. XV, 31—48), jedną w sferze Jowisza (Par. XVIII, 10—19), wreszcie w sferze gwiazd stałych (Par. XXIII). Bardzo krótkie są dwie wizje, jedna w sferze słońca, druga w sferze Jowisza. Wspólną ich cechą jest to, że nie została zupełnie odtworzona ich treść i cała ich tajemnica ukryła się w oczach Beatryczy. Wizja ze sfery Jowisza zasługuje na uwagę z dwóch względów: najpierw dlatego, że znajdujemy tam zasadę czyli kryterium, po którym odróżniamy wizję od kontemplacji (XVIII, 10—12), a następnie dlatego, że znajdujemy tam wzmiankę o wizji wtórnej Dantego w przeciwstawieniu do wizji pierwotnej, przeżytej przez samą Beatryczę (Par. XVIII, 16—18). W sferze Marsa wizję Krzyża wyprzedza uwaga o niemożliwości odtworzenia całej sceny:

> Qui vince la memoria mia lo'ngegno;
> chè'n quella croce lampeggiava Cristo
> si, ch'io non so trovare essemplo degno. Par. XIV, 103—105.

Gra świateł zmienia się w tej wizji w melodię i pieśń, która oczarowuje samego poetę niemniej, aniżeli tęczowe światła z wizji empirejskiej. Wobec piękna tej pierwszej wizji w sferze Marsa blednie już druga wizja, związana z osobą krewniaka poety, Cacciaguida. Jednak i z tej wizji podkreślić trzeba dwie myśli. Pierwszą niech będzie ta, że słuchowa wizja w spotkaniu z Cacciaguidą tłumaczy oryginalnie niemożliwość odtworzenia całej rozmowy. Krewniak nie chciał niczego utaić wobec Dantego, ale to, co mówił, przez swoją głębię było z konieczności niezrozumiałe (Par. XV, 37—39). Drugą myślą jest ta, że pod koniec zachwytu zrozumiał poeta słowa pochwalnego hymnu na cześć Trójcy Świętej. Wskazywałoby to na to, że cała wizja słuchowa toczyła się koło tej tajemnicy.

Wizję w sferze gwiazd stałych uważam za dwudzielną i to tak, że każda część tworzy osobną całość i jako całość powinna być rozważaną. W pierwszej zatem wizji zjawia się wobec zdumionych oczu poety człowieczeństwo Chrystusowe w tak jasnych blaskach, że oczy śmiertelne nie mogły długo wytrzymać ich piękna (Par. XXIII, 28—33). W drugiej wizji staje przed poetą Matka Boża, opromieniona tajemnicą Wcielenia (Par. 23, 73—105), by przez to zostać Królową Nieba (Par. XXIII, 112—129). Tytuły Matki Bożej poprzez całą wizję przypominają żywo język św. Bernarda w jego modlitwach do Matki Bożej. Zanotujemy tu tylko fakt, że sam poeta wspomina tutaj, jak dusza jego wyszła z siebie samej i poza siebie, wyrastając jakby poza własną naturę:

> la mente mia cosi, tra quelle dape
> fatta più grande, di se stessa uscio,
> e che si fesse rimembrar no sape (Par. XXIII, 43—45).

Na wszystkie wizje w Boskiej Komedii padają jasne światła z tego, co nam mówi św. Tomasz o ekstatycznej miłości w swej Summie teologicznej (S. Th. I—II q. 28. a. 3). Przez poryw miłości dokonuje się przedziwny proces sublimacji, który na tym polega, że każda władza duszy podnosi się w górę w swych funkcjach i możliwościach bez względu na to, czy jest poznawczą czy pożądawczą. Ekstatyczna miłość porywa za sobą w górę

zarówno władze naturalne, jak i wszelkie dyspozycje nadprzyrodzone, a władze wyższe ze swej strony porywają za sobą władze niższe, tak iż idą im na służbę. Myśl chwyta w takim miłosnym porywie intuicyjnie to, co by kiedyindziej musiała zdobywać przez mozolne rozumowanie, a wszelkie władze niższe od wyobraźni aż do zmysłów idą w służbę intuicji, podnosząc się jakby na jej duchowy stopień. Władze naturalne intelektu i woli zostają porwane na poziom wyższy by szły w służbę dyspozycjom, które człowiek otrzymał z góry i bezpośrednio od Boga. Ilekroć człowiek ekstatycznie ukocha przedmiot swego poznania, zostanie przez miłość swoją do przedmiotu przykuty i przezeń jakby wchłonięty tak, iż otwiera się przed poznawczą władzą tajemnica jego istoty. Przez ekstazę w górę podnosi się wydajność władz poznawczych, a dla władz odsłania się to, co w zwykłym stanie było dla nich zakryte. Wystarczy ten schemat myśli św. Tomasza zastosować do wszystkich ekstaz w Boskiej Komedii, by zrozumieć także własną ich istotę. Niezawodnie miał w myśli i w oczach poeta św. Bernarda, kiedy spisywał swe wizje w Boskiej Komedii, ale nigdy św. Bernard w tak zwięzłych i mocnych słowach nie przedstawił niezwykłego procesu sublimacji całego człowieka w tych szczęśliwych dla niego chwilach, kiedy z ekstazą w duszy sięgnie po prawdę.

Łatwo zauważyć, że wizje ekstatyczne mnożą się w miarę, jak poeta zbliża się do empireum; a jeżeli w niebie kryształowym wizji nie ma, to tłumaczy się to tym, że na widnokręgu pojawił się już błyszczący punkt, który będzie oślepiał, ale nie zniknie już z oczu poety, dopóki nie pojawi się końcowa wizja trójtęczowa. Niemal we wszystkich wizjach powtarza się motyw Człowieczeństwa Chrystusowego, motyw tak silnie zaakcentowany w mistyce św. Bernarda, a zwłaszcza w jego komentarzu do Pieśni nad pieśniami; zresztą mistyka św. Bernarda krzyżuje się w wizji Krzyża z mistyką franciszkańską.

Czym były wizje w *Paradiso,* tym są sny poety w *Purgatorio,* bo i one wprowadzają nas w pewien świat zagadkowy dla człowieka. Średniowiecze nawiązało swoje badania nad snami do traktatu Arystotelesa *De Somno et vigilia,* pisząc

do niego staranne komentarze. Albert Wielki w swych objaśnieniach do traktatu Arystotelesa mówi o poznaniu sennych marzeń i o sztuce ich interpretacji. Kto jest obeznany z dzisiejszą problematyką snów, kto zna teorię Freuda w tej dziedzinie, ten niejednokrotnie się zdziwi, spotykając u wielkiego Dominikanina podobne poglądy, chociaż tylko w zawiązku. W każdym razie u Alberta Wielkiego poznaje się poprzez senne marzenia daleko głębiej i lepiej tego, który je przeżył, aniżeli jakąkolwiek przyszłość, bo przyszłość wyśniona wskazuje raczej za siebie, w duszę śniącego, aniżeli w otaczającą go rzeczywistość. Albert Wielki zajmuje się sennymi marzeniami raczej ze stanowiska przyrodniczego i psychologicznego, aniżeli ze stanowiska teologa, wyrażając raczej wielką nieufność wobec praktyki interpretującej treść snów przez interwencję bożą. Św. Tomasz łączy stanowisko teologa ze stanowiskiem psychologa, przyznając z jednej strony możliwość poznania człowieka przez lekarzy na podstawie jego marzeń sennych, a z drugiej strony możliwość interwencji Boga w wyjątkowych wypadkach [1]).

Kto odczyta w *Purgatorio* teksty o trzech snach Dantego (Purg. IX, 16—65; XVIII, 142—145; XIX, 7—30; XXVII, 92—108), ten najpierw pomyśli o interwencji Beatryczy z dalekiego nieba w senne marzenia poety, ale może postąpić inaczej, może interpretować pierwszy i trzeci sen przez życie uczuciowe Dantego, a specjalnie przez jego pragnienia. Pierwszy sen zrodził się z pragnienia przejścia przez trudny odcinek czyśćcowy, a sen o unoszącym go w przestwory orle spełnia się przez pomoc patronki Dantego, św. Łucji. Trzeci sen o Lii i Racheli wyraża tęsknotę poety do wydobycia się z trudnej wędrówki czyśćcowej do kontemplacji spraw niebieskich.

---

[1]) Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis: nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt insomnia, quod sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones... Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis. S. Th. II—II q. 95 a. 6.

Środkowy zaś sen symbolizuje erosa zbłąkanego i erosa czystego w duszy poety. W każdym razie także senne marzenia są środkiem poznawczym nie tylko przyszłości, lecz także tego wszystkiego, co na przemian drzemie i do świadomości podchodzi zarówno w duszy poetów, jak i niepoetów.

Ważnym środkiem poznania u poety jest jego wyobraźnia. Wiedział o tym dobrze Dante, kiedy wyznaczał dla poezji dziedzinę pięknego zmyślenia. W niebie miłość doprowadzała władze poznawcze poety do poznania rzeczywistości duchowej i nadprzyrodzonej w ekstatycznych wizjach, a nie tylko w kontemplacji: w *Purgatorio* wizja pojawia się, ściśle biorąc, tylko jeden raz (Purg. XV, 85—123), ale i wtedy nie otwiera ona wglądu w istniejącą w danej chwili rzeczywistość, lecz raczej uobecnia obrazowo dawniejsze zdarzenia. Zresztą wizja w tym wypadku spełnia przede wszystkim rolę środka artystycznego, przez który Dante wprowadza w półmrok Czyśćca i błędów ludzkich jasne obrazy przeciwnych im cnót. Omawiana wizja Matki Bożej w świątyni jerozolimskiej, wizja Pizystrata i św. Szczepana, działając na wzrok, spełniają tę samą rolę, jaką spełniają głosy poszczególnych jednostek lub chórów czyśćcowych, które wygłaszają w dalszych pieśniach pochwały dla tych, którzy praktykowali heroicznie cnoty wprost przeciwne do karanych wykroczeń. Kiedy Dante budował swój święty poemat, kiedy tworzył swoją jedyną w świecie artystycznym *favola,* nie wychodził przez to samo z otaczającej go rzeczywistości, lecz myślał, jak inni, poznawał prądy filozoficzne i teologiczne, jak niewielu ze współczesnych i wypowiedział wszystko; co bolało jego i zatrważało na przyszłość. Znał wszystkie metody myślenia i rozwiązywania zagadnień filozoficznych i teologicznych przez ówczesny świat naukowy, oceniał krytycznie ich wartość i dążył poprzez to wszystko do przebudowy wewnętrznego człowieka w przekonaniu, że tylko przez to uratuje się ludzkie społeczeństwo. Chciał Dante poznać na wszystkich drogach i ptolomeuszowe światy transcendentną w stosunku do nich rzeczywistość, lecz najlepiej ze wszystkiego poznał współczesnego mu człowieka.