

Rozłączność substancji i przypadłości chleba jako klucz do interpretacji Eucharystii

Opinia Kartezjusza na temat Misterium eucharystycznego

Zmiany, jakie zaszły w społeczeństwie na skutek reformacji i pojawiających się nowych poglądów naukowych, szczególnie w dziedzinie astronomii i fizyki, nie przekreśliły jednoznacznie całości chrześcijańskich podstaw Europy. Niewątpliwie nimi wstrząsnęły, ale nie zrujnowały. Wiara w Boga objawionego w Chrystusie pozostała jednym z fundamentalnych elementów życia społecznego, politycznego i naukowego, choć była poddawana nowym interpretacjom odpowiadającym mniej lub bardziej temu, co działo się na polu daleko poza łonem Kościoła.

Przykładem takiego starcia jest kartezjańska próba wyjaśnienia tajemnicy Eucharystii w perspektywie fizyki. Temat wraca między innymi w kilku listach adresowanych do ojca Meslanda w latach 1645 i 1646¹. Kartezjusz nie próbuje jednak zmieniać nauczania Kościoła na temat misterium Eucharystii. Pragnie je tylko uczynić zrozumiałym w ramach swojej własnej filozofii i metod, którymi się ona posługuje². Nie pisze jako teolog i nie chce być teologiem. Pisz jako chrześcijanin, który staje przed zrozumieniem Eucharystii i jej obroną przed zarzutami ze strony heretyków³. Pisz jako człowiek poddany nauczycielskiemu

¹ Listy: CCCLXVII z 9 lutego 1645 r., CCCLXXIX z maja 1645 r., CDLXXIV z 2 marca 1646 r. oraz CDXXV. Wszystkie listy cytowane są według wydania: *Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance*, t. IV, Paris 1996.

² Kartezjusz czuł respekt przed teologią, a jednocześnie pociągały go jej nowe perspektywy otwarte na skutek zastosowania własnych zasad filozoficznych, szczególnie w przypadku transsubstancjacji. Por. J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye 1977, s. 53-54.

³ „Toutefois, à cause que le Concile ne détermine pas que *verbis exprimere non possumus*, mais seulement que *vix possumus*, je me hasarderai de vous dire ici, en confidence, une façon qui me semble assez commode, et très utile pour éviter la calomnie des hérétiques, qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui

urzędowi Kościoła, gdyż jeśli wyjaśnienia okazałyby się sprzeczne z doktryną kościelną, to należy je odłożyć do lamusa⁴.

Niniejszy artykuł nie ma na celu pokazania wszystkich elementów formu-
jącej się przez długie lata doktryny eucharystycznej Kartezjusza. Nie ma takiej
potrzeby po wnikliwej pracy ojca Armogathe⁵. Bardziej chodzi o pokazanie tego,
co zawierają listy, zwłaszcza list z 9 lutego 1645 r., który podsumowuje przemy-
ślenia Kartezjusza. Wspominany list będzie niżej analizowany i poddany ocenie
dla pokazania słabości założeń i wyjaśnień francuskiego filozofa.

Kartezjańskie zrozumienie misterium Eucharystii jest możliwe, jak słusznie
zauważa Armogathe, przede wszystkim w perspektywie historycznej⁶. Trudno
bowiem oceniać poglądy Kartezjusza, wyłączając je z kontekstu, w jakim się
rodziły, ponieważ ten właśnie kontekst zdaje się być ważny. W XVII wieku ofi-
cjalne nauczanie o Eucharystii opiera się na ujęciach reprezentowanych przed
dwie szkoły teologiczne: tomistyczną i skotystyczną. Wydaje się, że Kartezjusz
korzysta z teologii następców Szkota, a przynajmniej do niej – świadomie lub
nie – odnosi się w swoich listach⁷. Istotne jest dla całości obrazu stwierdzenie,

est entièrement incompréhensible, et qui implique contradiction”. List CCCLXVII,
s. 165. Podobnie w liście z maja: „Pour l’explication de la façon dont Jésus-Christ est
au Saint Sacrement, il est certain qu’il n’est nullement besoin de suivre celle que je
vous ai écrite, pour l’accorder avec mes principes. Aussi ne l’avais-je pas proposée
à cette occasion, mais comme l’estimant assez commode pour éviter les objections
des hérétiques, qui disent qu’il y a de l’impossibilité et contradiction à ce que l’Église
croit”. List CCCLXXIX, s. 216.

⁴ Tamże. Kartezjusz pisze w liście do ojca Mersenne, że nie daje ostatecznego wy-
jaśnienia transsubstancjacji, gdyż wpierw chce poznać nauczanie soborów. List
z 18 marca 1641 r.

⁵ Por. J.-R. Armogathe, dz. cyt. Książka odwołuje się do dzieła H. Gouhier, *La pensée
religieuse de Descartes*, Paris 1924. Warto też zobaczyć tego samego autora: *Car-
tesianisme et augustinisme au XVII siècle*, Paris 1978, który w piątym rozdziale
przedstawia dyskusję na temat Eucharystii między Kartezjuszem a Antoinem Ar-
naudem (s. 133-140), a wcześniej Jacquesem Rohaultem (s. 71-79). Poza tym wciąż
aktualny pozostaje fragment artykułu o doktrynie eucharystycznej A. Cholleta,
który w głównych zarysach streszcza zawiłą doktrynę Kartezjusza. Zob. A. Chollet,
Descartes, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1924, t. IV, kol. 555-560.

⁶ Por. dz. cyt., s. 4. Podobne uwagi czyni we wstępie H. Gouhier, który pokazuje, jak
skomplikowane i powierzchowne może być jednoznaczne sklasyfikowanie Karte-
zjusza jako katolika lub ateistę. Wydaje się, że w ocenie tego, kim był i co robił,
konieczne jest rozdzielenie osoby do dzieła. „(...) La pensée religieuse de Descartes
ne peut être que chose secondaire; sa philosophie, qu’il ait voulu ou non, est nette-
ment antireligieuse”. Dz. cyt., s. 8.

⁷ Słusznie zauważa Gouhier, że Kartezjusz, który poznał teologię tomistyczną praw-
dopodobnie nie w toku swojej edukacji, ale pod wpływem własnych przemyśleń
filozoficznych i w obliczu toczących się sporów między katolikami i protestantami
na temat Eucharystii, porzucił tomizm w dość interesujący sposób: „il acceptait
l’existence de la théologie au sens scolastique, tout en la vidant de son contenu

że choć w głównych punktach poglądy obu nurtów teologicznych są absolutnie zgodne ze sobą, to w detalach zdecydowanie się różnią⁸. Twórcy wspomnianych szkół, Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot, uznawali za prawdziwą zmianę chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Nikt zresztą nie podważał tej prawdy wiary: Chrystus rzeczywiście obecny jest pod postacią chleba (i wina), a obecność ta nie wynika ze zsumowania następujących po sobie w czasie zmian (stopniowe pojawianie się ciała Chrystusa w substancji chleba oraz wina), ale natychmiast i całkowicie po wypowiedzeniu słów konsekracji. Takie stanowisko zgodne jest z tym, co wynika z założeń arystotelesowskiej ontologii. Słowo określa to, co istnieje. Twierdzenie: *To jest ciało moje* odnosi się do całości bytu rzeczy, nad którą wypowiada się słowa, a nie do jej części. Nie można wypowiadać słów, które nie opisują prawdziwie rzeczywistości, bo wówczas zanika realizm opisywanej rzeczywistości: pojawia się iluzja, że coś jest czymś, choć nie do końca jest tym w konkretnym momencie. Gdyby przyjąć rozbieżność między zdaniem orzekającym o bycie a samym bytem, wówczas świat staje się niezrozumiały i nie do opisania. Każde twierdzenie straciłoby natychmiast swoją pewność i niczego by nie wyjaśniało.

W przypadku Eucharystii powiązanie słowa i rzeczywistości oznaczanej jest konieczne, wręcz podstawowe. Ostatecznie bowiem to, co określamy mianem ciała Chrystusa, rzeczywiście i prawdziwie istnieje mimo zachowania przymiotów chleba. Główna trudność pojawia się jednak przy określeniu sposobu, w jaki to

scolastique: de la théologie considérée comme l'ensemble des doctrines que l'Église enseigne au nom du Christ pour éclairer les fidèles sur le chemin du salut, il passe à la théologie qui, partant des mystères donnés par la Révélation, essaie de les rendre en une certaine mesure accessibles à la raison et emprunte les éléments de son explication à la philosophie, c'est-à-dire aux disciplines destinées à l'ordre de la nature: il n'est plus question d'apprendre à gagner le ciel, mais de calmer les impérieuses exigences de la raison, qui même devant le mystère, veut se donner l'illusion de comprendre". Dz. cyt., s. 246-247. Zob. także s. 270-280.

⁸ Por. L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 124-133. Autor dość pobieżnie zestawia tu główne wypowiedzi Szkota i udowadnia jego akceptację wobec transsubstancjacji i rozumienie transsubstancjacji adduktywnej. Do tego dochodzi jeszcze ogólnikowe odniesienie do Tomasza. Całość, w zamyśle pewnie podjęta jako zarys, pozostawia niedosyt. Bardziej jest to zestawienie kilku fragmentów z dzieł Szkota niż analiza jego rozumowania. Tekst – w większości – jest powtórzeniem (właściwie tłumaczeniem) artykułu *Duns Scot et le mystère de la transsubstantiation* zawartego w bardzo bogatym wydaniu: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, Romae 1968, t. III, s. 461-471. W tomie tym zamieszczony jest również dość ciekawy artykuł E. La Verdière, *Divine Worship and the Presence of Christ in the Eucharist According to Duns Scotus* (t. III, s. 473-486), który jako punkt wyjścia dla teologii Szkota uznaje w Eucharystii identyfikację między opisem a rzeczą: „Huic autem descriptioni correspondet vera res”, s. 476.

ciało Chrystusa pojawia się w chlebie. W *Sumie teologicznej* Tomasz zdecydowanie odrzuca twierdzenie o zniszczeniu substancji chleba⁹. Gdyby miała ulec ona zniszczeniu – pyta Doktor anielski – to gdzie ma nastąpić przemiana? Jeśli nie ma niczego, to nie może pojawić się ciało Chrystusa. Realizm tego ciała zakłada, zdaniem Akwinaty, konieczność zachowania substancji chleba, która w chwili konsekracji zostaje przemieniona. Sama przemiana (*conversio*) wskazuje zaś na pewną relację wiążącą ciało Chrystusa i postaci eucharystyczne, i dokonuje się na poziomie substancji; jedna przechodzi w drugą. Opinia skotystów faworyzuje anihilację: substancja chleba i wina ulega zniszczeniu, lecz nie zmienia swoich zewnętrznych właściwości, czyli przypadłości, dzięki substytucji za substancję, która była wcześniej. Wspomniane substancje są zastąpione przez dodanie substancji ciała i krwi Chrystusa, a to, co było chlebem i winem, także po konsekracji zachowuje dalej właściwości chleba i wina, choć nie jest już ani chlebem, ani winem.

Szkoły teologiczne nie tyle różnią się w opisywaniu skutków przemiany, co ich natury. I to na tym fundamencie Kartezjusz będzie próbował wyjaśnić misterium Eucharystii. Nie ingeruje on bowiem w samą wiarę w to, czym jest Eucharystia, lecz w sposób jej pojawiania się¹⁰. Główne poszukiwania ograniczy do dwóch problemów: sposobu przemiany eucharystycznej oraz obecności Chrystusa. W jednym z listów, o nieustalonej dacie i adresacie, francuski filozof stwierdza:

„Istnieją dwa zasadnicze pytania dotyczące tego misterium. Pierwsze dotyczy tego jak możliwe jest, aby wszystkie przypadłości chleba trwały w miejscu, gdzie nie ma już chleba i gdzie jest inne ciało na jego miejscu; drugie – jak ciało Jezusa Chrystusa może być w tych samych wymiarach, gdzie był chleb”¹¹.

W liście z dnia 9 lutego 1645 r. Kartezjusz rozpoczyna swoje wyjaśnienia od uściślenia pojęcia ciała i powierzchni, którą to ciało zajmuje. Wyjaśnienia

⁹ STh III, 75, 3. To jest właściwie początek wywodu Tomasza, który będzie nie tylko podkreślał realizm zmiany chleba i wina, lecz również szukał sposobu na jej wyjaśnienie.

¹⁰ Dla całości obrazu trzeba dodać, że Kartezjusz występuje przeciwko systemowi teologii scholastycznej, z której drwi i którą wyśmiewa. Jest przekonany, że skomplikowany system scholastyczny powinien zostać zastąpiony nowymi poglądami, a przynajmniej teologią o nowych jakościach: prostych i jasnych. W ten sposób będzie można powiązać mocniej i silniej teologię i filozofię, a ostatecznie wykluczyć wszelkie dyskusje oraz spory. Por. H. Gouhier, dz. cyt., s. 242-243, 246.

¹¹ „Car il y a deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place; l'autre est comment le corps de Jésus Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain”. List CDXXV, s. 374-375.

te pojawiają się już wcześniej w *Medytacjach*¹² i uzupełniają to, co pojawia się w drugiej części *Zasad filozofii*. Definicja powierzchni, jaką francuski myśliciel podaje w wielu miejscach, najlepiej streszcza definicja z *Zasad*: „Przez powierzchnię nie rozumie się tu żadnej części ciała otaczającego, lecz tylko granicę będącą pośrodku między samym tym ciałem, które otacza, a tym, które jest otoczone. Ta zaś nie jest niczym innym, jak tylko modyfikacją [ciała]; albo też rozumie się tu zapewne powierzchnię w ogóle, nie będącą częścią raczej jednego niż drugiego ciała, lecz taką, o której sądzi się, że jest zawsze ta sama, skoro zachowuje tę samą wielkość i ten sam kształt”¹³. Skoro powierzchnia jest tylko granicą między dwoma bytami, to nie określa samych bytów w ich istocie. Dwa dowolne ciała pozostają wyłącznie w pewnej relacji do siebie w przestrzeni określonej przez punkty uznane za nieruchome. Do opisanego bytów pojęcie powierzchni jest niewystarczające, bowiem ostatecznie okaże się ono nie tyle sposobem istnienia, co również tym, przez co dany przedmiot daje się odczuć. Takie odczucia są już elementem postępowania subiektywnego i niekoniecznie muszą być obiektywne dla pozostałych uczestników obserwacji. Doskonale ilustruje to przytoczony w *Zasadach* przykład statku niesionego przez rzekę, a jednocześnie popychanego w przeciwnym kierunku przez wiatr¹⁴. Obserwator z brzegu, biorąc pod uwagę niezmiennie punkty ustalone wcześniej na brzegach, nie dostrzega zmian w położeniu statku mimo zachodzących zmian spowodowanych działaniem procesów hydrologicznych i meteorologicznych. Dla pasażera statku twierdzenie o niezmienności położenia statku jest mniej wyraźne, chyba że również oparte jest o te same, ustalone wcześniej, punkty nieruchome na brzegach rzeki. W sumie okazuje się, że statek mimo fal i wiatrów nie zmienia swego położenia, chociaż jego otoczenie ulega gwałtownym, może nawet trudnym do opisu zmianom. Biorąc pod uwagę takie założenia dla fizyki rzeczy materialnych w ogóle, we wspomnianym liście Kartezjusz wyjaśnia:

Kiedy, przy okazji Najświętszego Sakramentu, mówię o powierzchni, która jest średnią (*moyenne*) między dwoma ciałami, to znaczy między chlebem (albo ciałem Jezusa Chrystusa po konsekracji) i powietrzem, które go otacza, przez to słowo powierzchnia nie pojmuje jakiejś substancji, albo natury rzeczywistej,

¹² „Wreszcie wypada zauważyć, że przez powierzchnię (...) nie rozumie się tu żadnej części substancji ani zaiste [części] wielkości tego ciała, ani nawet części ciał otaczających, lecz tylko *ową granicę, którą pojmuje się jako coś znajdującego się pomiędzy poszczególnymi jego cząsteczkami a ciałami otaczającymi je i która nie posiada żadnej zgoła bytowości jak tylko modalną*”. *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, s. 212-213.

¹³ *Zasady filozofii* II, 15, Warszawa 1960, s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 61-62.

która mogłaby być zniszczona przez wszechmoc Boga, lecz tylko pewien sposób (*un mode*), albo rodzajem (*une façon*) bycia, który nie może być zmieniony bez zmiany tego w czym lub przez co ona istnieje¹⁵.

Powierzchnia nie należy do istoty bytu, a przez to nie odnosi się w żaden sposób do tego, czym ów byt jest. Dla Kartezjusza służy ona wyłącznie do określenia istnienia tego bytu w stosunku do innych bytów. Te byty można w dowolny sposób zmieniać, a przez to modyfikować samą powierzchnię między dwoma bytami. Nigdy jednak nie naruszy się istoty bytu, ponieważ powierzchnia nie jest w żaden sposób związana z jego *ens*. Jeśli tego *ens* się nie zmienia, nie zmienia się bytu nawet wówczas, gdy jego powierzchnia ulega modyfikacji. Próba wyjaśnienia tego, czym jest owa powierzchnia i jakie ma znaczenie dla istniejącej rzeczy jest przykład wosku. Uformowany w kwadrat może stracić tę formę nie tracąc tego, czym jest i nie zmieniając położenia żadnej ze swej części. Nie chodzi o zmianę w samym wosku, tylko o to, jak opisywany jest on w stosunku do przestrzeni, która go otacza. Dla tej przestrzeni, a ściślej mówiąc dla powierzchni stycznej z powietrzem, nie jest ważne, czy wosk ma kształt kwadratu czy owalu. Pozostaje niezmiennie odniesienie, to znaczy otaczające powietrze¹⁶.

Ta powierzchnia średnia między powietrzem i chlebem nie różni się rzeczywiście od powierzchni chleba, jak również od powierzchni powietrza, które dotyka chleb; lecz te trzy powierzchnie są w rzeczywistości jedną i tą samą rzeczą, która różni się tylko w stosunku do naszego myślenia¹⁷.

Prosty przykład i podsumowujące stwierdzenie obrazują poszukiwania Kartezjusza i odrzucenie złożenia substancja – przypadłości w bycie. Dla filozofii oraz teologii opartej na systemie Arystotelesa, każdy byt składał się z materii, która sama składała się z dwóch rodzajów właściwości. Pierwsze, substancjalne, były istotne dla niej jako dla tej, a nie innej substancji różnej od pozostałych istniejących. Drugie, przypadłościowe, determinowały sposób istnienia tej substancji, jej oddziaływanie na inne substancje i relacje do nich. Określona rzecz

¹⁵ „Quand, à l'occasion du St. Sacrement, je parle de la superficie qui est moyenne entre deux corps, à savoir entre le pain (ou bien le corps de Jésus Christ après la consécration) et l'air qui l'environne, par ce mot de superficie, je n'entends point quelque substance, ou nature réelle, qui puisse être détruite par la toute puissance de Dieu, mais seulement un mode, ou une façon d'être, qui ne peut être changée sans changement de ce en quoi ou par quoi elle existée...” List CCCLXVII, s. 163-164.

¹⁶ Tamże, s. 164.

¹⁷ „Or cette superficie moyenne entre l'air et le pain ne diffère pas réellement de la superficie du pain, ni aussi de celle de l'air qui touche le pain; mais ces trois superficies sont, en effet, une même chose, et diffèrent seulement au regard de notre pensée”. Tamże.

stawiała się dostępna w swej substancji poprzez przypadłości, podpadające m.in. pod zmysły (smak, dotyk itd.). Dla Kartezjusza przypadłość przestaje być rzeczywistością obiektywną, a staje się subiektywną i pozwala na doświadczenie rzeczy jako istniejącej gdzieś w przestrzeni, ale nie opisuje tego, czym dana rzecz jest. Każdy byt charakteryzuje się wyłącznie przez swoją rozciągłość, która jako jedyna jest właściwością obiektywną i niezmienną dla określonego przedmiotu. Wszystko może się w nim zmieniać, ale zmiany te dotyczą wyłącznie przestrzeni. Tylko bowiem przestrzeń dostępna jest dla postronnego obserwatora i gwarantuje prawdziwość formułowanych twierdzeń. Jednakże jedyną dopuszczalną przez Kartezjusza zmianą był ruch, który odpowiadał za zmiany ciał nie w ich jakościach, tylko właściwościach geometrycznych. Takie założenia podważają całą ontologię arystotelesowską, która jako *principium* zakładała, iż przypadłości są istotnymi elementami substancji (a nawet samą substancją *in potentia*), determinując daną rzecz w określonym miejscu. Opisanie rzeczy w jej istnieniu możliwe jest właśnie dzięki przypadłościom realnie istniejącym i oddającym właściwości substancji. Próbę lokalizacji i opisanie rzeczy przez przypadłości Kartezjusz zdecydowanie odrzuca, wyjaśniając:

Kiedy tę rzecz nazywamy powierzchnią chleba, rozumiemy, że choć powietrze, które otacza ten chleb zmieniło się, trwa ona zawsze *eadem numero*, podczas gdy chleb się nie zmienia; oraz że, jeśli on się zmieni, powierzchnia także się zmieni. A kiedy nazywamy ją powierzchnią powietrza, które otacza chleb, rozumiemy, że zmienia się ona z powietrzem, a nie z chlebem. Ostatecznie kiedy nazywamy ją powierzchnią średnią (*superficie moyenne*) między powietrzem i chlebem, rozumiemy, że ona się nie zmienia, ani z jednym, ani z drugim, lecz tylko z figurą rozmiarów, która oddziela jedno od drugiego; tak dalece, że w tym względzie przez tę właśnie figurę powierzchnia istnieje i tylko przez nią może być zmieniona¹⁸.

Powierzchnia substancji nie jest substancją i może trwać zupełnie od niej oddzielona. Skutek takiego założenia okazuje się istotny w przypadku Eucharystii.

Ciało Jezusa Chrystusa będąc umieszczonym na miejscu chleba i przychodząc z innego powietrza w miejsce tego, które otaczało chleb, powierzchnia, która

¹⁸ „(...) Quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que, bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eadem numero*, pendant que le pain ne change point; mais que, s'il change, change aussi. Et quand nous la nommons la superficie de l'air qui environne le pain, nous entendons qu'elle change avec l'air, et non pas avec le pain. Enfin, quand nous la nommons la superficie moyenne entre l'air et le pain, nous entendons qu'elle ne change, ni avec l'un, ni avec l'autre, mais seulement avec la figure des dimensions qui séparent l'un de l'autre si bien qu'en ce sens là, c'est par cette seule figure qu'elle existe, et c'est aussi par elle seule qu'elle peut changer”. Tamże.

jest między tym powietrzem i ciałem Jezusa Chrystusa, trwa *eodem numero*, która istniała wcześniej między innym powietrzem i chlebem, dlatego że nie bierze swej identyczności numerycznej z identyczności ciał w jakich istnieje, lecz tylko z identyczności lub podobieństwa rozmiarów¹⁹.

Kogo więc opisujemy w sakramencie ołtarza i w jaki sposób można zlokalizować tę obecność? Klasyczny dylemat teologii sprowadza się właśnie do pytania o obecność Chrystusa w Eucharystii. Jeśli po przeistoczeniu mamy w chlebie prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecnego Chrystusa, to ta obecność lokalizowana jest właśnie przez przypadłość chleba, mimo że sam Chrystus nie może być teraz zlokalizowany przez ciało. Uwielbiony Chrystus jest obecny w Eucharystii, ale ona sama nie wyczerpuje Jego obecności cielesnej. Nie chodzi bowiem o obecność fizyczną, która charakteryzuje się w danym miejscu poprzez wymiary fizyczne, lecz o obecność właściwą dla sakramentu²⁰. Ta obecność jest realna, ale nie fizyczna. Zasadnicza trudność, jaka się tu rodzi, zamyka się w pytaniu o obiektywność tej obecności. Jeśli przypadłości już nie wystarczają, to w jaki sposób, obiektywny, niezależny do człowieka i jego spostrzeżeń, tzn. w sposób absolutnie asubiektywny, udowodnić taką obecność.

Francuski myśliciel nie wątpi w obecność eucharystyczną Chrystusa, lecz podważa język i kategorie mówienia o niej dla jemu współczesnych²¹. Obecność

¹⁹ „(...) Le corps de J.C. étant mis en place du pain, et venant d'autre air en la place de celui qui environnait le pain, la superficie, qui est entre cet air et le corps de J.C., demeure *eadem numero* qui était auparavant entre d'autre air et le pain, parce qu'elle ne prend pas son identité numérique de l'identité des corps dans lesquels elle existe, mais seulement de l'identité ou ressemblance des dimensions...” Tamże, s. 164-165. W liście do Clerseliera Kartezjusz wyjaśnia: „Pour la difficulté que vous proposez, touchant le St. Sacrement, je n'ai autre chose à y répondre, sinon que, si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or en la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain en la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière, en faisant que la même matière *numero*, qui était or, reçoive les accidents du pain; ou bien que la même matière *numero*, qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions, et que la matière du pain B en soit ôtée. Mais il y a quelque chose de plus au St. Sacrement; car, outre la matière du corps de Jésus Christ, qui est mise sous les dimensions où était le pain, l'âme de Jésus Christ, qui informe cette matière, y est aussi”. List CDXXIV, s. 372-373.

²⁰ To jest główne założenie dla teologii Eucharystii u św. Tomasza. Por. STh III, 75, 1 ad 3.

²¹ Dla przykładu wystarczy przytoczyć jeden fragment: „I nie ma też nikogo, kto by wierzył w przemianę chleba w ciało Chrystusa i nie utrzymywał zarazem, że to ciało Chrystusa zawarte jest dokładnie pod tą samą powierzchnią, pod którą mieściłby się chleb, gdyby był obecny, choćby nawet nie znajdowało się ono tam, jako w miejscu w znaczeniu właściwym, lecz sakramentalnie i wedle takiego sposobu istnienia, który wprowadzie ledwo możemy wyrazić słowami, lecz dojść możemy myślą oświe-

pod postacią chleba, czyli określona warunkami materialnymi, nie jest obecnością *de fide* i może być poddana nowemu wyjaśnieniu opartemu na nowym ujęciu materii i fizyki. Możliwość jest zaś dla Kartezjusza koniecznością:

Ponieważ sobór [Trydencki] nie determinuje, że *verbis exprimere non possumus*, lecz tylko, że *vix possumus*, odważę się powiedzieć wam tutaj, w zaufaniu, sposób, który wydaje mi się dość przystosowany i bardzo użyteczny dla uniknięcia oszczerstwa heretyków, którzy zarzucają nam, że wierzymy w rzecz, która całkowicie jest niezrozumiała i która zawiera w sobie sprzeczność²².

Zanim Kartezjusz udzieli odpowiedzi, spróbuje wyjaśnić sposób przemiany. Rozważając pojęcie ciała człowieka, zauważa, iż jest ono terminem dwuznacznym. Najpierw może być użyte w znaczeniu skupionej materii różnej od tej, która go otacza i zachowującej te same właściwości, co stworzony wszechświat. Ciało człowieka jest zbudowane z tej samej materii, co otaczający je świat, zaś właściwości materii jako takiej wpływają na właściwości samego ciała ludzkiego. Jeśli one się zmieniają, to zmieniają się również i właściwości ciała. Jeśli pomimo tych rozmaitych zmian dalej określane jest jako ciało konkretnego człowieka, to nie dlatego, że jest nim w całości (jak wcześniej), lecz dlatego, że je przypomina. Drugie znaczenie słowa ciało odnosi się do jego związku z duszą. Tak długo jak każda z jego części, czyli rzecz materialna, pozostaje złączona z duszą rozumną, tak długo mówi się o ciele konkretnego człowieka, nawet jeśli samo ciało ulega jakiejś zmianie. Kartezjusz rozróżnia dwa pojęcia ciała, których treść determinuje w zależności od ich odniesienia do duszy. Dusza i tylko ona gwarantuje niezmienną identyczność ciała, które jest *idem numero*. W przeciwnym wypadku ciało jest tylko *eadem numero*. Ponadto ciało złożone jest z cząstek, które wyznaczają granicę powierzchni ciała. Nie chodzi bowiem tylko o powierzchnię, jaką zajmuje ciało w ogóle, lecz również o powierzchnię, jaką zajmują cząstki. Powierzchnia ciała jest kresem ruchu poszczególnych cząstek. One same mogą poruszać się w większej powierzchni, ale nigdy nie przekroczą powierzchni całego ciała. To ruch cząstek pozwala na określenie powierzchni bez zmiany ciała²³.

coną wiarą, że jest on możliwy dla Boga, i który jak najstalej powinniśmy wierzyć”. *Medytacje...*, s. 213.

²² „Toutefois, à cause que le Concile ne détermine pas que *verbis exprimere non possumus*, mais seulement que *vix possumus*, je me hasarderai de vous dire ici, en confidence, une façon qui me semble assez commode, et très utile pour éviter la calomnie des hérétiques, qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui est entièrement incompréhensible, et qui implique contradiction”. List CCCLXVII, s. 165.

²³ „Premièrement, je considère ce que c’est que le corps d’un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque: car, quand nous parlons d’un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont

Taka mechanistyczna koncepcja materii służy Kartezjuszowi do wyjaśnienia pojęcia transsubstancjacji²⁴. Dokonuje się ona na poziomie substancji w tej samej powierzchni. Kres substancji chleba pozostaje niezmienny, choć zmienia się substancja. Częstki chleba są wzbudzane w ten sam sposób przed i po konsekracji, powodując na przykład istnienie białego koloru w hostii, a samo zachowanie właściwości wynika w fakcie, że w Eucharystii nie ma lokalnej obecności Chrystusa. W tym względzie autor *Rozprawy o metodzie* pozostaje wierny orzeczeniom Soboru Trydenckiego. Odczucia zmysłowe pozostają te same, a tego wymaga definicja soborowa bazująca na pojęciu postaci (*species*).

Ponadto uważam że, kiedy spożywamy chleb i pijemy wino, małe części tego chleba i tego wina, rozpuszczają się w naszym żołądku, płyną natychmiast (*incontinent*) stamtąd w naszych żyłach i tylko przez to mieszają się z krwią, przemieniają się (*transsubstantient*) naturalnie i stają się częściami naszego

l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, et qu'il n'est plus entière; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou *idem numero*. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que la quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union. Car il n'y a personne qui ne croit que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres, qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens là, il est indivisible: car, si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom corps en la première signification, mais non pas en le prenant en la seconde; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. Enfin, quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme". Tamże, s. 166-167.

²⁴ Na temat skutków mechanistycznej koncepcji świata stworzeń zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1995, t. 2, s. 50-51.

ciała; chociaż, gdybyśmy mieli spojrzenie dość subtelne, by odróżnić je od innych części krwi, zobaczylibyśmy, że są jeszcze te same *numero*, z których składały się wcześniej chleb i wino; wynika z tego że, jeśli nie mielibyśmy na uwadze zjednoczenia, które mają one z duszą, moglibyśmy je nazywać chlebem i winem, tak jak wcześniej.

Ta przemiana (*transsubstantiation*) dzieje się bez cudu²⁵.

Wyjaśnienia dotyczące przemiany cząstek ciała i wina w ciało człowieka odsłaniają pojmowanie transsubstancjacji eucharystycznej. Najpierw sama asymilacja tych cząstek przez ciało człowieka nie wydaje się być czymś nadzwyczajnym i niepowtarzalnym. Nie powinna być zaliczana do kategorii cudu, lecz uznana za coś jak najbardziej naturalnego. Mając dość subtelne narzędzia, można by zobaczyć cząstki, które znajdują się we krwi człowieka i uznać je za numerycznie identyczne z tymi, które tworzyły wcześniej chleb lub wino. Nie chodzi tu jednak o jakiś chleb i jakieś wino, ale o ten chleb i to wino, które są już ciałem i krwią Chrystusa. Zatem nie ma w nich substancji ani chleba, ani wina, lecz ciało i krew Chrystusa. Dla Kartezjusza elementy sakramentalne istnieją o tyle, o ile związane są z duszą. Bowiem to ona, jak widzieliśmy wcześniej, nadaje specyficzność każdemu elementowi określonego ciała i czyni je niepowtarzalnym. Wydaje się, że trudności pojawiają się jakby na dwóch płaszczyznach. Najpierw języka – francuski myśliciel mocno wchodzi w biologię i próbuje jej metody zastosować do teologii. A po drugie, komunია eucharystyczna jest komunią ciała Chrystusa, a nie Jego duszy. Takie jest niezmiennie nauczanie Kościoła, który nie unika związku dusza-ciało, lecz nie przeakcentowuje tego, co zostało mu powierzone przez Założyciela. Chrystus wyraźnie w ewangelicznych opisach ustanowienia Eucharystii mówi: *To jest ciało moje*, a nie *To jest dusza moja*. Warto także pamiętać, że proces oddzielania duszy od ciała, przez który definiuje się śmierć, oznacza rozkład ciała opuszczonego przez duszę, a nie odwrotnie. Nie ginie ciało, ponieważ jest opuszczone przez duszę, ale ponieważ ciało ginie w procesie naturalnego starzenia, opuszczone zostaje w określonym momencie przez duszę.

²⁵ „De plus, je considère que, lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et de ce vin se dissolvant en notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu’elles se mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, et deviennent parties de notre corps; bien que, si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d’avec les autres particules du sang, nous verrions qu’elles sont encore les mêmes *numero*, qui composaient auparavant le pain et le vin; en sorte que, si nous n’avions point d’égard à l’union qu’elles ont avec l’âme, nous pourrions les nommer pain et vin, comme devant. Or cette transsubstantiation se fait sans miracle”. Tamże, s. 167-168.

Dalsze wyjaśnienia Kartezjusza zawarte w dwóch zdaniach:

Nie widzę trudności w myśleniu, że cały cud transsubstancjacji, który dzieje się w Najświętszym Sakramencie, zawiera się w tym, że zamiast tego, by cząstki tego chleba i tego wina musiały się zmieszać z krwią Jezusa Chrystusa i uczyń się w pewien sposób szczególne, aby jego dusza kształtowała (*informe*) je naturalnie, kształtuje je ona bez tego, przez moc słów konsekracji; i zamiast tego, by ta dusza Jezusa Chrystusa mogłaby trwać naturalnie złączoną z każdą z tych cząstek chleba i wina, jeżeli tylko one byłyby zgromadzone z wieloma innymi, które tworzyły wszystkie organy ciała ludzkiego konieczne do życia, trwa ona złączona w sposób nadprzyrodzony z każdą z nich, chociaż je rozdzielamy. W ten sposób wygodne jest zrozumienie, jak ciało Jezusa Chrystusa jest tylko raz w całej hostii, kiedy nie jest ona podzielona, a przecież, że jest całe w każdej z jej części, kiedy jest podzielona; ponieważ cała materia, tak wielka jak mała by była, która w całości jest kształtowana przez tą samą duszę ludzką, jest uważana za całe ciało człowieka²⁶.

Celem przemiany eucharystycznej jest obecność Chrystusa w postaci chleba, to znaczy zastąpienie substancji chleba inną substancją, ciałem Chrystusa. Chodzi o ciało nie tylko człowieka, ale ciało Boga, który stał się człowiekiem. W tym wypadku trzeba nieustannie pamiętać, że Eucharystia nie jest tylko ciągłością uwielbionego ciała Zbawiciela, ale także ciałem, które zostało przyjęte przez drugą Osobę Trójcy Świętej. Nie chodzi tylko o ciało człowieka, ale o ciało jednej boskiej Osoby, która trwa w dwóch naturach. Ciało eucharystyczne jest więc ciałem Boga, zjednoczone z Osobą boską w unii hipostatycznej. Taka przemiana chleba w ciało odpowiada temu, co Kartezjusz na początku listu określa pojęciem ciała w sensie ogólnym, jako zbioru materii, wyróżnionego od innych części wszechświata. To ciało jest różne od innych ciał, może być zlokalizowane

²⁶ „(...) Je ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au St. Sacrement, consiste en ce qu’au lieu que les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de J.C et s’y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consécration et au lieu que cette âme de J.C. ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n’est qu’elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaire à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d’elles, encore qu’on les sépare. De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus Christ n’est qu’une fois en toute l’hostie, quand elle n’est point divisée, et néanmoins qu’il est tout entier en chacune de ses parties, quand elle l’est; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu’elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier”. Tamże, s. 168.

w określonym miejscu i z tego powodu wyklucza wszystkie inne ciała w tym samym miejscu i przestrzeni. Kluczowe wydaje się tu pojęcie powierzchni, która zakłada nieprzenikliwość dwóch i więcej ciał, ale która w przypadku Eucharystii okazuje się niewystarczającym tłumaczeniem. Nie można być chlebem i ciałem Chrystusa pod jedną powierzchnią, bo wówczas mielibyśmy do czynienia z konsubstancjalnością. Istnienie dwóch substancji w Eucharystii jest już poważnym błędem teologicznym.

Największą trudność sprawia tu filozoficzne rozróżnienie między substancją a przypadłością. Dla Tomasza i jego następców przypadłość jest czymś, co istnieje w substancji rzeczy i nie wpływa bezpośrednio na samo istnienie. Przypadłości nie determinują istnienia rzeczy, tylko jakość tego istnienia. To oznacza, że mogą – i rzeczywiście są – podobne do substancji rzeczy, w jakiej istnieją. Sama substancja pojawia się jako skutek połączenia formy substancjalnej z materią pierwszą. Materia otrzymuje swoje istnienie indywidualne i niepowtarzalne, w którym ujawnia się z kolei forma przypadłościowa. Obie, forma substancjalna i forma przypadłościowa, są do siebie w niektórych aspektach podobne: obie istnieją jako akty (są zrealizowane w konkretnym bycie) lub są wyrazem tego, że coś istnieje w akcji. Jednakże obok tych podobieństw istnieją też różnice i to istotne. Forma substancjalna ma za podmiot byt w możliwości, który stanie się taki lub inny przez swoje przypadłości. Te ostatnie determinują byt w jego doskonałościach, podczas gdy forma substancjalna determinuje materię danego bytu.

Kiedy te zasady odnosimy do Eucharystii, to jako fundamentalne przyjmuje się konieczność istnienia oddzielonych form substancjalnych od materii. W przeciwnym razie wskutek przemiany eucharystycznej, której celem jest obecność Chrystusa, chodziłoby o zaistnienie jakiegokolwiek materii Jego ciała. A przecież tradycja Kościoła mówi wyraźnie o ciele, a nie o materii ciała. Co więcej, i tu mocno rozchodzą się drogi tomizmu i Kościoła z propozycją Kartezjusza, jedyną formą substancjalną ciała ludzkiego jest dusza. W Eucharystii obecne jest ciało Chrystusa, ale to ciało obecne jest tam wraz z Jego duszą i bóstwem. Sposób obecności wynika z konkomitacji realnej między duszą i ciałem przy zachowaniu dalej formy chleba (i wina). Po konsekracji znak pozostaje znakiem, chleb pozostaje chlebem, choć substancja staje się ciałem Chrystusa. Ta zmiana dotyczy formy substancjalnej chleba, która zostaje częściowo przemieniona w formę substancjalną ciała Chrystusa, to znaczy przez Jego duszę. Skutkiem tej przemiany jest zanik substancji chleba, a pojawienie się substancji ciała Chrystusa, to znaczy tej materii, którą jest tym, czym jest, ciałem określonego człowieka Jezusa, dzięki duszy. Dusza ludzka, dusza rozumna, zapewnia identyczność numeryczną poszczególnym częściom ciała ludzkiego, które ograniczone jest przez określoną powierzchnię. Nawet kiedy następuje zmiana materii ciała,

przez swoje odniesienie do duszy zawsze pozostaje ono dalej tym samym ciałem określonego człowieka. Identyczność numeryczna elementów materialnych jest zapewniona przez duszę, bo materia jest do czegoś takiego niezdolna. W Eucharystii przemiana, jaka się dokonuje, choć jest prawdziwa, nie dzieje się przez przemianę cząstek chleba w ciało i krew Chrystusa, tak jak miało to miejsce za Jego życia. Chleb i wino stawały się naturalnie przemienione w ciało Chrystusa, kiedy On je spożywał jako człowiek, to znaczy, kiedy stopniowo poddawane zostawały oddziaływaniu Jego ludzkiej duszy. Dziś ta naturalna przemiana nie jest możliwa, choć dalej – w sakramencie – jest rzeczywista. Dokonuje się ona w sposób nadprzyrodzony na mocy słów konsekracji. Dusza już nie oddziałuje naturalnie na każdą część ciała Chrystusa w całości, lecz dokonuje się to w sposób nadprzyrodzony, mimo podziału tych części w chwili komunii świętej. Uznaniem duszy za element konstytuujący ciało i osobowość, Kartezjusz tłumaczy tradycyjną doktrynę eucharystyczną. Całe ciało Chrystusa zawarte jest w hostii po konsekracji, a przed *manducatio*, ponieważ Jego dusza kształtuje wszystkie części razem jako Jego ciało. Po *manducatio*, kiedy chleb jest dzielony, każda z części dalej pozostaje ciałem Chrystusa przez odniesienie do jednej Jego duszy. W każdej z nich zawarty jest *Christus totus*. Zmiana w materii, jej podział, nie powoduje zmiany w ciele tak długo, jak poddane jest ono działaniu duszy.

Kartezjusz zdawał sobie sprawę z nowości swoich wyjaśnień i mocno podkreślał ostrożność, z jaką podchodził do misterium Eucharystii²⁷. Tak kończy list do ojca Meslanda:

Te wyjaśnienia będą szokować bez wątpienia najpierw tych, którzy przyzwyczaili się wierzyć, iż – aby ciało Jezusa Chrystusa było w Eucharystii – trzeba, by w niej wszystkie Jego członki były z tą samą ich jakością i kształtem i tą samą materią *numero*, z której złożone były, kiedy wstępował do nieba. Jednak łatwo uwolnić się tych trudności, jeśli rozważą, że nic z tego nie jest określone przez Kościół; że wszystkie członki zewnętrzne, ich jakość i materia, nie są konieczne do integralności ciała ludzkiego i nie są w niczym użyteczne ani odpowiednie dla tego sakramentu, w którym dusza Jezusa Chrystusa kształtuje materię hostii, by była przyjęta przez ludzi, i bardziej bezpośrednio złączyła się z nimi; i nawet to nie umniejsza w niczym czci tego sakramentu. Ostatecznie trzeba rozważyć, iż jest niemożliwe i wydaje się w sposób oczywisty zawierać sprzeczność, że te członki są w tym sakramencie; bowiem to, co nazywamy, na

²⁷ O skutkach takiego podejścia do Eucharystii można z łatwością przekonać się studiując drugą część dzieła J.-R. Armogathe lub R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholique et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain-Gembloux 1951.

przykład ramieniem lub ręką człowieka jest tym, co ma taką postać zewnętrzną, wielkość i użycie; wynika z tego, że cokolwiek można by wyobrazić sobie w hostii jako rękę lub ramię Jezusa Chrystusa nazywając je ramieniem lub ręką, to znieważyc wszystkie słowniki i zmienić całkowicie użycie słów, ponieważ nie ma to w sakramencie ani wymiaru, ani kształtu zewnętrznego, ani użycia. Z tego samego powodu, niemożliwe jest przypisanie tutaj ciała Jezusa Chrystusa innej rozciągłości lub innej jakości niż tą, którą posiadał chleb. Słowa rozciągłość i jakość są bowiem wymyślone przez ludzi tylko dla oznaczenia tej jakości zewnętrznej, którą się widzi i którą się dotyka. I cokolwiek byłoby w hostii, a co Filozofowie określają jakością ciała, które ma wielkość posiadaną przez Jezusa Chrystusa będącego w świecie z jego rozciągłością zewnętrzną, to z pewnością jest to inna rzecz niż ta, którą ludzie aż dotąd nazywali jakością albo rozciągłością²⁸.

Celem, który Kartezjusz osiągnął, było stwierdzenie, że podmiot przypadłości jest formą substancjalną zdolną do zmian bez naruszania właściwości przypadłości. Tym samym odrzucona została teza Tomasza i całej tradycji katolickiej, że forma substancjalna ulega zmianie w Eucharystii, przynajmniej w części. Ponadto forma substancjalna nie może być uznana za podmiot. Wprawdzie chleb ulega przemianie w ciało Chrystusa, to jednak to ciało nie może w sposób dowolny otrzymać właściwości chleba. Kartezjusz i jego zwolennicy chętnie to

²⁸ „Cette explication choquera sans doute d'abord ceux qui sont accoutumés à croire, qu'afin que le corps de J.C. soit en Eucharistie, il faut que tous ces membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière numero, dont ils étaient composés quant il est monté au ciel. Mais ils se délivreront aisément de ces difficultés, s'ils considèrent qu'il n'y a rien de cela qui soit déterminé par l'Église; et que tous les membres extérieurs, et leur quantité et matière, ne sont point nécessaires à l'intégrité du corps humain, et ne sont en rien utiles ni convenables à ce sacrement, où l'âme de J.C. informe la matière de l'hostie, afin d'être reçue par les hommes, et de s'unir plus étroitement à eux; et même cela ne diminue en rien la vénération de ce sacrement. Et enfin l'on doit considérer qu'il est impossible, et qu'il semble manifestement impliquer contradiction, que ces membres y soient; car ce que nous nommons, par exemple, le bras ou la main d'un homme, est ce qui en a la figure extérieure, et la grandeur et l'usage; en sorte que, quoi que ce soit qu'on puisse imaginer en l'hostie pour la main ou le bras de J.C., c'est faire outrage à tous les dictionnaires, et changer entièrement l'usage des mots, que de le nommer bras ou main, puisqu'il n'en a pas l'extension, ni la figure extérieure, ni l'usage. Et pour même raison, il est impossible d'attribuer ici au corps de J.C. autre extension ni autre quantité que celle du pain. Car ces mots d'extension et de quantité ne sont inventés par les hommes que pour signifier cette quantité extérieure qui se voit et qui se touche. Et quoi que ce puisse être dans l'hostie que les Philosophes nomment la quantité d'un corps, qui a la grandeur qu'avait J.C. étant dans le monde avec son extension interne, c'est sans doute tout autre chose que ce que les autres hommes ont jusqu'ici nommé quantité ou extension”. List CCCLXVII, s. 168-170.

ograniczenie pokonują i uznają ciało Chrystusa za nośnik przypadłości. Gdyby uznać takie założenie, wówczas chleb nie mógłby dalej być chlebem, jeśli jest ciałem Chrystusa, a ciało Chrystusa nie mogłoby w żaden sposób być określone przez przypadłość chleba. Ponownie więc uwidacznia się u Kartezjusza konsubstancjalność dwóch bytów w Eucharystii: chleba i ciała Chrystusa.

Doktryna Kartezjusza nigdy nie otrzymała swego ostatecznego sformułowania. Pojawia się w wielu pismach, dowodząc żywego zainteresowania problemem, lecz wyłącznie jako element drugorzędny w filozoficznych poszukiwaniach. Mimo początkowej sympatii i poparcia ze strony Arnaulda, teologowie szybko zorientowali się w słabości i niewystarczalności tłumaczeń. Wielkość być może francuskiego myśliciela polega na tym, że nie mogąc ujednolicić swego stanowiska, nie rozpoczął dyskusji i nie dążył do rewolucji teologicznej. Nie czuł się kompetentnym w tej dziedzinie.

Żywotność tej teorii trwa przez całą drugą połowę XVII wieku, by zostać całkowicie porzuconą i zapomnianą²⁹. Zamiast jednak przybliżyć misterium Eucharystii wiernym, raczej je oddaliła, czyniąc jeszcze mniej zrozumiałym. Dziś może stanowić tylko pewną ciekawostkę z historii sakramentologii niż być przyczynkiem do zrozumienia i wyjaśnienia największego *mysterium fidei*.

Summary

THE DISJUNCTION BETWEEN BREAD'S SUBSTANCE AND REALITY AS THE KEY TO THE INTERPRETATION OF THE EUCHARIST. RENÉ DESCARTES' STANCE ON THE EUCHARISTIC MYSTERY

The changes taking place in modern philosophy have also had their impact on theology. New attempts at describing and explaining the world constituted an encouragement towards taking up a discussion with the Church dogmas, defined in scholastic terms. These terms have shaped, in a particular way, the theology of the Eucharist rendering it a great mystery. Descartes, who intended to create his own philosophical summa endeavours to explicate the Eucharist by means of his methods and philosophical assumptions. In many instances, the Eucharistic doctrine recurs in the French thinker's writings only to culminate in the letter to Father Mesland of February 1645. This article deals with and analyses the aforementioned letter with the evaluation of its contribution to the understanding of the greatest mystery of faith – the sacramental presence of Christ the Lord.

²⁹ Por. H. Gouhier, dz. cyt., przypis 1, s. 248, gdzie jest kilka wskazówek bibliograficznych.