

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Elżbieta Małgorzata Fulek
Nr albumu 24624

Teologiczne a filozoficzne poznanie Boga na podstawie
Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu

Praca magisterska
pisana na Seminarium z Historii Filozofii
Starożytnej i Średniowiecznej
na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej
pod kierunkiem P. Prof. A. Andrzejuka

Warszawa 2006

SPIS TREŚCI

Wstęp	3
I. Poznanie Boga w życiu doczesnym	6
1. Konieczność poznania Boga	6
2. Możliwość poznania Boga	8
a) Możliwość poznania Boga ze względu na naturę Boga	9
b) Możliwość poznania Boga ze względu na naturę człowieka	10
3. Adekwatność ludzkiego poznania Boga	15
II. Filozoficzne poznanie Boga	24
1. Zmysły w filozoficznym poznaniu Boga	25
a) Przedmiot zmysłów	25
b) Działanie zmysłów	27
2. Intelpekt w filozoficznym poznaniu Boga	31
a) Przedmiot intelektu	31
b) Działanie intelektu	34
3. Granice poznania filozoficznego	38
III. Teologiczne poznanie Boga	43
1. Konieczność objawienia i jego treść	44
2. Teologia jako wyraz poznania teologicznego	48
3. Sacra doctrina a filozofia chrześcijańska	55
Zakończenie	64
Bibliografia	66

Wstęp

Jan Paweł II w Encyklice *Fides et Ratio* przypomniał i podkreślił nieprzemijającą wartość myśli św. Tomasza z Akwinu¹. Uczynił to w kontekście rozważania relacji między wiarą i rozumem, teologią a filozofią. Można potraktować to jako zachętę do poszukiwania u Akwinaty odpowiedzi na stare i nowe problemy pojawiające się w tym obszarze.

Wielu autorów podejmowało już próbę analizy tomaszowej koncepcji poznania Boga. Analizy takie znajdujemy zarówno w pracach teologicznych, jak i filozoficznych. Zwykle są to opracowania jednostronne, ukazujące jedną z perspektyw, istotną z punktu widzenia danego autora. W ten sposób z jednej strony znajdujemy analizy filozoficzne autorstwa E. Gilsona lub L. J. Eldersa, z drugiej zaś prace teologiczne, których przykładem może być bardzo interesująca pozycja T. Dzikka *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*. Istnieje też kilka artykułów podejmujących ten temat bardziej syntetycznie, mają one jednak charakter przyczynkowy.

W tej sytuacji wydają się pożądane i uzasadnione podjęcie próby ujęcia całościowo tematyki poznania Boga tak, jak widział ją św. Tomasz. Doktor Anielski pracował jako teolog, równocześnie jednak uprawiał prawdziwą filozofię. Zawdzięczamy mu przykład równoczesnego posługiwania się „obydwoma skrzydłami ludzkiego ducha”, bez zniekształcania któregośkolwiek ani pomieszania. Dlatego podjęty zostanie wysiłek prześledzenia, w jaki sposób zdołał utrzymać tę odrębność uprawianych przez siebie nauk. Wydaje się, iż będzie to bardzo pożyteczne w czasach, gdy niesiemy balast obaw przed wzajemnym przenikaniem się ludzkiego myślenia naukowego i wiary. Problem pracy sformułować należy w tej sytuacji następująco: jakie są według św. Tomasza z Akwinu zależności, podobieństwa i różnice między filozoficznym a teologicznym poznaniem Boga przez człowieka w czasie życia doczesnego?

Wybrany temat sam narzuca zarówno metodę jak i teksty źródłowe. Wymaga oparcia się na testach św. Tomasza i przeprowadzenia ich analizy. Będzie to podstawowa metoda pracy.

¹ Jan Paweł II, *Fides et Ratio* 43-44.

Na koniec zostanie podjęta próba pewnej syntezy i wyciągnięcia wniosków, to znaczy zaproponowany zostanie pewien sposób rozumienia koncepcji św. Tomasza.

Źródła pracy zostaną ograniczone do tekstu *Sumy Teologicznej*, zgodnie ze sformułowaniem tematu pracy. Jest to podyktowane planowanymi rozmiarami opracowania. Zasadniczo analizy opierać się będą na traktacie o Bogu i traktacie o człowieku. Przyjęta została zasada cytowania tekstu w tłumaczeniu londyńskim. W uzasadnionych przypadkach dokonano porównania innych tłumaczeń lub zacytowano tekst w języku oryginału, aby uwydatnić kluczowe pojęcia. Jako opracowania dla tej problematyki przyjęto głównie komentarze do tekstu *Sumy*. Wynika to zarówno z założenia o analityczności pracy, jak i z przyczynkowości innych tekstów, ujmujących podjęty temat ubocznie, jednostronnie lub powierzchownie.

Analiza tekstów św. Tomasza jest możliwa jedynie w ramach pewnej ogólnej koncepcji rozumienia metafizyki Akwinaty. Przyjęto za najbliższą myśli Doktora Anielskiego interpretację proponowaną przez E. Gilsona, a bardziej szczegółowo prace można uplasować w nurcie tomizmu konsekwentnego. Na tle takiej filozofii bytu twierdzenia dotyczące ludzkich możliwości poznania Boga w życiu doczesnym wydają się najbardziej spójne i uzasadnione, wynikające po prostu logicznie z całościowego rozumienia rzeczywistości.

Postawiony wyżej problem zostanie rozwiązany w trzech etapach. Pierwszym z nich będzie wyodrębnienie ogólnych założeń poznania Boga w życiu doczesnym. Złożą się na niego trzy zasadnicze pytania. Pierwsze z nich brzmi: czy takie poznanie jest dla człowieka konieczne. Następnie trzeba będzie rozważyć czy jest możliwe. Wreszcie narzuca się zagadnienie jego adekwatności.

Drugim etapem pracy będzie analiza filozoficznego poznania Boga. Tutaj również narzucają się trzy zagadnienia do podjęcia, wynikające z ogólnej tomaszowej teorii poznania. Wypada bowiem rozważyć najpierw rolę zmysłów w filozoficznym poznaniu Boga, następnie zaś rolę intelektu. To zaś doprowadzi nas do kwestii osiągnięć i granic filozoficznego poznania Boga. Wnioski z tego rozdziału będą wprowadzały w naturalny sposób w etap trzeci pracy, czyli zagadnienie poznania teologicznego.

Trzeci rozdział pracy rozpocznie się od uwag na temat konieczności i treści objawienia chrześcijańskiego. Łączy się z nim problem *revelabile*, jednego z bardziej charakterystycznych pojęć w tej problematyce. Było ono przedmiotem szczególnej uwagi E. Gilsona i jest jednym z kluczy do zrozumienia podjętego tematu. Następnie zostanie podjęta

kwestia teologii jako nauki, jej metod i punktu dojścia. Wreszcie całość pracy będzie zamknięta zestawieniem pojęć *sacra doctrina* i filozofia chrześcijańska. Wydaje się bowiem, iż w ten sposób uda się wyodrębnić i uwyraźnić poszukiwane zależności.

Rozdział I

Poznanie Boga w życiu doczesnym

Pierwszy rozdział niniejszej pracy zostanie poświęcony rozważeniu podstawowych kwestii i założeń związanych z poznaniem Boga w życiu doczesnym. Uwagi w nim poczynione będą stanowiły prowadzenie i tło dla dalszych rozważań. Zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, co jest wspólne dla wszystkich typów poznania Boga w doczesności, w tym dla poznania filozoficznego i teologicznego.

Ogólny schemat rozdziału będzie prowadził czytelnika od ukazania konieczności poznania Boga do faktycznych rezultatów tego poznania. Napotkamy w trakcie rozważań problem możliwości tego rodzaju poznaniu. Zostanie poświęcony temu zagadnieniu paragraf drugi. Będzie on składał się z dwóch części, zgodnie z dwiema możliwymi perspektywami rozważań: od strony Boga i od strony człowieka. Jest to rozróżnienie wywodzące się wprost z tekstu Sumy Teologicznej, idące za myślą Akwinaty. Rozdział zostanie zamknięty paragrafem prezentującym adekwatność uzyskanej wiedzy na temat Boga do jej przedmiotu.

1. Konieczność poznania Boga

Poznanie Boga nie dokonuje się w sposób spontaniczny, Jego istnienie nie jest dla nas oczywiste. Wymaga od człowieka pewnego wysiłku poznawczego, czego dowodzi istnienie ateistów, a także tych, którzy mimo podejmowanych prób nie poznają od razu Boga i, zniechęcając się, nie dochodzą do celu. W tej sytuacji powstaje pytanie o konieczność tego poznania, skoro natura nie terminuje człowieka do podejmowania nieustannych prób, jak jest ewidentnie w przypadku potrzeb fizjologicznych. Wydawać by się mogło, że człowiek może nie poznawać Boga i nie ponosić z tego powodu żadnych poważnych konsekwencji. Św. Tomasz dowodzi takiej konieczności wskazując na naturę człowieka.

Zgodnie z przyjętą przez Akwinatę koncepcją bytu „każde stworzenie zmierza do zdobycia własnej doskonałości”². Osiągnięcie doskonałości, czyli celu jest dla człowieka szczęściem. Z tego wynika, iż „... jest nam wszczepione przez naturę ogólne i mgliste poznanie istnienia Boga, mianowicie o ile Bóg jest szczęściem człowieka; człowiek bowiem naturalnym pędem pragnie szczęścia; a to, czego w naturalny sposób pragnie, musi i w naturalny sposób poznawać. Takiego jednak poznania nie można właściwie biorąc uznać za poznanie istnienia Boga, podobnie jak dostrzeżenia kogoś zbliżającego nie można uznać za poznanie Piotra, choćby nawet to był rzeczywiście Piotr.”³

Doskonałością bytu jest najwyższa doskonałość, czyli aktualizacja najwyższej władzy danego bytu. W przypadku człowieka najwyższą jego władzą jest intelekt. Aktualizuje się on przez „intelektualne poznanie, i nic go nie wstrzyma w tym poszukiwaniu, dopóki nie przyswoi sobie wszystkiego, co poznawalne.”⁴ Celem, ku któremu dąży ludzki intelekt jest podporządkowanie zdobytego materiału niewielkiej liczbie zrozumiałych pierwszych zasad.⁵

Człowiek, wiedziony naturalną skłonnością, po dostrzeżeniu skutku zaczyna poszukiwać przyczyny: „Co bowiem rodzi się w człowieku, gdy zobaczy skutek? Podziw? Owszem! Ale to mało. Przed wszystkim lęgnię się w nim samorzutnie ciekawość - naturalne pragnienie poznania przyczyny tegoż skutku”⁶. Zatem „gdy człowiek widzi skutek, pragnienie poznania jego przyczyny jest czymś naturalnym”⁷. Kiedy dąży do tego na drodze systematycznej refleksji, a zatem najdoskonalszej, jaka jest mu dostępna, rozpoczyna uprawiać filozofię. Zjawisko to „dowodzi tego, że pragnienie ujrzenia Boga jest czymś naturalnym”⁸.

Zbierając to, co zostało powiedziane wyżej trzeba zauważyć, iż konieczne jest dla człowieka dążenie do pełnej aktualizacji jego natury. Jeśli zatem św. Tomasz wykazuje, że natura ludzka domaga się poznania Boga, dowodzi tym samym konieczności tego poznania. Jest to konieczność rozumiana nie jako przymus zewnętrzny ani nawet nakaz moralny, ale wynikająca z zasady niesprzeczności. Byt, aby być tym, czym jest, musi działać zgodnie ze swoją naturą. Byty nieosobowe czynią to poddając się prawom natury-przyrody. Człowiek w pewnym zakresie również jest poddany prawom przyrodniczym, mianowicie w tym, co

² STh I, 44, 4 c

³ STh I, 2, 1, ad1

⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, tłum. z franc. J. Rybałt, s. 252.

⁵ Por. tamże, s. 252.

⁶ STh I, 12, 1c

⁷ L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1992, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, s. 197.

⁸ Tamże, s. 253.

należy do jego wymiaru cielesnego. Natomiast to wszystko, co jest wynikiem jego bytowania na poziomie duchowym, a więc osobowym, znajduje się w zakresie działania jego wolnej woli. Dlatego ujęcie pewnych działań jako koniecznościowych ze względu na naturę pociąga za sobą implikacje moralne. To zagadnienie nie wchodzi jednak w zakres aktualnych rozważań.

Po uzasadnieniu konieczności poznania Boga trzeba dodać, że gdyby „jeśliby myśl stworzenia rozumnego nie mogła osiągnąć pierwszej przyczyny, pragnienie natury w nim pozostałoby daremne: nieziszczone i niecelowe”⁹. Ponieważ zaś żadne naturalne pragnienie nie może być daremne, musi być w jakiś sposób możliwe. Następnym więc naszym krokiem będzie rozważenie, dzięki czemu takie poznanie Stwórcy przez stworzenie jest możliwe.

Wszystko, co zostało dotąd powiedziane dotyczy życia ludzkiego jako całości, to znaczy zarówno doczesnego jak i wiecznego. „Tomaszowa teoria poznania Boga jest oparta na dwóch przeciwstawnych pojęciach: *cognitio* i *visio*. *Cognitio* – odpowiadające polskiemu <<poznanie>> - nazywa poznanie Boga, które jest nam dostępne w trakcie naszego ziemskiego życia; natomiast *visio*, które można przetłumaczyć jako <<ogląd>>, <<wizja>>, określa poznanie Boga, które stanie się naszym udziałem, jeżeli dostąpimy zbawienia.”¹⁰

Konieczne jest poznanie Boga przez człowieka w perspektywie całego jego życia. Uzyskanie *cognitio* jest warunkiem dostępu do *visio* w życiu przyszłym. Poniżej zajmiemy się tylko tym, co św. Tomasz określał jako *cognitio*.

2. Możliwość poznania Boga

Byt, aby nie był naruszony porządek natury, musi mieć możliwość realizacji tego, co jest dla niego konieczne jako jego pełna aktualizacja. Wykazaliśmy powyżej, iż dla człowieka taką koniecznością jest poznanie Boga. Stąd płynie wniosek, iż takie poznanie jest w jakiś sposób możliwe.

Zauważyliśmy już również, że Tomasz stoi na stanowisku, wbrew niektórym poglądom funkcjonującym w jego czasach, a pojawiającym się również współcześnie, iż istnienie Boga, ani tym bardziej znajomość Jego natury, nie jest dla nas oczywiste. Akwinata

⁹ STh I, 12, 1

¹⁰ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 12. W jaki sposób poznajemy Boga; w: Traktat o Bogu, s. 589 – 608, s. 589.

podkreśla: „Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki.”¹¹

Zacytowane zdanie sugeruje nam dwie perspektywy możliwości poznania Boga. Z jednej strony należy rozważyć, czy możliwe jest poznanie Boga ze względu na to, Kim On jest w swojej naturze. Z drugiej strony należy wziąć pod uwagę sposoby poznania przysługujące człowiekowi ze względu na jego naturę, wynikające z nich możliwości i ograniczenia.

a/ Możliwość poznania Boga ze względu na naturę Boga

Poznawalność jest to aspekt bytu wynikający bezpośrednio z transcendentalium prawdy. Poznawalne jest to, czemu przysługuje prawdziwość w sensie ontologicznym. *Verum* jest jednym z przejawów aktu istnienia. Jak podkreśla prof. Świeżawski „byt i prawdziwość są pojęciami zamiennymi, bo każdy byt może być ujęty jako poznany, gdyż z istoty swojej jest poznawalny. Poznawalność jest więc czymś, co do bytu przynależy w sposób formalny”¹². Byt zatem, o tyle jest poznawalny, o ile jest. Z tego względu materia pierwsza, będąca czystą możnością, jest sama w sobie niepoznawalna, o ile nie przysługuje jej żadna forma i nie jest ogarnięta żadnym aktem istnienia: „jeśli idzie o nieskończoność materii nieukształtowanej żadną formą, to zgoda, pozostaje sama w sobie nieznaną”¹³.

W tym świetle staje się oczywistym twierdzenie zawarte w osiemdziesiątej siódmej kwestii *Sumy Teologicznej*: „Istota Boga, która jest czystą i doskonałą rzeczywistością, jest bezwzględnie i doskonale sama w sobie poznawalna.”¹⁴ Bóg jest bytem całkowicie aktualnym: „Bóg jest pierwszym, najwyższym bytem. Niemożliwością więc jest, by w Bogu było coś w możności”¹⁵. Tylko taki byt może stanowić odpowiedź na pytanie o pierwszą przyczynę wszystkiego. Wynika stąd, że pierwsza przyczyna bytu jest również tym, co ze wszystkiego jest najbardziej poznawalne. Wszystkie inne byty są w takim stopniu poznawalne, w jakim otrzymują od pierwszej przyczyny istnienie: „Każda rzecz o tyle jest

¹¹ STh I, 2, 1 c

¹² S. Świeżawski, Wstęp do kwestii 88 w: Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1, 75-89, oprac. Stefan Świeżawski, Pallotinum, Poznań 1956, s. 644.

¹³ STh I, 12, 1, ad2

¹⁴ STh I, 87, 1c

¹⁵ STh I, 3, 1c

poznawalna, o ile jest bytem zaktualizowanym rzeczywistym; a ponieważ Bóg to najczystsza aktualność, to sama tylko rzeczywistość bez najmniejszej domieszki możliwości, dlatego sam w sobie jest jak najbardziej poznawalny.”¹⁶ Dzieje się tak, ponieważ „to, co jest w możliwości, nie ma aktualnych treści i dlatego nie może być poznane. Z drugiej strony to, co jest aktualne, jest poznawalne i bardziej jest takim, im bardziej posiada aktualność”¹⁷

b/ Możliwość poznania Boga ze względu na naturę człowieka

Bóg jest tym, co najbardziej poznawalne w całym świecie. Jednak nie jest dla nas oczywisty, a nawet jest trudniej Go poznać niż inne przedmioty. Św. Tomasz „odrzuca wszelką koncepcję jakiegoś apriorystycznego oczywistego poznawania Boga; istnienie Boga nie jest dla nas oczywiste, nie posiadamy Jego wrodzonego pojęcia, i twierdzenia, że Bóg istnieje, nie możemy zaliczyć do pierwszych zasad teoretycznych.”¹⁸ Skoro zatem trudność nie znajduje się po Jego stronie - musi być po naszej. Trzeba przyjrzeć się teraz specyfice naszego poznania intelektualnego, aby zobaczyć, dlaczego tak się dzieje. Akwinata wyjaśnia, iż „to nieskończone formalne, jakim jest Bóg, samo w sobie jest poznawalne, a jest niepoznawalne odnośnie do nas, a to z powodu ograniczoności naszej myśli, która za życia doczesnego z natury jest przystosowana do poznawania rzeczy materialnych.”¹⁹ Dalej znajdujemy bardziej szczegółowe wyjaśnienie, według którego nawet fakt wyróżnienia w intelekcie ludzkim elementu czynnego i biernego nie pozwala oczekiwać bezpośredniej dostępności poznawczej dla nas bytów duchowych. Czytamy: „Zatem jedna i druga myśl - w stanie obecnego życia - rozciąga się jedynie na rzeczy materialne: myśl czynna sprawia, że one stają się w rzeczywistości umysłowo poznawalne i jako takie dopiero są przyjmowane w myśli możliwościowej. Stąd to - w stanie obecnego życia - ani myślą możliwościową, ani myślą czynną nie możemy poznać samych przez się jestestw niematerialnych.”²⁰

Wniosek z tych twierdzeń jest następujący: niemożliwe jest poznanie bytów niematerialnych. Tomasz nie utrzymuje jednak, iż jest to niemożliwość całkowita. Tekst *Sumy* podkreśla niezdolność człowieka do doskonałego poznania bytów duchowy. Zakłada tym

¹⁶ STh I, 12, 1c

¹⁷ L.J. Elders, dz. cyt, s. 193

¹⁸ S.Swieżawski, Wstęp do kwestii 88, s 652.

¹⁹ STh I, 86, 2, ad 1

²⁰ STh I, 88, 1c

samym jakąś jednak możliwość: „(...) nasza myśl nie może poznać doskonale jestestw niematerialnych z jestestw materialnych.”²¹

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego człowiek, którego celem naturalnym jest poznanie Boga, czyli substancji niematerialnej, i który w swej strukturze posiada niematerialną duszę, nie może poznawać bytów duchowych? „Władza poznawcza jest proporcjonalna do przedmiotu poznania.”²² - wyjaśnia Doktor Anielski. Aby mogło nastąpić poznanie, władza i przedmiot muszą być do siebie proporcjonalne. „Między przedmiotem a władzą poznawczą winna zachodzić jakaś proporcja: taka, jaka zachodzi między czynnym a biernym i między doskonałością a doskonałym. Stąd powodem tego, że zmysł nie chwyta wybitniejszych, tj. silnie nań działających rzeczy postrzegalnych, jest nie tylko to, że niszczą narządy zmysłowe, ale również i to, że są nieproporcjonalne do władz zmysłowych. I w ten właśnie sposób - w stanie obecnego życia - jestestwa niematerialne są nieproporcjonalne do naszej myśli i w następstwie nie mogą być przez nią poznawane.”²³

Człowiek jest bytem cielesno-duchowym, to znaczy jego materialne ciało jest aktualizowane przez niematerialną duszę. Wszystkie działania człowieka odpowiadają takiej właśnie jego konstrukcji bytowej. Jest to właściwa mu struktura, jako taki jest bytem „kompletnym”. Z tego płynie wniosek, że poznanie ludzkie również z natury jest nastawione na byty materialne, z których będzie wydobyta treść niematerialna. „Natomiast przedmiotem właściwym ludzkiej myśli, — która jest złączona z ciałem — jest sedno, czyli natura istniejąca w materii cielesnej. I poprzez takowe to natury widzialnych rzeczy wzbija się do jakiegoś poznania rzeczy niewidzialnych. Otóż taka natura ma to do siebie, że istnieje w jakiejś rzeczy jednostkowej, która nie może istnieć bez materii cielesnej.”²⁴

Na taką strukturę procesu poznawczego wskazuje faktyczne doświadczenie, w którym widzimy zależność poznania intelektualnego od funkcjonowania zmysłów zewnętrznych. Tomasz opisywał to następująco: „Ponieważ myśl jest władzą nie posługującą się narządem cielesnym², żadnym sposobem nie doznawałaby przeszkody w swojej czynności na skutek uszkodzenia jakiegoś narządu cielesnego, gdyby do jej czynności nie była wymagana czynność jakiejś władzy posługującej się narządem cielesnym. Otóż

²¹ STh I, 88, 2 c (podkreślenie moje)

²² STh I, 84, 7c

²³ STh I, 88, 1, ad 3

²⁴ STh I, 84, 7c

narzędziem cielesnym posługują się: zmysł, wyobraźnia i inne władze należące do zmysłowej części duszy.”²⁵

Materia oddziałuje na zmysły człowieka, za ich pomocą człowiek otrzymuje do dyspozycji zmysłową formę poznawczą, z której wydobywa treść intelektualną. „... według Tomasza anioł poznaje samego siebie bezpośrednio (bez pośrednictwa form poznawczych); Bóg poznaje w ten sposób wszystko, a człowiek niczego tak poznawać nie może, lecz całe swoje poznanie musi czerpać z form poznawczych, wydobytych z treści zmysłowej.”²⁶

Dopóki bytujemy na ziemi „przedmiotem naszej myśli jest sedno rzeczy materialnej, które - jak widać z powyższych - myśl odrywa od wyobrażeń.”²⁷

Przedmioty materialne są bytami jednostkowymi, szczegółowymi. Jednostkowe poznaje się za pośrednictwem zmysłów. Intelkt poznaje to, co ogóle, gdyż poznaje natury, a one są powszechne. Konsekwencją konstrukcji bytowej człowieka jest to, że „myśl, żeby poznawać aktualnie swój właściwy przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń po to, alby widzieć naturę ogólną istniejącą w poszczególnie.”²⁸

Przedmioty poznania intelektualnego są nam dostępne na drodze wyabstrahowania ich z wyobrażeń uzyskanych dzięki kontaktowi naszych zmysłów z rzeczami materialnymi. Zatem substancje duchowe nie są dostępne bezpośrednio naszym władzom poznawczym. W Kwestii 88 czytamy: „Natomiast według nauki Arystotelesa⁸ - bardziej zgodnej z naszym doświadczeniem - nasza myśl w stanie obecnego życia ma naturalne ukierunkowanie ku naturom rzeczy materialnych. Stąd też - jak widać z powyższych - niczego nie pozna, jeśli nie zwróci się do wyobrażeń. Jasno z tego widać, że my - stosownie do właściwego nam eksperymentalnego sposobu poznawania - nie możemy poznawać jako pierwszych i samych przez się jestestw niematerialnych, które przecież nie podpadają pod zmysł i wyobraźnię.”²⁹ Dotyczy to nawet samopoznania człowieka. Działań naszej duszy, które mają charakter duchowy, również nie poznajemy bezpośrednio, gdyż „... struktura całokształtu naszego życia psychicznego jest w antropologii tomistycznej tak bardzo złożona i poplątana z różnorodnymi elementami intelektualnymi, wolitywnymi, zmysłowymi, a nawet wegetatywnymi, że nawet w tych wydawałoby się najbardziej bezpośrednio intuicyjnych aktach naszego poznania [w których intelekt poznaje swoje poznanie a wola swoje chcenie] obowiązują

²⁵ STh I, 84, 7c

²⁶ S. Świeżawski, Wstęp do kwestii 84 w: Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1, 75-89, oprac. Stefan Świeżawski, Pallotinum, Poznań 1956 s. 469.

²⁷ STh I, 85, 8 c

²⁸ STh I, 84, 7c

²⁹ STh I, 88, 1 c

zasada, że wszystko, co dusza nasza (ściślej: co człowiek!) poznaje, poznawać musi zwracając się ku wyobrażeniom i czerpiąc z nich ten surowiec, bez którego nasze akty umysłowe pozbawione by były przedmiotu.”³⁰

S. Swieżawski następująco komentuje tę część teorii tomaszowej: „... każdemu aktowi naszego intelektu towarzyszyć musi działanie władz zmysłowych; nie może być pojęć, sądów i rozumowań bez towarzyszących im wyobrażeń, ani aktów woli bez związanych z nimi poruszeń uczuciowych. (...) dusza nie może poznawać umysłowo bez wyobrażeń.”³¹ Ta właśnie myśl zawarta jest w mocnym stwierdzeniu z Kwestii 84: „Widać z tego jasno, że do tego, by myśl aktualnie myślała — nie tylko gwoli zdobywania nowej wiedzy, lecz również posługując się wiedzą już nabytą — jest wymagana czynność wyobraźni i innych władz.”³² Nawet jeśli próbujemy poznać umysłowo rzecz, której nie zaobserwowaliśmy fizycznie, dzieje się tak, gdy na przykład uczymy się czegoś od kogoś, również jesteśmy zmuszeni posługiwać się wyobrażeniami. Taką sytuację opisuje św. Tomasz: „Każdy może tego na samym sobie doświadczyć: Usiłując coś pojąć, tworzy sobie jakieś wyobrażenie tego, na sposób przykładów, w których by niejako dojrzał to, co stara się pojąć. Tu powód, czemu to my — chcąc doprowadzić kogoś do tego, żeby coś pojął — podsuwamy mu przykłady, z których by mógł sobie utworzyć wyobrażenia do myślenia.”³³

Ta sama zasada dotyczy poznawania bytów niematerialnych. Już wcześniej zauważyliśmy, że Akwinata nie wyklucza całkowicie ich poznawalności. Utrzymuje jednak konieczność posługiwania się ciałami w tym poznaniu: „gdy umysłem naszym poznajemy któryś z tych bytów niecielesnych, zmuszeni jesteśmy zwracać się do wyobrażeń ciał, skoro wyobrażeń samych jestestw niecielesnych mieć nie możemy.”³⁴ Niesie to poważne konsekwencje na polu metafizyki i teologii naturalnej. Wprowadza również znaczne ograniczenia w tym, co możemy faktycznie poznać. Ostatecznie będzie to poznanie czegoś za pośrednictwem czegoś nie tylko jednostkowo innego, ale innego z natury. Na tym bazuje wspomniana wcześniej niedoskonałość poznania bytów duchowych. „Stojąc tak nieubłaganie na stanowisku empirystycznego realizmu musi św. Tomasz utrzymywać, że niezależnie od Objawienia tyle tylko możemy wiedzieć o istnieniu i o naturze duchów czystych i Boga, ile nam o tym powiedzieć coś mogą otaczające nas jestestwa cielesne. Jest dla nas całkiem zrozumiałe, że uznając doznania zmysłowe jako jedyne źródło całego naszego poznawania,

³⁰ S. Swieżawski, Wstęp do kwestii 84, s. 467-468.

³¹ Tamże, s. 466.

³² STh I, 84, 7c

³³ STh I, 84, 7c

³⁴ STh I, 84, 7, ad 3

które również i podczas całego swego dokonywania się musi wciąż odnosić się do pomocy ze strony wyobrażeń (*convertere se ad phantasmata*), trzeba uznać, że tylko byty cielesne mogą być przez nas poznawane wprost, na podstawie otrzymanych od nich wrażeń zmysłowych, a każde jestestwo duchowe poznać możemy tylko i wyłącznie poprzez rzeczy cielesne, za ich pośrednictwem, pośrednictwem więc dzięki poznaniu czegoś, co danym jestestwem duchowym nie jest.”³⁵

Pozostaje teraz postawić pytanie, w jaki sposób, na jakiej zasadzie można w ogóle cokolwiek poznać o bytach duchowych. Otóż według św. Tomasza jest to możliwe dzięki temu, że „z każdego przeto skutku wychodząc, można udowodnić jego właściwą przyczynę (o ile skutki tejże przyczyny są dla nas bardziej oczywiste); skoro bowiem skutek zależy w istnieniu od przyczyny, fakt skutku domaga się koniecznie uprzedniego istnienia przyczyny.”³⁶ Skutkami, które dostrzegamy w świecie, są różnego rodzaju byty materialne i ich działania. Podpadają one pod nasze zmysły, są uchwytne, a ponieważ nie stanowią same dla siebie racji dostatecznej, wymagają odnalezienia przyczyny poza nimi. W ten sposób obserwując pewne swoje działania, jak poznanie intelektualne, odkrywamy, iż nasze ciała nie tłumaczą ich wystarczająco. Przyczynę i zasadę działań intelektualnych i wolitywnych w człowieku nazywamy duszą. W analogiczny sposób odkrywamy istnienie aniołów i Boga. „Jeżeli nawet naszej własnej duszy nie oglądamy w jej istocie, lecz przez poznanie przypadłościowe (poprzez akty poznawcze i pożądcze dochodzimy do ujęcia poznawczego władz poznawczych i pożądczych, a dopiero za ich pośrednictwem docieramy do istoty duszy), to tym bardziej dzieje się tak i z duszami innych ludzi, a przede wszystkim z duchami czystymi i z Bogiem. Ani więc dusz, ani aniołów, ani Boga nie poznajemy bezpośrednio w nich samych, lecz poznajemy je jak przyczynę z jej skutków.”³⁷ Św. Tomasz podkreśla zgodność tej teorii ze słowami Pisma św.: „Raczej do poznania Boga dochodzimy ze stworzeń, stosownie do słów Apostoła: <<Niewidzialne Jego przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła>>. Bowiem pierwszym, co my w stanie obecnego życia poznajemy, jest sedno rzeczy materialnej. Ono to, jak tylekroć już powtarzaliśmy, jest przedmiotem naszej myśli.”³⁸

Podsumowując możemy powiedzieć, iż Bóg, Który wymyka się naszemu horyzontowi poznawczemu staje się w nim mimo wszystko w pewnym stopniu obecny dzięki

³⁵ S. Swieżawski, Wstęp do kwestii 88, s. 847.

³⁶ STh I, 2, 2 c

³⁷ S. Swieżawski, Wstęp do kwestii 88, s. 645-646

³⁸ STh I, 88, 3 c

temu, że stanowi przyczynę zjawisk dostępnych naszym zmysłom. G. Kurylewicz ujmuje to następująco: „Bóg (słyszalny z ognistego krzewu) jest z własnej istoty istnieniem, jednak nie poznajemy tego z Jego istoty, której poznanie przerasta nasze władze umysłowe, lecz ze skutków, z konsekwencji, które, poniekąd, są nam dostępne w naszym horyzoncie poznawczym. A zatem z konsekwencji, z dzieł – *per effectus, per ea quae facta sunt* – poznajemy to działanie, które je powołało.”³⁹

Przedstawiona droga poznania bytów duchowych, zatem również Boga, dotyczy całego życia ziemskiego i wszystkich możliwych form poznania. Jest to forma właściwa dla filozofii, jednak również poznanie bazujące na Objawieniu jest jej podporządkowane. Objawienie dociera do człowieka nie inaczej jak przez zmysły: słowo słyszalne uchem, obraz widzialny dla oczu. Nawet objawienie mistyczne respektuje taki porządek natury ludzkiej, gdyż nie jest bezpośrednim oglądem istoty Bożej a raczej szeregiem wyobrażeń danych człowiekowi za pomocą zmysłów zewnętrznych lub tylko wewnętrznych. Wciąż jednak dokonuje się przez rzeczy stworzone. Te fakty pozwalają zobaczyć, jak natura człowieka ogranicza możliwość poznania Boga, ogranicza, ale jej nie odbiera całkowicie.

Pozostaje teraz pytanie o adekwatność, wartość ludzkiego poznania Boga, w obliczu takich ograniczeń. Będzie to myśl przewodnia kolejnego paragrafu.

3. Adekwatność ludzkiego poznania Boga

Leszek Kołakowski stawia następującą tezę: „Argumenty tomistów ukazują świat, który domaga się Boga, aby być tym, czym jest; nie odsłaniają niezbadanej i niezawisłej natury Absolutu.”⁴⁰ Nieco wcześniej komentując stosowanie metody analogii wyraża się jeszcze dobitniej: „Niewiele wyjaśnia stwierdzenie, że używa się ich [atrybutów] i czyni się je zrozumiałymi przez analogię z przysługującymi nam, ludziom, przymiotami; nie może być analogii między tym, co skończone i Absolutem, nie może być pojęciowej projekcji od bytów ograniczonych do nieskończoności. Innymi słowy, nie ma sposobu pojęciowego uchwycenia Boga poza środkami, które są nie tylko niedoskonałe, lecz radykalnie zniekształcające,

³⁹ G. Kurylewicz, Komentarz do Kwestii 2 O Bogu, czy Bóg jest; w: Traktat o Bogu, s. 420-421.

⁴⁰ L. Kołakowski, Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus, przeł. T. Baszniak, M. Panutnik, Poznań, r.n., s. 78.

ponieważ redukują Boga do skończonego demiurga.”⁴¹ Po rozważeniu w poprzednim paragrafie możliwości i ograniczeń w poznaniu Boga trzeba postawić sobie pytanie, czy rzeczywiście w życiu doczesnym uzyskujemy wiedzę o Bogu. Czy twierdzenia, do których dochodzimy mówią o Nim rzeczywiście? A może L. Kołakowski ma rację?

Św. Tomasz przyznaje, że ze skutków „nie zdołamy poznać natury Bożej takiej, jaką jest sama w sobie, a więc tak, byśmy wiedzieli o niej czym jest.”⁴² Bóg nie jest naturalnym, adekwatnym przedmiotem naszego intelektu. Przedmiotem właściwym ludzkiego intelektu jest istota rzeczy materialnych, adekwatnym przedmiotem zaś jest po prostu byt. Wyjaśnia to M. Gogacz: „...poznanie ludzkie jest poznaniem właściwym naturze ludzkiej i na miarę tej natury. Jest tu zaakcentowany podmiot poznania, a więc np. człowiek nie poznaje wprost Boga, lecz istotę rzeczy materialnych jako przedmiot sobie właściwy i poznaje byt, jako przedmiot adekwatny.”⁴³ W tej sytuacji słusznie E. Gilson stawia następujące pytanie: „Jakżeby więc coś, co pod każdym względem wykracza zarówno poza poznającą duszę ludzką, jak i poza zmysłowy przedmiot jej poznania, mogło być w sposób naturalny pochwycone przez nasz intelekt? Toteż odpowiedź św. Tomasza na postawiony problem jest zarazem prosta i jasna: Bóg nie może być naturalnym przedmiotem intelektu, który w sposób naturalny ujmuje poznawczo rzeczy zmysłowe.”⁴⁴

W obliczu tych stwierdzeń wróćmy myślą do faktu, iż człowiek musi jednak być zdolny do poznania Boga, gdyż na tym polega jego szczęście. W tym zadaniu kryją się trzy wymagania. Po pierwsze podmiotem działania poznawczego ma być człowiek, po drugie jego przedmiotem ma być Bóg. I wreszcie skutkiem powinno być prawdziwe poznanie. „Musimy bowiem znaleźć teraz jakiś naturalny przedmiot intelektu, który by nie będąc Bogiem naprowadzał nas jednak na drogę wiodącą ku Bogu. Innymi słowy, jeśli poznanie Boga nie jest naszym poznaniem Boga, to płynąca z niego szczęśliwość nie będzie naszą szczęśliwością. Ażeby zaś to poznanie mogło stać się nasze; trzeba, by nasz intelekt mógł przynajmniej być do niego usprawniony, a co za tym idzie, aby można było już teraz dostrzegać w nim pewne zadatki tej sprawności.”⁴⁵

⁴¹ Tamże, s. 24-25.

⁴² STh I, 13, 8, ad 2

⁴³ M. Gogacz, Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki, ATK Warszawa 1985, s. 29.

⁴⁴ E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, s. 244-245.

⁴⁵ Tamże, s. 250.

Czy przedmioty dostępne dla nas na drodze zmysłowej są w stanie doprowadzać nas do prawdziwego poznania Boga? jeśli tak: w jaki sposób i w jakim stopniu? Doktor Anielski odpowiada: „Owszem, w tym życiu nie zdołamy poznać istoty Boga takiej, jaką jest sama w sobie. Możemy jednak poznać ją, o ile udostępniają ją doskonałości stworzeń; i w ten sposób oznaczają ją nazwy przez nas jej nadane.”⁴⁶ Dokonuje się to dzięki związkowi, jaki zachodzi między przyczyną a skutkiem. „Poznajemy Boga dzięki temu, że jest On przyczyną bytów i ich własności. Jeśli mówimy o Bogu, że <<jest dobry>>, to nie oznacza to jedynie, że <<Bóg nie jest zły>> ani nawet tylko, że <<jest przyczyną dobroci>.”⁴⁷ Skutek nosi w sobie autentyczne podobieństwo do przyczyny. Doskonałości, jakie napotykamy w bytach zależnych, odsyłają nas do doskonałości w ich przyczynie. „Nasza zaś myśl poznaje Boga ze stworzeń, tzn. tworzy sobie pojęcia o Bogu, o Jego doskonałościach, z doskonałości znajdujących się w stworzeniach a pochodzących od Boga. Wiadomo, doskonałości te w Bogu istnieją uprzednio jako jedność i niezłożoność, w stworzeniu zaś występują rozdzielnie i jako wielość. Jak więc różnym doskonałościom stworzeń odpowiada jeden niezłożony ich Początek, który jest wielorako i rozmaicie przez różne doskonałości stworzeń przedstawiony tak rozlicznym i rozmaitym pojęciom naszej myśli odpowiada jakies "jedno" bezwzględnie niezłożone dające się pojąć niedoskonale za pomocą tychże pojęć. I dlatego nazwy Boga, aczkolwiek oznaczają jedną rzecz, nie są synonimami; oznaczają bowiem też rzecz różnymi i licznymi treściami.”⁴⁸ Możemy rzeczywiście poznać Boga tą „drogą pośrednią, poprzez pojęcia doskonałości, które przysługują Jego skutkom, bytom poznawalnym zmysłowo, złożonym z istoty i różnego od niej aktu egzystencji.”⁴⁹

Bazując na podobieństwie skutku do przyczyny poznajemy Stwórcę, ale nie w sposób pełny i doskonały. To podobieństwo nie jest symetryczne, gdyż Bóg nie podlega przyporządkowaniu rodzajowemu. „Można się zgodzić na to, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga; nigdy jednak nie można się zgodzić na to, że Bóg jest podobny do stworzenia, gdyż, jak to mówi Dionizy: <<Tylko między rzeczami równorzędnymi może być wzajemne podobieństwo; nigdy zaś między przyczyną a skutkiem>>; mówimy przecież: portret jest podobny do człowieka - modelu, ale nigdy na odwrót. Podobnie i tu: można powiedzieć, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga, nigdy zaś, że Bóg jest

⁴⁶ STh I, 13, 2, ad 3

⁴⁷ T. Dzidek, Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga, Kraków 2001, s. 137.

⁴⁸ STh I, 13, 4c

⁴⁹ B. Bejze, O tomistycznej filozofii Boga, „Znak” nr 50-51 (8-9) 1958, s. 908.

podobny do stworzenia.”⁵⁰ Zatem opierając się na tym podobieństwie zyskujemy pewną wiedzę o Bogu, ale On sam w swojej istocie pozostaje dla nas niedostępny. Docieramy do Niego drogą rozumowania redukcyjnego, cofając się od skutku do przyczyny. „Chociaż jesteśmy podobni w pewien sposób do Niego, On wymyka się naszemu poznaniu w transcendencji swojego bytu. Bóg nie jest podobny do nas.”⁵¹ Akwinata posuwa się wręcz do stwierdzenia: „Bóg nie figuruje w rzędzie rzeczy istniejących, to nie w sensie, że zgoła nie istnieje, ale w sensie, że Jego istnienie góruje nad wszystkim, co ma istnienie; a góruje tym, że jest swoim istnieniem. Z tego zaś nie można wyciągać wniosku, że jest zgoła niepoznawalny, ale że przekracza wszelkie poznanie; w sensie nie da się ogarnąć - zgłębić myślą.”⁵²

Ostatecznie najdokładniejszym sposobem poznania, najprecyzyjniejszym, wydaje się być *via negativa*. „Nie możemy wiedzieć, czym Bóg jest, a tylko czym nie jest, dlatego też nie możemy zastanawiać się nad tym, w jaki sposób istnieje, ale raczej w jaki sposób nie istnieje.”⁵³ To znowu wprowadza nas w pesymistyczną wizję naszych zdolności poznawczych w zakresie teologii, tak naturalnej jak i objawionej. Z drugiej strony, choć „nie mamy zatem definicji Boga ani wiedzy o jego istocie takiej samej jak o innych rzeczach”, równocześnie „mamy – choćby z Pisma świętego – szereg określeń Jego natury, posiadających taką samą budowę jak twierdzenia, za pomocą których opisujemy świat naturalny.”⁵⁴ Św. Tomasz nie rezygnuje z pozytywnego poznania, twierdzi bowiem, „iż negowanie czegoś opiera się ostatecznie na jakiejś afirmacji. Nie można by niczego o Bogu zaprzeczać, gdyby nie orzekło się o Nim czegoś w sposób pozytywny.”⁵⁵ W 13 Kwestii wyjaśnia: „Jak to bowiem już wyżej powiedzieliśmy, Boga możemy jedynie poznać potrójnym sposobem: przodowania, tj. uznania Jego wyższości we wszystkim, przyczynowości i rugowania. W tym też sensie nazwa <<Bóg>> oznacza naturę Boga; nadano bowiem tę nazwę gwooli oznaczenia bytu, który góruje nad wszystkim, jest początkiem wszystkiego, stoi z dala od wszystkiego. To bowiem mają na myśli i oznaczają nazwą <<Bóg>> wszyscy uznający Boga.”⁵⁶

⁵⁰ STh I, 4, 3, ad 4

⁵¹ L. J. Elders, dz. cyt., s. 171.

⁵² STh I, 12, 1, ad 3

⁵³ STh I, 3

⁵⁴ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 13, w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999, s. 616.

⁵⁵ B. Bejze, art. cyt., s. 910.

⁵⁶ STh I, 13, 8, ad 2

Drogę, która prowadzi od stworzeń i ich doskonałości do Boga jako ich przyczyny nazywamy analogią. Otwiera ona możliwość odnoszenia nazw wziętych z dostępnego naszym władzom poznawczym świata zmysłowego do rzeczywistości Bożej na sposób pozytywny. „Święty Tomasz często i z upodobaniem powtarza porównanie: umysł nasz w stosunku do Boga jest jak oko nietoperza w stosunku do pełnego światła słonecznego. Bóg tak przewyższa nasze teraźniejsze zdolności, że tylko niedokładnie możemy go poznać. Powyższe literackie porównanie rozbudował św. Tomasz metodycznie w podstawową dla całej teologii teorię analogii. [...] Ponieważ Boga w teraźniejszym naszym stanie doświadczalnie nie oglądamy, więc przy rozumowym poznawaniu Boga operujemy pojęciami opartymi na zwykłym naszym materiale doświadczalnym z zakresu przedmiotów stworzonych. Tych pojęć bez zmiany ich treści nie możemy przenosić ze stworzeń na Boga.”⁵⁷ Dzięki analogii możemy więc używać w odniesieniu do Boga pewnych pozytywnych określeń, orzekać o Nim. Jest to orzekanie niejednoznaczne, właśnie analogiczne.

„Nazwy te oznaczają wprawdzie jestestwo Boga i orzekają o nim istotowo, nie zdołają Go jednak przedstawić, czyli wypowiedzieć. Uzasadnienie: Nazwy nadane Bogu tak Go oznaczają, jak Go nasza myśl poznaje; nasza zaś myśl poznaje Boga ze stworzeń; zatem tak Go poznaje, jak stworzenia zdołają Go przedstawić; aliści, jak to poprzednio wykazaliśmy, w Bogu istnieją uprzednio wszystkie doskonałości spotykane u stworzeń, jako że jest bezwzględnie i wszechstronnie doskonały. Wszelkie przeto stworzenie o tyle zdoła przedstawić Boga - no i jest Doń podobne - o ile jest obdarzone jakąś doskonałością; ma się rozumieć, że przedstawia Go nie jako coś, z czym jest tego samego gatunku lub rodzaju, ale jako praźródło, górujące nad wszystkim; wiadomo, stworzenia to skutki, które nigdy nie dociągają do formy, czyli doskonałości swojej przyczyny, aczkolwiek mają na sobie wyciśnięte jakoweś do niej podobieństwo: tak jak formy ciał niższych przedstawiają moc słońca; zresztą wszystko to zostało już wyłożone w zagadnieniu: O doskonałości Boga. Ostatecznie więc: Nazwy te oznaczają wprawdzie jestestwo Boże, ale niedoskonale, jako że i stworzenia przedstawiają Go niedoskonale; gdy więc mówię: Bóg jest dobry, to nie w sensie: Bóg jest przyczyną dobroci, lub że Bóg nie jest zły, ale w znaczeniu: co w świecie stworzeń zwiemy dobrocią, istnieje uprzednio [formalnie] w Bogu i to w najwyższy sposób. Z tego wyprowadzamy taki wniosek: Nie dlatego przysługuje Bogu nazwa "dobry" że jest przyczyną dobroci, ale

⁵⁷ J. Salamucha, Istnienie Boga, w: tenże, Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne, s. 104; pierwodruk: „Dziś i jutro” 2(1946) nr 25(31), s. 1-2.

raczej odwrotnie: Dlatego, że jest Dobry, udziela rzeczom dobroci. Augustyn tak tę myśl oddaje: "Iż Bóg Dobry, istniejemy"⁵⁸.

Trudności z teorią analogii, które sygnalizował L. Kołakowski w cytowanym na początku paragrafu tekście, mogą wywodzić się z założenia o „niepodobieństwie” skutku do przyczyny. Jest to założenie sprzeczne z powszechnym ludzkim doświadczeniem.

Konsekwentnie prowadzone rozumowanie ukazuje nam, iż niektóre nazwy odnoszą się do Boga przenośnie, a inne można stosować i traktować jako właściwe. „Niektóre zaś nazwy oznaczają same doskonałości i to bezwzględnie; tzn. że w samym znaczeniu tychże nazw nie zawiera się jakiś sposób udziału w tychże doskonałościach; np. byt, dobro, żywy itp.; i tego typu nazwy przysługują Bogu w sensie właściwym.”⁵⁹ Lub w innym tłumaczeniu: „Niektóre natomiast nazwy oznaczają same doskonałości w oderwaniu, pomijając w swoim znaczeniu sposób uczestnictwa [w boskiej doskonałości], na przykład <<byt>>, <<dobro>>, <<żyjący>> i inne tego rodzaju. Takie nazwy orzeka się o Bogu właściwie.”⁶⁰

Napotyamy dalej na tą samą różnicę, z jaką zetknęliśmy się już przy pytaniu, czy Bóg jest poznawalny. W tym miejscu trzeba zauważyć, że pewne nazwy, odnoszące się do Boga jako do ich właściwego przedmiotu, nie dają nam takiej wiedzy, jakiej może byśmy chcieli od nich oczekiwać. Oznaczają własności, które najpełniej i najwłaściwiej są w Bogu, ale opisują to na sposób świata stworzonego i charakterystycznych dla niego relacji. „Otóż jeśli idzie o nazwy Bogu przyznawane trzeba wyodrębnić: pierwsze to, co oznaczają, a więc same owe doskonałości oznaczone nazwą, jako to: dobroć, życie itp.; drugie, sposób oznaczania. Tak więc, biorąc pod uwagę to, co te nazwy oznaczają, powiadamy: Nazwy te przysługują Bogu w sensie właściwym, i to bardziej właściwym niż stworzeniom. Wszak orzekają przede wszystkim o Bogu. Biorąc zaś pod uwagę sposób oznaczania, powiadamy. Nazwy te nie orzekają o Bogu w sposób właściwy. Czemu? Bo ich sposób oznaczania jest taki, jaki przysługuje stworzeniom.”⁶¹

Podsumowując ten paragraf, i równocześnie cały rozdział, należy podkreślić swoiste napięcie poznawcze w człowieku. Z jednej strony Akwinata stwierdza, iż „w porządku poznawczym nie zachodzi żadna niezgodność pomiędzy tym, czym jest intelekt, a tym, czym

⁵⁸ STh I, 13, 2 c

⁵⁹ STh I, 13, 3, ad 1, wydanie londyńskie.

⁶⁰ STh I, 13, 3, ad 1, Kraków 1999.

⁶¹ STh I, 13, 3c londyńska

jest Bóg. Dlatego to mógł św. Tomasz napisać o istocie Bożej, że nie jest całkiem obca stworzonemu intelektowi. Leży ona niewątpliwie całkowicie poza jego zasięgiem. Ale też tylko dlatego, że góruje nad nim nieskończenie, nie zaś dlatego, by była dlań formalnie niepoznawalna: *divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnis extraneum ab ipso.*⁶² Z drugiej zaś strony św. Tomasz stanowczo podkreśla niemożliwość wejrzenia w istotę Boga. Zachodzi w świecie pewna proporcja, zgodność Stwórcy i stworzenia, Przyczyny i skutku. Ta sama proporcja odbija się na płaszczyźnie poznawczej. Człowiek poznaje zgodnie ze swoją naturą, adekwatnie do niej. „Rozróżniamy dwie odmiany proporcji: pierwsza, to ściśle określony zestaw jednej masy, czy ilości z drugą; gatunkami tej proporcji są: dwójnasób, trójnasób, równi itp.; druga, to w ogóle wszelki zestaw jednego z drugim; i w tym właśnie sensie można mówić o proporcji między stworzeniem a Bogiem; a jest tu co zestawić; wszak stworzenie do Boga ma się tak, jak skutek do przyczyny i jak możność do rzeczywistości. Stosownie do tego i między myślą stworzenia a poznaniem Boga istnieje proporcja, co znaczy, że jest w stanie jakoś poznać Boga.”⁶³

Zależność przyczyny i skutku wykrywamy samoistnie, spontanicznie. Jest to jedna z podstawowych zasad myślenia: każdy skutek ma przyczynę, istnienie skutku domaga się przyczyny. Skutek w jakiś sposób musi być proporcjonalny do przyczyny. „Św. Tomasz wskazuje, że człowiek spontanicznie osiąga to przekonanie, iż istnieje powszechna Przyczyna wszystkich rzeczy – Byt, który sprawuje powszechną opatrność. Oczywiście na tym poziomie taka idea Boga jest najmniej doskonała, a identyfikacja tymczasowa, taka, że wymagana jest dalsza analiza (kwestie 3 do 11): nasze myślenie o Bogu musi być <<skorygowane>> tak, byśmy zdali sobie sprawę, że wiemy jedynie, kim Bóg nie jest.”⁶⁴

Podobieństwo, które przeczuwamy, naprowadza nas na Boga. „Jeżeli wreszcie spotkamy takiego twórcę-działacza, który nie jest objęty żadnym rodzajem, skutki jego dostąpią wprawdzie podobieństwa formy twórcy, ale w sposób jeszcze bardziej odległy; nigdy więc nie przypadnie im w udziale podobieństwo formy twórcy <<co do tego samego gatunku lub rodzaju>>, ale według jakiejś analogii, a więc tak, jak istnienie-byt jest wspólne wszystkim rzeczom; i w ten właśnie sposób dzieła Boże są podobne do swego twórcy: mianowicie upodabniają się do Boga - pierwszego i powszechnego początku wszystkiego

⁶² E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 253.

⁶³ STh I, 12, 1, ad 4

⁶⁴ L. J. Elders, dz. cyt., s. 138.

bytu-istnienia - tym, że same istnieją - są bytami.”⁶⁵ Takie poznanie jest więc bardzo ogólne, nieprecyzyjne, i już przez sam ten fakt pobudza człowieka do dalszych poszukiwań. Intelpekt ludzki w tych poszukiwaniach napotyka w pewnym momencie barierę, którą jest granica poznania naturalnego, i za którą rozpoczyna się przestrzeń, która może być zagospodarowana przez Objawienie. W tym momencie musimy poprzestać na stwierdzeniu takiej możliwości, otwartości na Objawienie. W dalszych rozważaniach postawione zostanie pytanie, czy z jakichś względów Objawienie jest koniecznym.

Zakończmy rozdział stwierdzeniem, że dla człowieka jest możliwe pewne poznanie Boga. Wbrew twierdzeniom prof. Kołakowskiego, nie jest to jedynie poznanie fikcyjne, deformujące rzeczywistość. Przy odrobinie swoistej ascezy, samokrytycyzmu, poznający jest w stanie odróżnić twierdzenia ryzykowne, którym przysługuje ranga hipotezy i szereg też pewnych.

„Wychodząc od postrzeżeń zmysłowych można dotrzeć do Boga jako do stwórczej przyczyny świata ciał, a cała naturalna znajomość Boga, jaką zdołamy tą drogą zdobyć, sprowadza się do tego, czego można się dowiedzieć o takiej przyczynie na podstawie takich skutków. To nie jest nic, to nawet nie jest mało, ale to jednak nie jest wszystko. Na podstawie istnienia bytów niekoniecznych można w końcu istotnie, drogą rozumowania, wywnioskować, że istnieje byt konieczny. A zatem wiemy, że byt ten istnieje, że jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co jest poza nim, i ta wiedza – jak to już widzieliśmy – wystarcza do całkowitego przekształcenia naszej filozoficznej interpretacji świata. Osiągnąwszy ten cel możemy jeszcze w pewnej mierze opisać istotę Bożą, której istnienie w ten sposób stwierdziliśmy, gdyż jeśli Bóg jest pierwszą przyczyną w porządku bytowym, to możemy być pewni, że jest On całkowicie transcendentny w stosunku do każdego danego bytu czy też nawet w stosunku do jakiegokolwiek myślnego bytu wytworzonego przez umysł stworzony. Wysiłek intelektu zmierzający do zaprzeczenia, jakoby Bóg podlegał tym wszystkim ograniczeniom, którymi obciążony jest znany nam byt zmysłowy, prowadzi do przyjęcia istnienia istoty przewyższającej wszystkie inne istoty i całkowicie odrębnej od skutków, których jest przyczyną. Powiedziawszy to – powiedziało się wszystko, co człowiek zdoła powiedzieć.”⁶⁶

⁶⁵ STh I, 4, 3, c

⁶⁶ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 251.

Kolejne etapy pracy będą miały na celu ukazanie specyfiki poznania ściśle filozoficznego, sposobu dochodzenia do filozoficznych tez o Bogu, oraz granicom, na których zatrzyma się to poznanie. Spotkamy się między innymi z faktem powtórzenia niektórych tez w porządku filozoficznym i teologicznym. „Tomasz zauważa, że nic nie stoi na przeszkodzie, by te same twierdzenia występowały zarówno w teologii naturalnej, jak i objawionej, ponieważ są one w nich różnorako ujmowane i rozmaicie uzasadniane.”⁶⁷ Być może uda się ukazać szczegółowiej, iż zjawisko to nie zagraża odrębności ani niezależności obu tych nauk.

⁶⁷ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 1 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999, s. 404.

Rozdział II

Filozoficzne poznanie Boga

W pierwszym rozdziale zostało wykazane, iż według św. Tomasza wszelkie poznanie przysługujące człowiekowi rozpoczyna się w zmysłach zewnętrznych. Wielokrotnie podkreśla on w *Sumie Teologicznej*, że adekwatnym dla nas przedmiotem poznania są „rzeczy bytujące w materii ujednostkowionej. Czemu? Bo w nas poznaje dusza; a dusza jest formą określoną materii.”⁶⁸ Można powiedzieć, że „Tomasz inkorporuje do swojej epistemologii tezę o pochodzeniu całego poznania ze zmysłów, mimo że tradycyjnie wykorzystywano tę tezę jako podstawę trudności przeciw możliwości poznania Boga.”⁶⁹

Akwinata rozróżnia w duszy dwie władze poznawcze: zmysły i intelekt. „Otóż dusza nasza ma dwie władze poznawcze: Pierwsza, to zmysły. Wiążą się one w charakterze pierwiastka aktualizującego z narządem cielesnym i tylko przezeń działają; współrzednym i dostosowanym do nich przedmiotem poznawania są rzeczy ugrzęzłe w materii jednostkowej; i dlatego nasze zmysły ograniczają do poznawania poszczególników - [poszczególnych ciał i zjawisk]. Druga, to myśl; nie wiąże się ona z żadnym narządem cielesnym w charakterze pierwiastka aktualizującego tak, by tylko przezeń działała; i dlatego współrzednym i dostosowanym do niej przedmiotem poznawania są rzeczy - natury - które, aczkolwiek bytujały tylko w materii jednostkowej, to jednak ujmowane są przez myśl nie jako bytujące w materii jednostkowej, ale w oderwaniu od niej. Tak więc nasza myśl może poznawać te rzeczy - natury - w sposób ogólny, co przekracza możliwości poznawcze zmysłów.”⁷⁰ Zgodnie z tym w niniejszym rozdziale zostanie rozważona najpierw zmysłowa władza poznawcza, następnie zaś intelektualna władza poznawcza. Na tle tak zarysowanej Tomaszowem teorii poznania będzie możliwe uwypuklenie aspektu związanego z poznaniem Boga.

⁶⁸ STh I, 12, 4c

⁶⁹ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 12 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999, s. 591.

⁷⁰ STh I, 12, 4c

Prześledzimy poniżej w ogólnym zarysie teoriopoznawcze tezy Doktora Anielskiego podkreślając ich konsekwencje na płaszczyźnie filozofii Boga. Wyodrębnione zostanie zagadnienie przedmiotu danej władzy i mechanizmu jej działania. Rozdział zostanie zamknięty paragrafem poświęconym osiągnięciom i ograniczeniom w filozoficznym poznaniu Boga. Będzie to równocześnie wprowadzenie w problematykę teologicznego poznania Boga.

1. Zmysły w filozoficznym poznaniu Boga

Zmysły stanowią punkt wyjścia całego ludzkiego poznania. Nawet „w Pięciu Drogach Akwinata w każdym wypadku jako punkty wyjścia swych argumentów obiera fakty dostrzeżone przez zmysły.”⁷¹ Nie jest możliwe żadne poznanie intelektualne, jeśli wcześniej nie było poznania zmysłowego. E. Gilson podkreśla, iż „w tym życiu nie możemy sobie wytworzyć żadnego pojęcia nie doznawszy uprzednio jakiegoś wrażenia, ani nawet powrócić do tego pojęcia nie odwołując się do obrazów złożonych przez te wyobrażenia w naszej wyobraźni. Zachodzi więc naturalny stosunek, istotna proporcja między intelektem człowieka a naturą rzeczy materialnych...”⁷² Nie stanowi to jednak ostatecznej bariery w poznaniu Boga, choć mogłoby się tak wydawać. „Wnioski Tomasz zaś są takie: filozoficzne uzasadnienia istnienia Boga mają swoje źródło w rzeczach poznawalnych zmysłowo, danych wyobraźni i pamięci, poznanie rzeczy stworzonych prowadzi intelekt ludzki do stwórcy.”⁷³ Oddając głos samemu Doktorowi znajdujemy potwierdzenie takiej tezy: „nasza myśl w stanie obecnego życia ma naturalne ukierunkowanie ku naturom rzeczy materialnych. Stąd też - jak widać z powyższych - niczego nie pozna, jeśli nie zwróci się do wyobrażeń. Jasno z tego widać, że my - stosownie do właściwego nam eksperymentalnego sposobu poznawania - nie możemy poznawać jako pierwszych i samych przez się jestestw niematerialnych, które przecież nie podpadają pod zmysł i wyobraźnię.”⁷⁴

a/ Przedmiot zmysłów

⁷¹ L. J. Elders, dz. cyt., s. 91.

⁷² E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, s. 244.

⁷³ G. Kurylewicz, Komentarz do Kwestii 2, s. 423.

⁷⁴ STh I, 88, 1c

Przedmiotem poznania zmysłowego jest przedmiot materialny oddziałujący na organy zmysłu zewnętrznego przez swoje jakości fizyczne (dźwięk, kolor, temperatura itp.). Czym są przedmioty materialne? M. A. Krąpiec wyjaśnia, że „...z definicji bierzemy pojęcie materii jako tego, co stanowi przedmiot zmysłowego poznania.”⁷⁵

Należałoby uszczegółwić to zagadnienie. Przedmiotem poznania zmysłowego są bezpośrednio pewne własności bytów materialnych. Zmysły zewnętrzne „ujmują zewnętrzny <<przejaw>> bytu. Tym <<przejawem>> bytu są jego właściwości z określonymi modalnościami. Byt działa na podmiot poznający właśnie poprzez swoje przypadłości tak, a nie inaczej ukonstytuowane; i takie, a nie inne ukonstytuowanie przypadłości bytowych – ich modalność konkretna, nazywa się formą przypadłości danego bytu. To wszystko działa na zmysł.”⁷⁶ Są to przedmioty właściwe poznania zmysłowego.

„Przedmioty właściwe wrażeń zmysłowych stanowią grupę przedmiotów tzw. pięciu zmysłów, wyróżnionych przez Stagirytę.”⁷⁷ Owe przedmioty właściwe pozwalają równocześnie na wyodrębnienie poszczególnych zmysłów zewnętrznych. Istnieje bowiem pewna zależność jednych od drugich. „Każdy z poszczególnych zmysłów posiada swój odrębny przedmiot zmysłowego poznania i każdy odrębny przedmiot znamionuje odrębną władzę.”⁷⁸ Tym, co pozwala wyróżnić przedmioty właściwe, jest ich niesprowadzalność do żadnych innych.⁷⁹

Oprócz przedmiotów właściwych poznania zmysłowego wyróżniamy przedmioty wspólne i uboczne. Jako przedmiot wspólny poznania zmysłowego opisujemy takie właściwości bytu, które mogą być uchwycone przez więcej niż jeden zmysł zewnętrzny równocześnie, np. wielkość lub kształt. Wreszcie przedmiotem ubocznym poznania zmysłowego są pewne całości, które same w sobie nie podpadają pod zakres działania zmysłów, są jednak ściśle związane z nimi. „A zatem <<człowiek>>, <<mur>>, <<skała>>, <<morze>> itd. są przedmiotami ujętymi ubocznie, *per accidens*, w zmysłowym poznaniu. Znaczy to, że poznanie zmysłowe nie ujmuje tych przedmiotów, ujmuje je jednak inna władza poznawcza, bardzo ściśle związana ze zmysłami, która dokonuje refleksji nad wrażeniami

⁷⁵ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL Lublin 1995, str. 294, przypis 12.

⁷⁶ Tamże, str. 298.

⁷⁷ Tamże, str. 305.

⁷⁸ Tamże, str. 306.

⁷⁹ Por. tamże, str. 306

zmysłowymi i <<czyta>> ukrywający się pod tymi wrażeniami podmiot, który sam bezpośrednio nie oddziałuje na żaden organ zmysłowy.”⁸⁰

Z tego wynika, że Bóg, jako niecielesny, w żadnym stopniu nie może być przedmiotem poznania zmysłowego. Żadna też rzecz materialna nie może być przez nas uchwycona jako „reprezentująca Boga” w jakiś prosty, bezpośredni sposób, gdyż zmysły chwytają wyłącznie właściwości fizyczne jako takie. Droga zatem od zmysłowego poznania do poznania Boga musi być w jakiś sposób pośrednia.

b/ Działanie zmysłów

Racją zajścia poznania zmysłowego jest styk przedmiotu i podmiotu poznającego, pewien wpływ, tzw. podnieta zmysłowa⁸¹. „Nie ma bowiem żadnego aktu zmysłowopoznawczego bez oddziaływania przedmiotu na narząd, bez wprawienia w stan czynny samego narządu zmysłowego poznania.”⁸² Z tego wynika, że nie ma możliwości zachodzenia poznania zmysłowego bez aktualnej obecności przedmiotu materialnego, bez jego styku z organem. „Poznanie bowiem zmysłowe zmysłów zewnętrznych jest ujęciem poznawczym materialnie obecnej rzeczywistości.”⁸³

Zmysł zewnętrzny jest władzą bierną, to znaczy nie wytwarza on swojego przedmiotu, a jedynie reaguje na pojawienie się pewnego wpływu z zewnątrz. Akwinata tak przedstawia istotę zmysłów zewnętrznych: „Otóż zmysł jest to jakaś władza bierna, która ma to do siebie, iż może być zmieniana przez postrzegalną rzecz zewnętrzną.”⁸⁴ Reaguje jednak zgodnie ze swoją naturą, to znaczy jako żywy organ reaguje „żywo”. „Zmysły bowiem poznające są organem żywym i mają moc <<ujęcia>> z przedmiotu takiego aspektu, który jakoś przeciwstawia się materii podmiotowo istniejącej.”⁸⁵ Bierności tej władzy nie przeczy jej czynność po zetknięciu z przedmiotem. Raczej jest to warunek konieczny, aby można było nazwać zmysły właśnie władzami. Zatem na skutek zetknięcia z przedmiotem materialnym zmysł zostaje wytrącony ze swojej bierności, zaktualizowany, i podejmuje swoiste dla siebie działania. „Z chwilą, gdy zmysł styka się czy ujmuje zmysłowo postrzegane ciało, dokonuje

⁸⁰ Tamże, str. 309.

⁸¹ Por. tamże, str. 296, przypis 19.

⁸² Tamże, str. 309.

⁸³ Tamże, str. 311.

⁸⁴ STh, I, 78, 3c

⁸⁵ M. A. Krapiec, dz. cyt, s. 297.

swoistej <<abstrakcji>>, ujmując z bytu tę właśnie przejawową modalność, zwaną formą przypadłości bytowych danego bytu.”⁸⁶

W wyniku zetknięcia przedmiotu ze zmysłem podmiotu poznającego następuje zmiana organiczna. „W ten sam sposób zmysł poznaje ciała niebieskie jak i ziemskie, mianowicie poprzez zmianę wywołaną w narządzie przez rzecz postrzegalną.”⁸⁷ Powiązane jest z tą zmianą - nie tożsame jednak - powstanie zmysłowej formy poznawczej: *species sensibilis impressa*. Św. Tomasz podkreśla: „Do czynności zmysłu wymagana jest zmiana niematerialna. Dzięki niej w narządzie zmysłu pojawia się forma postrzegalnej rzeczy w postaci poznawczej.”⁸⁸

Elementem koniecznym dla poznania zmysłowego, warunkującym je, jest właśnie ta reakcja na pojawienie się bodźca: „Elementem konstytuującym poznanie jest przyjęciem w żywy sposób oddziaływania bodźców zewnętrznych. To przyjęcie w żywy sposób oddziaływanie bodźców zewnętrznych jest przyporządkowane całkowicie konkretnemu poznaniu tego oto przedmiotu, wobec czego przyjęcie żywe oddziaływania przedmiotu poznawanego nazwano wywołaniem w podmiocie poznającym <<obrazu zastępczego>> samego przedmiotu – *species impressa* – *species vicaria*.”⁸⁹

Chcąc umiejscowić ten proces w koncepcji aktu - możliwości, materii - formy, mamy dla niego miejsce tylko po stronie zmiany formalnej. „Zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz, nazywają ujęcie aspektu, który nie jest materią w sobie realnie istniejącą, ujęciem <<formy>>, o ile ta naturalnie bytuje w materii: <<*obiectum cuiuslibet sensitivae est forma prout in materia corporali existit*>> (STh, I, 85, 1). I dlatego też taki akt ujmujący nazywa się aktem *quasi spiritualis* - <<jakoby duchowym>>.”⁹⁰ Jest to próba oparcia się teoriom, według których przedmiot poznawany znajduje się jakoś materialnie w poznającym. W przeciwnym wypadku doszlibyśmy do absurdu. „Skoro z drugiej strony sam przedmiot poznawany <<nie wchodzi>> w podmiot poznawany, wobec tego Arystoteles i św. Tomasz nazwał <<obraz zastępczy>> przyjęciem czysto formalnym i niematerialnym samego przedmiotu: *sensus est susceptivus speciarum sinem materia* - <<zmysł przyjmuje ‘obrazy’ bez materii>> (Commentarium in De Anima Aristotelis, II, c. 12, lect. 24).”⁹¹

⁸⁶ Tamże, str. 298.

⁸⁷ STh I, 88, 1, ad 5

⁸⁸ STh, I, 78, 3c

⁸⁹ M. A. Krąpiec, dz. cyt., str. 301.

⁹⁰ Tamże, s. 298.

⁹¹ M Tamże, str. 301.

Wydaje się zatem w rezultacie, że poznanie zmysłowe nie jest poznaniem bezpośrednim. Bowiem między przedmiotem poznawanym a samym poznaniem jest jakiś pośrednik: zmysłowa forma poznawcza. Taką myśl wyraził M. Olszewski w komentarzu do Kwestii 12: „Istotną cechą naszego doczesnego poznania jest to, że dokonuje się ono za pośrednictwem form poznawczych; poznanie zmysłowe za pomocą form poznawczych poszczególnych jednostek, a rozumowe za pomocą gatunków. Formy poznawcze są podobieństwami rzeczy w tym sensie, że są to zespoły cech odpowiadające tym, jakie mają poznawane rzeczy. Można więc powiedzieć, że poznanie dokonuje się za pośrednictwem podobieństw.”⁹² Z drugiej strony forma nie jest „czymś”, rzeczą, którą można uznać za pośrednik. Jest reakcją zmysłu na spotkanie z przedmiotem poznania. A więc kontakt podmiotu poznającego z przedmiotem jest jednak bezpośredni.

Podsumujmy przebieg procesu poznania zmysłowego. Możemy wyróżnić w nim trzy fazy. „Pierwszą z nich jest obecność jakiegoś przedmiotu, o którym jeszcze nie wiemy, czym jest. Drugą fazą jest proces pojawiania się formy przedmiotu obecnego, do czego pomagają różne czynniki natury świadomościowej, jak np. jakieś zachowane w wyobraźni obrazy. Trzecią wreszcie i zasadniczą fazą postrzegania jest ujęcie znaczenia. Podmiot poznający pojmuje i nazywa przedmiot tak a tak.”⁹³

Punktem wyjścia procesu poznania zmysłowego jest istnienie zmysłu w stanie biernym, zdolnym do recepcji. „<<Obraz zastępczy wrażony>> wprawia w stan czynny sam narząd poznania, który będąc w stosunku do przedmiotu poznania czymś biernym (bo nie wytwarza tych przedmiotów), potrzebuje bodźca wytrącającego ze stanu bierności, potrzebuje jakiegoś aktu-formy do zaktualizowania swej potencjalności. Funkcją, czyli właściwą rolą i zadaniem <<wrażonego obrazu zastępczego>> jest właśnie to, co i Stagiryta i św. Tomasz nazwał: *informatio* (*Scriptum super libros sententiarum*, II, d.13, a.3), zdeterminowanie zmysłu do poznania tego oto, a nie innego przedmiotu.”⁹⁴

Warunkiem koniecznym zaistnienia poznania jest pojawienie się aktualnego, materialnego przedmiotu i jego kontakt z organem zmysłu zewnętrznego. „A zatem poznanie jest uwarunkowane oddziaływaniem przedmiotu na organ poznawczy, czyli <<wrażeniem>> w organ poznawczy zastępczego obrazu przedmiotu bez samej materii.”⁹⁵ Powstaje w ten sposób zmysłowa postać poznawcza, która reprezentuje przedmiot wobec podmiotu.

⁹² M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 12, s. 596-597.

⁹³ M. A. Krąpiec, dz. cyt., str. 427.

⁹⁴ Tamże, str. 302.

⁹⁵ Tamże, str. 301.

„Struktura treściowa zastępczego obrazu jest przyporządkowana zupełnie ujawnieniu struktury przedmiotu poznawanego, sama zaś funkcja, emanacja bytowa zastępczego obrazu jest całkowicie modyfikacją bytu poznającego.”⁹⁶

Możemy mówić o poznaniu zmysłowym dopiero, gdy zajdzie cały ten proces. Żaden z elementów samodzielnie nie stanowi jeszcze o poznaniu zmysłowym. „A więc zmysłowym poznaniem jeszcze nie jest sam fakt oddziaływania przedmiotu na podmiot, nawet samo wrażenie formy zastępczej, ale zareagowanie życiowe na te wszystkie warunki wstępne i determinujące działanie podmiotu.”⁹⁷

Dochodzimy teraz do drugiego etapu poznania w ogólności, to znaczy zajmiemy się działaniem zmysłów wewnętrznych. Ich zadaniem jest swoista „obróbka” materiału dostarczonego przez zmysły zewnętrzne. „Władzą, która umożliwia postrzeganie, jest <<zmysł wspólny>>; władzą zaś, która uprzedmiotowuje poznane obrazy - <<wyobrażenia>>; poznania zaś rzeczy użytecznych czy szkodliwych dla <<zmysłowej natury>> dokonuje władza <<oceny zmysłowej>>, czyli instynkt, <<pamięć>> zaś rozpoznaje rzeczy już raz poznane. Ostatecznie więc św. Tomasz wyróżnia cztery zmysły wewnętrzne jako cztery źródła działania duszy zmysłowo poznającej.”⁹⁸ Zmysły wewnętrzne stanowią o życiu psychicznym ludzi (również zwierząt), nie wchodzą w zakres działań duchowych. Na styku działania zmysłów i intelektu, a więc władzy duchowej, znajduje się rozum szczegółowy. „A więc przyjmujemy, że istnieje w nas pewien moment, w którym syntetyzuje się poznanie zmysłowe z poznaniem czysto intelektualnym, moment ten nazywa się specjalną władzą poznawczą – *ratio particularis*- rozumem szczegółowym, który jest nastawiony na ujmowanie istnienia przedmiotów konkretnych, materialnych. (...) Rozum szczegółowy stanowiłby syntezę poznania intelektualnego z poznaniem zmysłowym, gdyż ujmując istnienie rzeczy materialnej, poznawczo łączy ujęte istnienie z wyobrażeniem konkretnej treści uchwytnej w czysto zmysłowym poznaniu.”⁹⁹

Po rozważeniu działania zmysłów widzimy, że nie wydobywają one ze swoich przedmiotów nic ponad konkretność ich materialności. W żaden zatem sposób korzystając ze zmysłowej władzy poznawczej nie jesteśmy w stanie dowiedzieć się niczego o bytach duchowych, w tym o Bogu. Zmysły zewnętrzne reagują wyłącznie na pojawienie się w ich bezpośredniej bliskości bytów zawierających w swojej strukturze materię, a zmysły

⁹⁶ Tamże, str. 302.

⁹⁷ Tamże, str. 318.

⁹⁸ Tamże, str. 426.

⁹⁹ Tamże, str. 330.

wewnętrzne bazują na przekazanych im zmysłowych formach poznawczych. Jeśli zatem możliwe jest dla nas uzyskanie jakiejś wiedzy o rzeczywistości duchowej, choćby o naszej własnej duszy, musi następować do w dalszych etapach poznania, w poznaniu intelektualnym.

Można jeszcze dodać, że poznanie zmysłowe samo w sobie nie da się rozróżnić na naukowe i nienaukowe, w tym na filozoficzne i pozafilozoficzne. Tego typu rozróżnienia czekają nas dopiero dalej.

2. Intelpekt w filozoficznym poznaniu Boga

a/ Przedmiot intelektu

Rozważania na temat poznania intelektualnego rozpoczniemy od zagadnienia przedmiotu tego poznania. Kluczem do podejmowanego aktualnie tematu jest powracająca w tekście *Sumy* kwestia dostosowania poznania do sposobu bytowania. Św. Tomasz pisał: „Stąd to u każdego poznawcy poznanie jest tego samego rzędu, poziomu, co i sposób bytowania jego natury. [Tak poznaje, jak bytuje: czym jest i jakim jest]. Jeżeli przeto sposób bytowania rzeczy poznawanej przekracza [bytowania] natury poznawcy, poznanie tej rzeczy stanie się dla tejże natury - dla takiego poznawcy - nieosiągalne, jako że będzie to ponad jego siły.”¹⁰⁰ Natura człowieka jest zaś taka, że jego intelekt jest władzą duchową, nierozzerwalnie jednak związaną z ciałem materialnym. Przyjrzymy się konsekwencjom tego faktu.

Ogólnie można powiedzieć, że przedmiotem „intelektualnego poznania jest rzeczywisty byt, taki, jaki istnieje.”¹⁰¹ Jest to przedmiot materialny. Odróżnić od niego należy przedmiot formalny, który stanowi aspekt, w jakim człowiek poznaje. Będzie to równocześnie pewien wspólny wymiar wszystkiego, co podlega poznaniu. „Tym wspólnym elementem, proporcjonalnie przysługującym każdemu materialnemu przedmiotowi ludzkiego poznania (Bogu, stworzeniu, substancji, przypadłości itd.), jest tylko najogólniejsza treść bytowa, która w pewnych proporcjach realizuje się w tych wszystkich przedmiotach.”¹⁰² Jest to jeszcze ogólne stwierdzenie. Na skutek tego, że nasz intelekt jest osadzony w materii „wszystko, co poznajemy (byt), poznajemy tak, jakby stanowiło jakąś istotę przedmiotów materialnych,

¹⁰⁰ STh I, 12, 4c

¹⁰¹ M. A. Krapiec, dz. cyt., s. 541.

¹⁰² Tamże, s. 571.

zmysłowo uchwytnych.”¹⁰³ Św. Tomasz twierdzi bowiem: „Jak już powiedzieliśmy, sposób poznawania zależy od sposobu bytowania poznawcy - jego natury; [tak poznajemy, jak bytujemy]. Otóż za życia doczesnego dusza nasza bytuje w materii cielesnej; i dlatego z natury swojej to tylko może poznawać, co ma formę w materii, lub co można poznać poprzez tego pokroju rzeczy.”¹⁰⁴ Ten sam wniosek wynika z innego fragmentu, z artykułu 12 tej samej Kwestii: „Ponieważ nasze naturalne poznanie bierze początek od zmysłów dlatego może ono tylko tak daleko sięgać jak daleko może je zaprowadzić świat zjawisk [przedmiot zmysłów].”¹⁰⁵

Przedmiot formalny można rozważać na dwa sposoby. Będziemy mówić o adekwatnym przedmiocie formalnym ludzkiego poznania intelektualnego i właściwym przedmiocie formalnym. M. A. Krapiec przedstawia to zagadnienie następująco: „Twierdzimy więc, że przedmiotem formalnym adekwatnym, czyli zawartością, którą w każdym poznaniu stwierdza ludzki intelekt, to byt jako byt, czyli byt jako istniejący. Przedmiotem natomiast formalnym właściwym, czyli aspektem, w ramach którego intelekt ludzki stwierdza byt, to byt jako rzecz materialna.”¹⁰⁶

Z powyższych uwag wynika, iż jest niemożliwe ujęcie wprost przez ludzki intelekt bytów niematerialnych. Nie możemy ich ująć jako bytujących w materii, jako istot rzeczy materialnych, jeśli chcemy je poznać takimi, jakimi są. Musi istnieć inny sposób, aby poznać „Boga, jak i naszą duszę, jak też wszystkie byty niematerialne. Poznanie takie jest tylko analogiczne.”¹⁰⁷ Św. Tomasz podkreślał: „...nie jesteśmy w stanie poznać jestestw niematerialnych tak, żebyśmy uchwycili ich sedna.”¹⁰⁸

Fakt, iż człowiek posiada duchową naturę niczego nie zmienia w tym aspekcie. Jest to wręcz koniecznym warunkiem tego, abyśmy mogli poznawać istoty różnych natur materialnych. „Intelekt umożliwia nam poznanie natury wszelkich rzeczy cielesnych. Pierwszym warunkiem możliwości poznania wszystkich rzeczy jest nie być żadną z nich w szczególności. Gdyby zaś intelekt posiadał określoną naturę cielesną, byłby tylko jednym z ciał, byłby ciałem organicznym przez właściwy sobie sposób bytowania, niezdolnym przeniknąć natury odmienne od własnej.”¹⁰⁹

¹⁰³ Tamże, s. 571.

¹⁰⁴ STh I, 12, 11c

¹⁰⁵ STh I, 12, 12c

¹⁰⁶ M. A. Krapiec, dz. cyt., s. 570.

¹⁰⁷ Tamże, s. 572.

¹⁰⁸ STh I, 88, 2, ad 2

¹⁰⁹ E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, s. 188.

Patrząc w ten sposób na naturę intelektu, św. Tomasz wielokrotnie na kartach *Sumy Teologicznej* powtarzał, że nie jest możliwe dla człowieka w życiu doczesnym widzieć, oczywiście chodzi w tym miejscu o widzenie intelektualne, istoty Boga – czyli tego, jaki jest. Zacytujmy kilka charakterystycznych fragmentów:

„Za życia śmiertelnego zwykły człowiek nie może widzieć Boga w Jego istocie; dopiero po śmierci. Oto uzasadnienie: Jak już powiedzieliśmy, sposób poznawania zależy od sposobu bytowania poznawcy - jego natury; [tak poznajemy, jak bytujemy]. Otóż za życia doczesnego dusza nasza bytuje w materii cielesnej; i dlatego z natury swojej to tylko może poznawać, co ma formę w materii, lub co można poznać poprzez tego pokroju rzeczy. Jasne, że poprzez natury rzeczy materialnych nie da się poznać istoty Boga; wszak już wykazaliśmy, że poznanie Boga za pomocą jakiegokolwiek podobizny stworzonej nie jest tym samym, co widzenie istoty Boga. Stąd wprost niemożliwe jest, by za życia doczesnego dusza człowieka widziała istotę Boga.”¹¹⁰

W Kwestii 88 znowu czytamy:

„Jeżeli ludzka myśl - w stanie obecnego życia - nie zdoła, jak to już powiedziano, poznawać stworzonych jestestw niematerialnych, to tym mniej zdoła poznać istotę jestestwa niestworzonego. Stąd należy bezwzględnie odpowiedzieć, że Bóg nie jest pierwszym, co poznajemy. Raczej do poznania Boga dochodzimy ze stworzeń, stosownie do słów Apostoła: “Niewidzialne Jego przymioty... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”. Bowiem pierwszym, co my w stanie obecnego życia poznajemy, jest sedno rzeczy materialnej. Ono to, jak tylekroć już powtarzaliśmy, jest przedmiotem naszej myśli.”¹¹¹

Nawet gdyby nasz intelekt był zdolny do poznania wszystkiego, co jest poznawalne intelektualnie, to nadal istota Boga, jako tożsama z Jego istnieniem, byłaby dla nas nieuchwytna. „Co więcej, gdyby nawet jego właściwym przedmiotem [intelektu] było to, co poznawalne intelektualnie, to jednak będąc sam tylko bytem partycypującym nie zdołałby w sposób przyrodzony osiągnąć Bytu jako takiego, który nawet wówczas przekraczałby nieskończenie jego siły.”¹¹²

Z drugiej strony E. Gilson idąc za myślą Akwinaty konsekwentnie utrzymuje, że człowiek jest w stanie osiągnąć swoim umysłem Boga, zanim jeszcze otworzy się na Objawienie. „Umysł chrześcijanina, stworzony i zachowany przez Boga jako światło

¹¹⁰ STh I, 12, 11c

¹¹¹ STh I, 88, 3c.

¹¹² E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 254.

naturalne, postawiony w obliczu natury poznawalnej zmysłami, świadczącej o Opatrzności poprzez Jej dzieła – może poznać Boga tak samo, jak wszelki inny umysł, *sine novi luminis infusione*, w tej mierze, w jakiej Bóg jest poznawalny na drodze naturalnej.”¹¹³ W jakim stopniu Bóg jest poznawalny naturalnie? Poznawalny jest przede wszystkim fakt Jego istnienia oraz niektóre jego przymioty. „Rozum nie może dojść aż do takiego poznania formy niezłożonej, by wiedzieć o niej czym jest; może jednak dojść do poznania jej istnienia i wiedzieć, że jest.”¹¹⁴

Podsumowując trzeba powiedzieć, że Bóg nie jest wprawdzie w żadnej mierze przedmiotem ludzkiego intelektu, ale pozostaje pośrednio dla niego dostępny.

b/ Działanie intelektu

Przechodząc do rozważenia sposobu działania intelektu ludzkiego w życiu doczesnym i jego możliwości naturalnego, filozoficznego poznania Boga, rozpocznijmy od podkreślenie, że wprawdzie intelekt bazuje na danych zmysłowych, jednak „więcej widzi w danych zmysłowych aniżeli zmysły, które jedynie dostarczają materiału poznawczego.”¹¹⁵ Intelekt dokonuje tworzenia pojęć i sądów, które dopiero są poznaniem właściwym i charakterystycznym dla człowieka. Jak zaznaczył Akwinata: „Rozum przyrodzony by mógł cokolwiek poznać, wymaga: pierwsze, wyobrażeń, których dostarczają zmysły ze świata zjawisk; drugie, naturalnego światła myśli, dzięki któremu odrywamy od tychże wyobrażeń pojęcia myślowe.”¹¹⁶

Ostatnim etapem poznania zmysłowego jest powstanie *species sensibilis impressa*. Zostaje ona przekazana do intelektu i „wywołuje ona w intelekcie poznawczym powstanie podobnej formy, która stanie się <<zarodzią>> intelektualnego poznania.”¹¹⁷ Owa *species sensibilis* nadal ma charakter materialny, jest wyobrażeniem zmysłowym. Nie może zatem stać się przedmiotem poznania intelektu, który jest władzą niematerialną. Musi nastąpić we władzach człowieka jakiś następny proces, analogiczny do tego, dzięki któremu na skutek działania bodźca materialnego powstało wyobrażenie. Cała ta operacja odbywa się w intelekcie, nie w jakiegokolwiek innej władzy, gdyż „intelekt sam wykrywa w bytach materialnych struktury niematerialne, a przez to wytwarza sobie sam formy poznawcze

¹¹³ Tenże, Chryścianizm a filozofia, Warszawa 1958, tłum. z franc. A. Więckowski, s. 55-56.

¹¹⁴ STh I, 12, 12, ad 1

¹¹⁵ M. A. Krapiec, dz. cyt., s. 496.

¹¹⁶ STh I, 12, 13c

¹¹⁷ M. A. Krapiec, dz. cyt., s. 500.

niematerialne.”¹¹⁸ I taki proces faktycznie zachodzi. Nie możliwe jest jednak, aby to samo pod tym samym względem działało i doznawało działania. Z tego powodu we władzach intelektualnych rozróżniamy intelekt czynny i bierny – pełniący właściwe funkcje poznawcze.

Pierwszy z nich „aktualizuje przedmiot intelektualnego poznania w danych wyobrażeniowych”.¹¹⁹ M. A. Krapiec tak charakteryzuje rolę intelektu czynnego:

„Zasadniczą zatem funkcją intelektu czynnego jest wytworzenie pewnych form poznawczych, które stają się aktualnym przedmiotem intelektualnego poznania, a więc same przez się (będąc odmaterializowane) mają moc zdeterminowania intelektualnej władzy poznawczej, tzn. intelektu biernego lub możnościowego, do poznania tego właśnie przedmiotu (natury), który przedstawia uwolniona od warunków jednostkująco-materialnych forma poznawcza (*species intelligibilis*).”¹²⁰

Krótko mówiąc zadaniem intelektu czynnego jest zdematerializowanie przekazanych przez zmysły wyobrażeń. Polega ono na „odizolowaniu cech jednostkujących dane wyobrażenia od jego treści bytowej, od jego cech konstytutywnych.”¹²¹ Jest to warunek zachodzenia dalszego ciągu poznania. W Kwestii 88 czytamy: „Rzecz ma się tak: do zaistnienia poznania wymagane jest, żeby podobizna rzeczy poznawanej była w poznawcy w postaci jakoby jego formy. Otóż myśl możnościowa - w stanie obecnego życia - ma to do siebie, że formę nadają jej podobizny rzeczy materialnych oderwane od wyobrażeń. I dlatego raczej poznaje rzeczy materialne niż jestestwa niematerialne.”¹²²

Jako skutek działania intelektu czynnego powstaje *species intelligibilis impressa*, która staje się przedmiotem aktualnym poznania intelektualnego, czyli jest możliwa do przyjęcia przez niematerialnym intelekt bierny. „W wyniku działania zdematerializowanego wyobrażenia na intelekt powstaje w intelekcie *species intelligibilis express*, forma intelektualnopoznawcza wyrażona, będąca stanem (*habitus*) realizującym bezpośrednio poznanie, przez świadome uobecnienie treści rzeczy w intelekcie, co dostatecznie warunkuje <<styk>> poznawczy.”¹²³

Ze wszystkich wymienionych dotąd postaci poznawczych, zmysłowych i intelektualnych, tylko ostatnia z nich (*species intelligibilis express*) jest świadomościowa. Może pojawić się zatem pytanie, skąd takie rozróżnienia. M. A. Krapiec tłumaczy to

¹¹⁸ Tamże, s. 487.

¹¹⁹ Tamże, s. 497.

¹²⁰ Tamże, s. 488.

¹²¹ Tamże, s. 497.

¹²² STh I, 88, 1, ad 2

¹²³ M. A. Krapiec, dz. cyt., s. 506.

następująco: „Fakt przechodzenia intelektu z możliwości poznania do poznania aktualnego zakłada jako jedną ze swych racji dostatecznych istnienie aktu (przedmiotu zaktualizowanego), zdolnego zaktualizować poznawcze możliwości intelektu ludzkiego.”¹²⁴ Moment ten pokazuje też jasno, jak wygląda całe ludzkie poznanie bytów niematerialnych, do jakich zalicza się nasza dusza. Akwinata opisując sposób działania duszy zauważa: „nie w ten sam sposób poznaje jestestwa materialne co i jestestwa niematerialne, bo pierwsze poznaje drogą odrywania, drugich nie może tą drogą poznawać, gdyż nie istnieją żadne ich wyobrażenia.”¹²⁵

Dalszy ciąg poznania jest możliwy dzięki rozumowaniu. Jak dotąd poznaliśmy wyłącznie jednostkowe byty materialne. „Intelekt ludzki w poznaniu rzeczywistości posługuje się albo sądami, wówczas gdy stwierdza istnienie rzeczy czy też jakiś aspekt istnienia, albo też pojęciami.”¹²⁶ Pierwszą metodę nazywamy separacją i dzięki niej uzyskujemy sądy egzystencjalne. Ich konieczność wynika z faktu, że czym innym jest to, czym coś jest a innym – że jest. Świadome stosowanie separacji stało się możliwe dzięki zidentyfikowaniu przez św. Tomasza w strukturze bytu aktu istnienia. Stwierdzamy, iż „...skoro każdy rzeczywisty podmiot zawiera coś więcej niż samą istotę, wobec tego nasze poznanie winno być szersze niż pojęcia i definicje, jeśli ma być poznaniem adekwatnym. Ponieważ jednak akt istnienia wymyka się z pojęcia, pozostaje tylko jedna możliwość ujęcia go w sądzie. Czyni to właśnie sąd egzystencjalny.”¹²⁷

Ujmowanie pojęć dokonuje się na drodze abstrakcji. „Abstrakcja pojęcia ogólnego z danych jednostkowych izoluje sztucznie jedne cechy od drugich, które w rzeczywistości są razem złączone.”¹²⁸ Abstrakcja pozwala nam wreszcie wyjść poza konkretność bytów materialnych. Otwiera nam furtkę do poznania tego, co niematerialne, choć nadal pojęcia nasze są ukształtowane na podstawie wrażeń zmysłowych. Jak zatem poznajemy Boga?

Droga do poznania Boga prowadzi przez rozumowania. „Chociaż Bóg jest obecny w naszym umyśle, nie możemy wprost dotknąć Go, ponieważ nasz intelekt nie jest przystosowany do duchowej rzeczywistości, która może zostać poznana tylko przez pośrednictwo zmysłowo poznawalnych rzeczy. Konieczne są argumenty, aby przejść od materialnego świata do jego ukrytej przyczyny. [...] nikt nie może powiedzieć tego samego

¹²⁴ Tamże, s. 485.

¹²⁵ STh I, 88, 1, ad5

¹²⁶ M. A. Krapiec, dz. cyt., s. 517.

¹²⁷ Tamże, s. 567.

¹²⁸ Tamże, s. 517.

[że jest na tym samym poziomie, jak oko i światło materialne są na tym samym] o ludzkim intelekcie w odniesieniu do Boga.”¹²⁹ Św. Tomasz wyróżniał dwa typy rozumowań. Już na początku *Sumy* dookreślił je na potrzeby swoich dowodów na istnienie Boga. „Znamy dwie odmiany dowodzenia: pierwsza idzie od przyczyny rzeczy i udowadnia rzecz tym, co ją poprzedza istotnie i zasadniczo; druga idzie od skutku; stwierdza fakt, że jest, i ze skutku wiedzie do poznania przyczyn; dowodzenie to wychodzi od tego, co w naszych czasach uchodzi za pierwsze, a wiadomo, że skutek jest dla nas bardziej oczywisty niż jego przyczyna. Z każdego przeto skutku wychodząc, można udowodnić jego właściwą przyczynę (o ile skutki tejże przyczyny są dla nas bardziej oczywiste); skoro bowiem skutek zależy w istnieniu od przyczyny, fakt skutku domaga się koniecznie uprzedniego istnienia przyczyny. Ostatecznie więc: istnienie Boga, jako że samo z siebie nie jest dla nas jasne, może być udowodnione ze skutków - bliżej nam znanych.”¹³⁰

Sposób poznania Boga, który jest nam proponowany i przedstawiany w *Sumie Teologicznej*, nie wykracza poza naturalne dla człowieka zdolności poznawcze. Jak do tej pory wszystko, co zostało przedstawione bazuje na właściwej człowiekowi strukturze bytowej. Akwinata nie sugeruje żadnych szczególnych ingerencji Boga w proces poznawczy. Wyklucza konsekwentnie wszelkie takie możliwości. Wielokrotnie przypomina, że punktem wyjścia jest poznanie zmysłowe a jego konsekwencją jest tworzenie pojęć odpowiadających bytom materialnym. Jednak te właśnie pojęcia, te byty dostępne nam naturalnie mówią coś o rzeczywistości niematerialnej, mówią o jakiejś swojej Pierwszej Przyczynie. Człowiek nie jest w stanie poznać bytu niematerialnego, ale poznaje w sposób pewny jego istnienie. „Nie powstaje w nas wyobrażenie Boga, ale istnieją wyobrażenia Jego skutków; i przez nie to człowiek może naturalnym sposobem poznać Boga.”¹³¹ Jest możliwe poznanie nawet czegoś więcej: „Ponieważ jednak świat ten jest skutkiem Boga zależnym od Niego jako od swojej przyczyny, dlatego może nas doprowadzić nie tylko do poznania: czy Bóg jest, ale także do poznania przymiotów, jakie muszą koniecznie przysługiwać Bogu jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy, przyczynie górującej nad wszystkimi swoimi skutkami. I tak dowiadujemy się o Bogu: jaki jest związek między Nim a stworzeniem mianowicie że jest przyczyną wszechrzeczy poznajemy też co Go różni od stworzeń, mianowicie że nie jest żadnym z tych dzieł, których jest przyczyną; [poznajemy wreszcie i to, że jeżeli czego, co cechuje stworzenie], nie przyznajemy Bogu, to nie z racji jakiegoś braku w Nim, ale w uznaniu Jego

¹²⁹ L. J. Elders, dz. cyt., s. 69.

¹³⁰ STh I, 2, 2c

¹³¹ STh I, 12, 12, ad 2

górującej nad wszystkim wzniosłości.”¹³² Jest to możliwe w ramach refleksji filozoficznej, czyli w ramach namysłu nad rzeczywistością w świetle jej koniecznościowych racji.

Próbką takiego wykrycia istnienia Boga, i być może najdoskonalszym jego przykładem są „drogi”. Stanowią one integralną część dzieła teologicznego, ale same w sobie są tekstem ściśle i czysto filozoficznym. Jest to rozumowanie, które może przeprowadzić każdy, bez odwoływania się do Objawienia. „Należy zauważyć, że <<drogi>> Tomasza z Akwinu rozważane same w sobie wytrzymują zdecydowanie wszelką krytykę. [...] Ich punktem wyjścia są pewne fakty całkowicie ogólne i całkowicie niezaprzeczalne, i na ich podstawie wnioskuje o konieczności istnienia Pierwszej przyczyny – która jest nieskończenie doskonała. Nieskończona doskonałość znajduje się na końcu, a nie na początku argumentacji.”¹³³

3. Granice poznania filozoficznego.

Na tym etapie rozważań należy zebrać wnioski dotyczące możliwości i ograniczeń w filozoficznym poznaniu Boga. Nie jest naszym zamiarem streszczać głównych zagadnień filozofii Boga. Chodzi o naświetlenie pewnych generalnych założeń.

Św. Tomasz stworzył teorię, która jest świetnym narzędziem dla utrzymania równowagi między racjonalizmem a fideizmem, między sceptycznym spojrzeniem na możliwości intelektu ludzkiego a jego przecenianiem. Daleki był od przypisywania człowiekowi zdolności do wejrzenia w tym życiu w istotę Boga. Niemniej był przekonany, że niektóre sprawy są dostępne intelektowi nieoświeconemu wiarą. „Jak to twierdzi św. Paweł: istnienie Boga i inne tego pokroju prawdy religijne mogą być nam znane wysiłkiem naszego przyrodzonego rozumu, nie są to więc artykuły wiary, ale wstępne ich wymagalniki. Jak bowiem łaska zakłada naturę, a doskonałość rzecz doskonałą, tak i wiara zakłada poznanie przyrodzone.”¹³⁴ Ten, i wiele innych tekstów uzasadniają następujące twierdzenie: „Św. Tomasz, jak wiemy, niezbyt optymistycznie oceniał naturalne możliwości człowieka

¹³² STh I, 12, 12c

¹³³ J. Maritain, *Bóg i nauka*, w: B. Bejze (red.), *Studia z filozofii Boga*, s. 43-61, Warszawa 1968, tłum. H. Bednarek, s. 56-57.

¹³⁴ STh I, 2, 2, ad 1

historycznego w dziedzinie odkrywania Boga i Jego głównych atrybutów (I, 1, 1). Niemniej bronił stanowczo praw naturalnego poznania Boga.”¹³⁵

Choć św. Tomasz był przede wszystkim teologiem, a filozofem o tyle, o ile wymagała tego teologia, nie popadł w pokusę „specjalizacji”. To, co można by nazwać „tomaszową filozofią Boga” nie zostało skonstruowane jako osobna dziedzina, nawet trudną wyodrębnić ten zbiór tez, gdyż „zespół filozoficznych zagadnień dotyczących Pierwszej Przyczyny jest w ujęciu tomistycznym organiczną częścią metafizyki, filozofii bytu.”¹³⁶

Przyczyną takiego stanu jest sama metafizyka realistyczna, zwłaszcza teoria aktu i możliwości. „Gilson podkreśla, że metafizyka, będąca w ujęciu Arystotelesa wiedzą o bycie przez przyczyny pierwsze, stała się u Tomasza wiedzą o bycie przez Przyczynę Pierwszą”.(por E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, wyd. 2, Toronto 1952, s. 155-157)¹³⁷ Szukając ostatecznego wyjaśnienia bytu, Akwinata nie spoczął, aż odnalazł przyczynę Pierwszą, będącą dostatecznym i jednocześnie koniecznym wyjaśnieniem wszystkiego. Zapewne naturalnym było dla niego rozpoznanie w tej Pierwszej Przyczynie Boga, w Którego wierzył jako chrześcijanin. Nie umniejsza jednak to faktu, iż szukał uczciwie jako filozof. Sam zresztą zauważył, że więcej szkody wierze przynoszą dowody wątpliwe niż ich zupełny brak.¹³⁸ Okazuje się, iż „tłumaczenie zaś istnienia bytów rzeczywistych doprowadza konsekwentnie do poznania Pierwszej przyczyny; jest źródłem filozoficznej myśli o Bogu. W obrębie metafizyki rozstrzyga się wszystkie zagadnienia z zakresu filozofii Boga.”¹³⁹

Zgodne z myślą św. Tomasza będzie zdanie E. Gilsona: „Nie ulega więc wątpliwości, że umysł człowieka, choć tak przyciemniony i osłabiony na skutek grzechu pierworodnego, zachował jednak na tyle zdolności, by móc osiągnąć pewność istnienia Boga. Lecz to naturalne poznanie Boga na drodze rozumu nie zawsze jest w rzeczywistości poznaniem tak doskonale pewnym, jakby nim być mogło.”¹⁴⁰ Inną rzeczą jest to, że w życiu wielu ludzi tak się nie dzieje. Ta świadomość dostarczyła Doktorowi Anielskiemu uzasadnień dla teorii *revelabile*. Na jej omówienie będzie miejsce przy zagadnieniu Objawienia i jego relacji z rozumem.

¹³⁵ C.-J. Geffre, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga Jedyne* w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, ATK Warszawa 1968, tłum. Z. Kowalska, s. 252-281, s. 255.

¹³⁶ B. Bejze, *O tomistycznej filozofii Boga*, s. 906.

¹³⁷ Tamże, s. 905.

¹³⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *In Boeth de Trinitate q I a 1 ad 4*

¹³⁹ B. Bejze, art. cyt., s. 906.

¹⁴⁰ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 52.

„Św. Tomasz zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że procesy rozumowe nie są jedyną drogą, na której można osiągnąć prawdę dotyczącą Boga.”¹⁴¹ – zauważa V. White. Właściwie należałoby dodać, że według Akwinaty rozumem człowiek nie osiągnie tej pełni poznania Boga, która jest mu dostępna w czasie ziemskiego życia, co więcej, która jest mu niezbędna do zbawienia. „Dusza ludzka poznaje samą siebie poprzez swoje myślenie, które jest jej właściwą czynnością, doskonale ujawniającą jej moc i naturę. Nie zdoła jednak poznać doskonale mocy i natury jestestw niematerialnych ani poprzez czynność myślenia, ani poprzez inne rzeczy znajdujące się w świecie materialnym, gdyż one nie dorównują ich mocy.”¹⁴² Tę samą myśl jeszcze mocniej wyraził Tomasz w korpusie tego artykułu: „Jeżeli jednak tego nie przyjmujemy, a zakładamy, że jestestwa niematerialne są zgoła innego rzędu, innego niż sedna rzeczy materialnych, to wówczas żeby nie wiem ile razy nasza myśl odrywała sedno rzeczy materialnej od materii, nigdy nie dojdzie do czegoś, co by było podobne do jestestwa niematerialnego. I dlatego nasza myśl nie może poznać doskonale jestestw niematerialnych z jestestw materialnych.”¹⁴³ Zdania te dotyczą wszystkich bytów niematerialnych, zarówno aniołów jak i Boga. Przecież „...nie jesteśmy w stanie poznać jestestw niematerialnych tak, żebyśmy uchwycili ich sedna.”¹⁴⁴

Bóg jest potrójnie niedostępny naszym władzą zmysłowym: jako niematerialny, jako zupełnie różny w swej bytowości od wszystkich innych bytów będących stworzeniami, bytami zależnymi i jako całkowicie nieproporcjonalny do możliwości poznania jakiegokolwiek intelektu stworzonego. Wyjaśnienie tego jest następujące:

„Stworzone jestestwa niematerialne i jestestwa materialne nie należą do jednego rodzaju naturalnego, gdyż nie w tym samym znaczeniu występują u nich możność i materia. Należą jednak do jednego rodzaju logicznego, mianowicie do działu substancji, jestestwa; a jestestwa niematerialne należą także doń z tego powodu, że ich sedno, czyli istota nie jest ich istnieniem. Natomiast Boga i rzeczy materialnych nie łączy spolem ani rodzaj naturalny, ani rodzaj logiczny, gdyż - jak wyżej uzasadniono - Bóg nie jest objęty żadnym rodzajem. Stąd też z podobieństw rzeczy materialnych można coś niecoś dowiedzieć się o aniołach i to na sposób twierdzenia czegoś o nich, przy czym znajomość ta ujmuje tylko treść wspólną rodzajową a nie gatunkową. Bo gdy chodzi o

¹⁴¹ V. White, Przygotowanie wstępne do pięciu dróg, Przygotowanie wstępne do pięciu dróg, w: Studia z filozofii Boga, red. B. Bejze, ATK Warszawa 1968, tłum. H. Bednarek, s. 62-89 s. 68.

¹⁴² STh I, 88, 2, ad 3

¹⁴³ STh I, 88, 2c

¹⁴⁴ STh I, 88, 2, ad 2.

Boga, to w żaden sposób nie można [z tych podobieństw] dowiedzieć się czegoś o Nim [na sposób twierdzenia].”¹⁴⁵

Granice filozoficznego poznania Boga są wyznaczone przez odległość bytową, niesprowadzalność do siebie sposobu istnienia człowieka i Boga oraz przez naturę intelektu ludzkiego. „Ani poznanie intelektualne, ani zmysłowe nie dają dostępu do Boga, obydwa leżące w naturze człowieka, zatem żadne poznanie przyrodzone nie pozwala pojąć istoty Boga.”¹⁴⁶ To, co wiemy o Bogu jest naznaczone naszym sposobem odbioru świata i jednocześnie sposobu, w jaki świat odbija Boga. Jest więc to poznanie jakby za pośrednictwem pryzmatu, w którym jedna wiązka światła (Istnienie Samoistne) rozszczepiła się na cały wachlarz kolorów. „Poznajemy Boga wychodząc od stworzeń, które są wielorakie i w różny sposób przedstawiają Boga, a zatem nazwy, które orzekamy o Bogu, ze względu na swoje pochodzenie od stworzeń, muszą być jak one rozmaite i posiadać różne znaczenia.”¹⁴⁷

Z. J. Zdybicka dobrze wyraziła charakterystyczną dla św. Tomasza – filozofa postawę wobec Boga i Jego tajemnic: „Poznanie Boga w metafizyce cechuje precyzja i pewna skromność (pokora umysłu). Metafizycy są świadomi granic filozoficznego poznania: <<Nie jest możliwe doskonałe poznanie przyczyny ze skutków niewspółmiernych przyczynie [...] z dzieł Bożych można dowieść istnienia Boga, chociaż nie możemy przez nie poznać Go w sposób doskonały, w Jego istocie>> [STh I, 2 ad 3] Poznanie metafizyczne jest poznaniem zawsze pośrednim, czyli nieoglądowym. *Recta ratio* i *recta voluntas* są koniecznymi warunkami osiągnięcia właściwego wyniku.”¹⁴⁸ Filozoficzna wiedza o Bogu podprowadza swojego adepta do uznania, że krok dalej może zrobić sięgając po jakieś inne źródło. Nie wykazuje, że takie źródło istnieje i jest dostępne. Tym bardziej nie nazywa go. W porządku filozoficznym nie ma konieczności Objawienia jako ingerencji Boga. „Bóg filozofów” nie musi objawić się człowiekowi. Objawienie chrześcijańskie jest „zaskoczeniem”. Ale nie staje w sprzeczności z tym wszystkim, co już wcześniej, dzięki naturalnemu poznaniu wiemy o Bogu. Z perspektywy Objawienia widzimy wręcz, iż to, co wnosi jest logicznym dopełnieniem obrazu. „Nasz umysł jest bowiem przystosowany do sposobu myślenia i treści przedstawianych przez wiedzę przyrodzoną, zatem łatwiej mu pojąć to, co wykracza poza

¹⁴⁵ STh I, 88, 2, ad 4.

¹⁴⁶ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 12, s. 599.

¹⁴⁷ T. Dzidek, dz. cyt., s. 138.

¹⁴⁸ Z. J. Zdybicka, Rozum i wiara w poznaniu Boga, w: Filozofować w kontekście teologii. Religia-natura-łaska, red. P. Moskal, Lublin 2003, s. 33-49, s. 45.

jego możliwości, jeżeli wcześniej wykorzysta on wszystkie swoje możliwości przyrodzone. Filozofia staje się w ten sposób u Tomasza propedeutyką teologii.”¹⁴⁹

Filozofia w pewnym sensie domaga się teologii. Równocześnie jednak z całą pewnością teologia domaga się filozofii, i to filozofii realistycznej, mówiącej o rzeczywistości. Ze względu na jedność wszystkich elementów strukturalnych człowieka „trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył ulegle wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli ulegle poddaje się miłości Bożej”¹⁵⁰. Jak zauważył T. Dzidek „rola rozumu w dochodzeniu do wiary jest podwójna: pozytywna i samokrytyczna. Pozytywna dlatego, że człowiek dzięki swemu intelektowi dochodzi do rozumienia siebie i świata. Świat ze swej strony pokazuje ślady rzeczywistości i tajemnicy Boga. Rozum dostrzegając je, może w ogólnym zarysie poznać jego istotę, co Tomasz rozwija w swoich pięciu drogach. Te ślady jednak nie prowadzą do wewnętrznej tajemnicy samego Boga. Świat bowiem nie jest Bogiem, lecz Jego dziełem. Tu jednak pojawia się moment samokrytyczny rozumu, który odkrywa, że posiadana wiedza jest niejasna. [...] rozum czyni człowieka wyczulonym na wiarę, staje się źródłem impulsu do niej kierującym. Tomasz stwierdza, że rozum dociera do prawd, które nie stanowią przedmiotu artykułów wiary, są jednak: *preambula fidei*, czyli jej przygotowaniem.”¹⁵¹

Na zakończenie dodajmy, że „jak podkreśla Scheffczyk, filozofia nie tylko przygotowuje drogę dla teologii, ale jej także stale towarzyszy. To wzajemne przenikanie się tych dwóch dyscyplin musi bazować na respektowaniu swych własnych granic poznawczych po to, by pozostało wolne od nieporozumień metodologicznych. Szczególnie filozofia musi być tu świadoma tego, że nie może w pełni adekwatnie wyłożyć objawienia ani też nie może doprowadzić do jego pełnego zrozumienia.”¹⁵²

Następnym krokiem w poszukiwaniu tomaszowej koncepcji poznania Boga będzie przyjrzenie się cechom charakterystycznym poznania teologicznego. Z samego faktu, że podstawę dla naszych badań stanowi dzieło ze swojej istoty teologiczne widać, iż dla

¹⁴⁹ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 1, s. 411.

¹⁵⁰ STh I, 1, 8, ad2

¹⁵¹ T. Dzidek, dz. cyt., s. 114-115.

¹⁵² A. Anderwald, Teologia a scientiae profanae, w: Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji 65. rocznicy urodzin, red. J. Cicho, Opole 1998, s. 387-395, s. 389-390.

Akwiny nie istnieje teologia bez metafizyki. Dlatego będziemy próbowali docierać teraz do pewnej syntezy. Będzie to w pewnym stopniu bliższe samemu Doktorowi Anielskiemu, który nie widział potrzeby wyodrębniania filozofii Boga – czyli pracy, którą wykonaliśmy dotychczas. Być może w ramach przyglądania się koncepcji teologicznej dotrzemy do wizji całości.

Rozdział III

Teologiczne poznanie Boga

W poprzednim rozdziale rozważyliśmy, jaką wiedzę o Bogu możemy osiągnąć w ramach filozofii oraz jaką drogą się to odbywa. Okazało się, iż według św. Tomasza możemy zdobyć wiedzę pewną na temat Absolutu, możemy coś o Nim powiedzieć. Jest to jednak wiedza mocno ograniczona. Wypada w tej chwili postawić sobie pytanie, czy wewnętrzna logika natury człowieka wymaga, aby posiadał on wiedzę o Bogu pochodzącą z innego źródła niż jego przyrodzony rozum. Zaś w związku z tym: czy jest potrzebne istnienie teologii rozumianej nie jako część filozofii, lecz jako odrębna nauka, opierająca się na innych podstawach niż filozofia. Jakże to powinny być podstawy?

Obecnie rozważymy specyfikę poznania teologicznego. Rozpocznijmy od kwestii źródeł tego poznania, zatem od pytania o Objawienie. Wypadnie najpierw zastanowić się, czy było ono konieczne, następnie zaś, co jest jego właściwą treścią. Kluczowymi pojęciami będą tu: *revelabile* i *revelatum*.

Drugi paragraf tego rozdziału zostanie poświęcony teologii jako nauce powstającej na skutek systematycznego poznania teologicznego. Zaznaczmy, że samo przyjęcie Objawienia nie daje jeszcze człowiekowi przystępu do teologii jako nauki. Teologia powstaje wskutek racjonalnej refleksji nad Objawieniem.

Trzeci punkt niniejszego rozdziału zostanie poświęcony porównaniu *sacra doktrina* i filozofii takiej, jaka wyłania się, gdy próbujemy odczytać jej koncepcję z tekstów św. Tomasza, czyli filozofii chrześcijańskiej. Jednocześnie w tej części pracy nastąpi podsumowanie rozważań dotychczasowych. Wspomniane zestawienie doprowadzi nas pod wnioski końcowe całej pracy.

1. Konieczność Objawienia i jego treść

Już w pierwszym rozdziale zostało wykazane, że celem życia człowieka jest poznanie Boga, zatem to poznanie jest dla niego również konieczne. Osiągnięcie go jest równoznaczne ze zbawieniem. Z tej zaś konieczności wynika, iż musi być ono możliwe.

Według Akwinaty możliwość poznania Boga, jaką dysponują nauki filozoficzne nie jest wystarczająca, aby osiągnąć zbawienie. Bóg przekracza w nieskończonym stopniu człowieka, dlatego samymi naturalnymi zdolnościami człowiek nie może Go osiągnąć. W jaki sposób rozwiązać ten problem? W *Sumie Teologicznej* czytamy: „Człowiek jest skierowany do Boga jako do swego celu; prawda ta jednak przekracza zdolności poznawcze rozumu; mówi o tym wyraźnie prorok Izajasz: "Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś nagotował miłującym Ciebie"; a przecież człowiek, który ma obowiązek wszystkie swoje pobudki i postęпки kierować do celu, winien wpierw znać ten cel. Samo więc zbawienie człowieka koniecznie wymaga, by o niektórych prawdach, przekraczających rozum ludzki, powiadomiony został przez objawienie Boże.”¹⁵³

Wydawać by się mogło, iż takie ujęcie sprawy deprecjonuje całkowicie ludzką rozumność. Skoro bowiem nasz intelekt okazuje się zupełnie nieprzydatny w osiągnięciu głównego celu całego naszego życia, to czy ma jakiegokolwiek znaczenie to, co za jego pomocą osiągamy? E. Gilson wykazuje, że Objawienie stanowi logiczne dopełnienie poznania rozumowego i nie neguje jego wartości: „Kiedy znów, z drugiej strony, rozważymy prawdy przekraczające granice naszego rozumu, widzimy z nie mniejszą oczywistością, iż musiały one nam być podane do wierzenia. (...) Słowem, skoro człowiekowi potrzebne było poznanie prawd dotyczących Boga nieskończonego, który jest jego celem, to poznanie przerastające siły rozumu musiało mu być podane do wierzenia. Niepodobna przy tym dopatrywać się gwałtu zadanego rozumowi. Przeciwnie, dopiero wiara w to, co niepojęte, zapewnia rozumowemu poznaniu całą jego doskonałość i stanowi jego ostateczne dopełnienie.”¹⁵⁴ O tym, że rozum ludzki może bez lęku o swoją wartość poddać się wierze wspomina Tomasz w następujący sposób: „Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonalą ją, trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył ulegle wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli ulegle poddaje się miłości Bożej (...)”¹⁵⁵ Jednocześnie zacytowane uwagi E.

¹⁵³ STh I, 1, 1 c.

¹⁵⁴ E. Gilson, *Tomizm*, s. 33.

¹⁵⁵ STh I, 1, 8, ad 2

Gilsona stanowią przyczynek do zagadnienia filozofii chrześcijańskiej, do której wrócimy później.

Widzimy zatem, że Objawienie wkracza tam, gdzie kończą się możliwości ludzkiego rozumu, przynosi prawdy, do których sam rozum by nie dotarł. Jednak nie tylko. Jest część prawd, które można poznać drogą filozoficzną, a które jednak zostały nam podane w Objawieniu. Św. Tomasz tak to wyjaśnia: „Ale także i o tych prawdach - Boga dotyczących - do których rozum ludzki może dojść, objawienie Boże musiało pouczyć człowieka. Dlaczego? Bo: prawdą o Bogu, zdobytą wysiłkiem rozumu, cieszyłaby się tylko garstka ludzi, po długim czasie szukania i to z domieszką wielu błędów; gdy tymczasem od znajomości tej prawdy zależy całe zbawienie człowieka. Aby więc zbawienie, które na Bogu polega, stało otworem dla wszystkich ludzi i to w sposób bardziej dostępny i pewny, trzeba było koniecznie objawienia Bożego; ono to właśnie ma na celu pouczyć ludzi o sprawach Bożych.”¹⁵⁶

M. Olszewski komentuje to w ten sposób: „Tomasz formułuje teorię konieczności istnienia poznania opartego na objawieniu. Akwinata stwierdza, że celem egzystencji człowieka jest Bóg, którego nie można pojąć w pełni za pomocą rozumu, a przecież ludzie muszą znać z góry cel swego życia, żeby mogli mu podporządkować swoje czyny, czyli żeby wiedzieli, do czego i w jaki sposób mają dążyć. Ponadto objawienie Boże rozciąga się także na to, czego można dowiedzieć się, posługując się rozumem, w szczególności chodzi o takie sprawy, których poznanie na drodze rozumowej jest trudne. [...] Człowiek musi znać pewne prawdy, by móc osiągnąć życie wieczne, części tych prawd w ogóle nie jest zdolny poznać, a część z nich jest mu wprawdzie dostępna, ale wymaga wielkiego wysiłku umysłowego, niedostępnego dla wszystkich [...]. Wiedzę obejmującą te prawdy nazywa Tomasz *doctrina sacra*.”¹⁵⁷

Dochodzimy w tym miejscu do konieczności rozróżnienia dwóch charakterystycznych dla Tomasza pojęć: *revelatum* i *revelabile*. Służą one w *Sumie Teologicznej* do opisu prawd, które zostały przez Boga objawione. Spójrzmy najpierw, jak zestawia te pojęcia Akwinata. Słowa, którymi zajmujemy się, zostały podkreślone w tekście łacińskim i w przekładach: „*Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus*

¹⁵⁶ STh I, 1, 1 c.

¹⁵⁷ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 1, s. 403.

revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.”¹⁵⁸

Zdanie to zostało przełożone w wydaniu londyńskim następująco: „Ponieważ zaś, jak to już powiedziano, Pismo św. [czyli nauka święta] omawia rzeczy pod tym kątem wiedzenia, że są objawione przez Boga, dlatego wszystko, co Bóg objawił, objęte jest owym jednym formalnym kątem wiedzenia tejże wiedzy; objęte jest więc nauką świętą, jako jednolitą, czyli jedną wiedzą.¹⁵⁹ Nowsze tłumaczenie używa dwóch odrębnych terminów polskich na oddanie interesujących nas pojęć: „Skoro zatem Pisma święte rozważa wszystko stosownie do tego, że zostało objawione z łaski Bożej, to zgodnie z tym, co powiedziano (1,2), wszystko, co tylko może być objawione, łączy się w jednym formalnym pojęciu przedmiotu wiedzy świętej. Wszystko zawiera się w wiedzy świętej jako w jednej nauce.”¹⁶⁰

W innym miejscu *revelabile* pojawia się w następującym kontekście: „*Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.*”¹⁶¹ Spójrzmy znów na oba tłumaczenia: „Na podobieństwo tego nauka święta, zachowując swoją jedność, może zajmować się tym wszystkim, co należy do różnych gałęzi filozofii; a czyni to, ujmując je pod jednym kątem widzenia, mianowicie o ile są przez Boga objawione. W ten sposób nauka święta staje się jakby odbiciem tej Bożej wiedzy, która jest jedną i niezłożoną wiedzą wszechrzeczy.”¹⁶² – tak wygląda przekład londyński. W wydaniu z 1999 roku znajdujemy zaś następujące tłumaczenie: „... Podobnie wiedza święta, pozostając jedną, za pomocą jednego pojęcia może rozprawić o tym, o czym rozważa się w różnych dziedzinach filozofii, gdy może to być objawione przez Boga. W ten sposób wiedza święta jest jakby pewnym odbiciem boskiej wiedzy, która dotycząc wszystkiego, jest jedna i prosta.”¹⁶³

Dokonane zestawienie pokazało, że wydanie londyńskie obydwaj terminy oddaje polskim zwykłym trybem dokonany, zaś Kurylewicz, Nerczuk, Olszewski przyjęli zasadę opisowego oddawania słowa *revelabile*. Wydaje się, że dzięki temu tekst jest czytelniejszy i lepiej oddaje myśl Tomasza. Spróbujmy teraz przyrzeć się szczegółom tego rozróżnienia.

¹⁵⁸ STh I, 1, 3 c (leonina)

¹⁵⁹ STh I, 1, 3 c (wydanie londyńskie)

¹⁶⁰ STh I, 1, 3 c (Kraków 1999)

¹⁶¹ STh I, 1, 3, ad2 (leonina)

¹⁶² STh I, 1, 3, ad2 (wydanie londyńskie)

¹⁶³ STh I, 1, 3, ad2 (Kraków 1999)

M. Corbin rozumie *revelata* jako „te nieliczne treści wyjaśnione w Piśmie stanowiące podstawę, z której wywnioskowuje się wszystkie interesujące nas prawdy związane z objawieniem – *revelabilia*. Te drugie stanowią rozwinięcie i pełną wersję tego samego nauczania, które w formie zarodkowej przedstawione jest w Biblii.”¹⁶⁴ Inaczej interpretuje je E. Gilson. Według niego *revelabilia* to te prawdy, które są poznawalne dla naturalnego rozumu, lecz zostały przez Boga objawione. Przyczyną Objawienia jest zapewne to, iż są one niezbędne do zbawienia. Już wcześniej widzieliśmy, iż Tomasz podkreśla nieumiejętność dojścia większości ludzi do pewnych prawd, mimo iż są teoretycznie dla nich osiągalne. Te właśnie zostały podane do wierzenia, aby każdy mógł osiągnąć zbawienie. Inaczej mówiąc „*revelabile* wedle Gilsona służy Tomaszowi do oznaczenia tej części objawienia, którą można osiągnąć również na drodze poznania przyrodzonego.”¹⁶⁵ Natomiast *revelatum* w tej koncepcji „oznacza nie to, co rzeczywiście zostało objawione w piśmie, ale to, czego objawienie było z punktu widzenia Boga konieczne dla zbawienia człowieka.”¹⁶⁶ Zatem jest pewna ilość prawd, które równocześnie należą do porządku dostępnych ludzkiemu rozumowi jak i jako konieczne do zbawienia zostały przez Boga objawione. Do niektórych z nich docierają nieliczni. W rezultacie „...w Objawieniu mieszczą się także prawdy, które chociaż są odkrywalne przez rozum, to jednak faktycznie nie są przezeń odkryte. Zdanie, że istnieje Bóg, należy niewątpliwie do tych prawd i w każdej jest zawarte.”¹⁶⁷

W treści Objawienia chrześcijańskiego można zatem wyróżnić dwa składniki. Są tam takie twierdzenia, do których można dotrzeć za pomocą rozumu, aczkolwiek ze względu na piętrzące się trudności zostały one objawione, by nikt nie był pozbawiony możliwości zbawienia – są to *revelabilia*. Drugim elementem są prawdy przekraczające ludzkie możliwości poznawcze, których w żaden sposób bez pomocy Objawienia żaden człowiek nie odkryłby – są to *revelata*. Przykładem pierwszych jest fakt istnienia Boga. Do drugich należy na przykład tajemnica Trójcy Świętej. Ostatecznie „<<objawione>> - jest to wszelka wiedza o Bogu, która przekracza możliwości ludzkiego umysłu.”¹⁶⁸ Tak więc termin *revelata* obejmuje wszystko to, co jest nieosiągalne dla naturalnego umysłu i dlatego stanowi przedmiot wiary: „...jeśli jakaś prawda sama w sobie i w absolutnym znaczeniu jest przedmiotem wiary (czyli przerasta poznawcze siły rozumu), wobec tego nie może być przedmiotem poznania. Takie prawdy stanowią według Tomasza zespół prawd przedłożonych

¹⁶⁴ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 1, s. 406-407.

¹⁶⁵ Tamże, s. 406-407.

¹⁶⁶ Tamże, s. 406-407.

¹⁶⁷ V. White, art. cyt., s. 69.

¹⁶⁸ E. Gilson, Tomizm, s. 23.

wszystkim ludziom do wierzenie (*id quo communiter omnibus hominibus pro politur ut credendum*) i są tylko i wyłącznie przedmiotem wiary (*et ista simpliciter fidei subsunt*).¹⁶⁹

Teoria E. Gilsona na temat *revelabile* wydaje się dobrze wyjaśniać tomaszowe ujęcie zarówno samej teologii jak i jej związków z filozofią. Patrząc na *Sumę Teologiczną* jako na dzieło teologiczne, a więc zgodnie z intencją autora, tylko przy pomocy przywołanego pojęcia możemy obronić jej jedność, a równocześnie filozoficzny charakter wielu pojawiających się tematów.

2. Teologia jako wyraz poznania teologicznego

Objawienie jest konieczne dla naszego zbawienia, gdyż przez nie uzyskujemy łatwiejszy sposób, dostępny dla wszystkich, poznania Boga. W pierwszym rzędzie chodzi tu o znajomość egzystencjalną, praktyczną. Dla większości ludzi wystarczające będzie przyjęcie do wiadomości prawd, które Bóg uznał za niezbędne i podał do wierzenia oraz kształtowanie swojego życia zgodne z nimi. W ten sposób zmierzać będą do celu, jakim jest Bóg. Są to zagadnienia z dziedziny teologii moralnej, duchowości i pastoralnej. Nas interesuje w tej chwili sam proces poznania Boga odwołujący się do Objawienia jako źródła. Co więcej, interesuje nas poznanie naukowe, teologiczne. Można powiedzieć, że „teolog chce jedynie przekonać tych, którzy są do tego zdolni, że to, co Bóg podaje im do wierzenia, może stać się dla nich przedmiotem wiedzy.”¹⁷⁰ Przyjrzymy się teraz, w jaki sposób teolog sam dochodzi do takich wniosków i jak próbuje do nich doprowadzić innych.

Fakt Objawienia nie niweluje wszelkich trudności związanych z poznaniem Boga. Nadal doświadczeniem człowieka są pewne ograniczenia wynikające z jego pozycji bytowej. Łaska pomaga „uzyskać pełnię sprawności i całkowicie wykorzystać możliwości natury człowieka. Nie może jednak wykraczać poza tę dziedzinę, a zatem nie możemy za jej pomocą osiągnąć poznania istoty Boga, ponieważ nie mieści się to w naturze ludzkiej w jej doczesnym stanie.”¹⁷¹ Zatem mamy do czynienia z dwoma sposobami działania Boga wobec intelektu człowieka. Pierwszy polega na zwiększaniu „jego zdolności poznawcze i sprawność rozumu, gdy przyrodzone światło rozumu zostanie wzmocnione przez światło łaski”¹⁷². W

¹⁶⁹ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 22.

¹⁷⁰ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 48.

¹⁷¹ M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12*, s. 591.

¹⁷² Tamże, s. 591.

drugim przypadku „Bóg może wywołać bezpośrednio w ludzkiej wyobraźni postrzeżenia pewnych przedmiotów. Taki charakter mają właśnie objawienia mistyczne.”¹⁷³. Wśród tych możliwości będzie nas interesowała pierwsza wersja, gdyż jest to droga poznania teologicznego.

Św. Tomasz, rozważając poznanie Boga, które dokonuje się przez łaskę, rozpoczyna od przypomnienia warunków koniecznych do poznania naturalnego: „Rozum przyrodzony by mógł cokolwiek poznać, wymaga: pierwsze, wyobrażeń, których dostarczają zmysły ze świata zjawisk; drugie, naturalnego światła myśli, dzięki któremu odrywamy od tychże wyobrażeń pojęcia myślowe.”¹⁷⁴ Na tym tle przedstawia sposób oddziaływania łaski na intelekt: „naturalne światło: myśl zostaje wzmocniona dzięki wlaniu doń darmowego światła nadprzyrodzonego”¹⁷⁵. W tym samym miejscu znajdujemy też uwagi o poznaniu mistycznym, czyli takim, kiedy Bóg kształtuje w wyobraźni pewne obrazy. Do obu tych przypadków Akwinata stosuje myśl, że „tym pełniejsze i wyższe będzie duchowe poznanie, im światło myśli w człowieku jest potężniejsze”¹⁷⁶. Zatem działanie Boga w człowieku polega w tym aspekcie na wzmocnieniu jego naturalnych władz. Zgadza się to z tym, że nie uzyskujemy czegoś, co przekracza naszą naturę, ale dokładnie to, co jej odpowiada, tylko w postaci oczyszczonej.

Z drugiej strony teolog katolicki „otwarcie przyjmuje wiarę za początek podstawę swych dociekań”¹⁷⁷. Nie tylko otwiera się przez wiarę na łaskę wzmacniającą siły jego intelektu, ale uzyskuje też pewną wiedzę. Akwinata nie zrównuje tej wiedzy z uzyskaną na drodze poznania zmysłowego, czyli przyrodzoną. Wyjaśnia w Kwestii 12: „Wiara to też jakoweś poznanie; wiara przecież wyznacza myśli prawdę, którą ma przyjąć; dzieje się tak nie dlatego, że wierzący widzi tę prawdę, ale dlatego, że widzi powagę, której wierzy; i właśnie z tej racji, że we wierze nie ma oczywistości, [że wierzący nie widzi tego, co przyjmuje], wiara nie dociąga do poznania wiedzy; wiedza bowiem w oparciu o oczywistość rzeczy i o oczywistość pierwszych zasad, [a więc dlatego, że sama widzi], zmusza myśl do przyjęcia danej prawdy.”¹⁷⁸

W tej sytuacji rodzi się pytanie, czy można mówić o teologii jako nauce. E. Gilson odpowiada: „Teologia jest nauką, lecz w znaczeniu sobie właściwym. Inne nauki, nawet

¹⁷³ Tamże, s. 591.

¹⁷⁴ STh I, 12, 13c

¹⁷⁵ STh I, 12, 13c.

¹⁷⁶ STh I, 12, 13, ad 2.

¹⁷⁷ E. Gilson, Chrystianizm a filozofia, s. 47.

¹⁷⁸ STh I, 12, 13, ad 3

najwyższe, podlegają ścisłym ograniczeniom z racji natury swoich przedmiotów formalnych, a to dlatego, że zasady tych nauk znane są w świetle poznania, jakie człowiek posiada o rzeczach. Natomiast teologia jako część świętej doktryny przekracza wszelkie możliwe ograniczenia, ponieważ wypływa z zasad poznanych dzięki wiedzy, jaką ma Bóg o sobie i o wszystkich rzeczach, aktualnych czy możliwych.”¹⁷⁹ Ta właśnie wiedza, którą Bóg ma o sobie samym i o rzeczach stworzonych staje się dla nas dostępna dzięki Objawieniu, to znaczy za pośrednictwem ludzi, w których wyobraźni „powstają wyobrażenia lepiej oddające sprawy Boże, niż wyobrażenia otrzymywane od zmysłów ze świata zjawiskowego w sposób naturalny”¹⁸⁰. Z jednej więc strony „teologia, jak przyznaje Tomasz, nie posiada oczywistości swych założeń mających źródło w Objawieniu. Jest zatem nauką w stanie niedoskonałym – zakłada nieustanne odnoszenie się, poprzez wiarę, do nauki wyższej, czyli wiedzy samego Boga”¹⁸¹. Jednocześnie mieści się w pewien sposób w porządku poznania naukowego¹⁸², gdyż „opiera się na *habitus* nabytym przez praktykowanie refleksji”¹⁸³.

Teologia jest narażona na zarzut, iż nie jest prawdziwą nauką. Nie opiera się bowiem o proste zasady, które byłyby oczywiste same w sobie. Tę myśl wyraża św. Tomasz następująco; „Każda wiedza wychodzi z zasad jasnych samych z siebie. Tymczasem nauka święta wychodzi z artykułów wiary, które nie są jasne same z siebie, skoro nie wszyscy się na nie godzą; mówi przecież Apostoł: <<Albowiem nie wszyscy mają wiarę>>. A więc nauka święta nie jest wiedzą.”¹⁸⁴. Odpowiadając w tej sprawie Akwinata wprowadził rozróżnienie na nauki mające zasady oczywiste dla wszystkich oraz na nauki opierające się na innych: „Wyjaśniając rzecz, zauważymy, że są dwa rodzaje wiedzy: Pierwszy opiera się o zasady poznawane przyrodzonym światłem rozumu; np. arytmetyka, geometria itp. Drugi opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy; tak to np. optyka opiera się o zasady podane przez geometrię, a muzyka o zasady zaczerpnięte z arytmetyki; i w ten to właśnie drugi sposób nauka święta jest wiedzą; wszak opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy, jaką jest wiedza Boga i nieba. Stąd też, jak muzyka wierzy w zasady podane jej przez arytmetyka, tak nauka święta wierzy w zasady objawione jej przez Boga.”¹⁸⁵. Uzyskujemy w ten sposób obraz teologii jako nauki stanowiącej swoiste „przedłużenie” wiedzy Boga o Nim

¹⁷⁹ E. Gilson, Elementy filozofii chrześcijańskiej, s. 23-24.

¹⁸⁰ STh I, 12, 13c

¹⁸¹ T. Dzidek, dz. cyt., s. 99.

¹⁸² Por. B. Sesboue, Ch. Theobald, Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego. Usprawiedliwienie i dyskurs wiary. Objawienie i akt wiary. Tradycja, Pismo Święte i magisterium, Kraków 2003, tłum. P. Rak., s. 76.

¹⁸³ Tamże, s. 76.

¹⁸⁴ STh I, 1, 2, 1

¹⁸⁵ STh I, 1, 2 c

samym przekazanej przez Objawienie, które dociera do nas za pośrednictwem proroków i apostołów i jest przyjmowane przez wiarę. „A więc podstawą nauki świętej, czyli teologii, jest wiara w Objawienie dane przez Boga ludziom, których zwiemy apostołami i prorokami. Objawienie udziela im wiarygodności boskiej, a więc niewzruszonej. Cała zaś teologia opiera się na naszej wierze w wiarygodność tych, którzy przemówili, aby dać nam poznać to Objawienie.”¹⁸⁶ Prawdy, które tą drogą znajdują się w umyśle człowieka mogą zostać poddane obróbce intelektualnej. E. Gilson w ten sposób opisuje zjawisko powstawania teologii: „(...) doktryna święta, kształtująca się jako nauka przy pomocy naturalnego światła rozumu, wypływa z zasad objawionych przez Boga. Innymi słowy, rozum teologa posługuje się zasadami przewyższającymi porządek naturalnego rozumu.”¹⁸⁷ Teolog prowadzi zatem swoje rozważania siłami naturalnego rozumu, wspomagany przez łaskę na dwa sposoby: z jednej strony otrzymuje przez Objawienie pewne nowe informacje, dane, gdyż „światłem intelektu, dzięki któremu teologia może budować swoją refleksję na temat Boga, środkiem obiektywnym, poprzez który Bóg żywy staje się dostępny dla teologii – jest Objawienie, odkrycie się Boga w Nim samym.”¹⁸⁸ Z drugiej strony siły jego władzy intelektualnej są wspierane przez łaskę i wzmacniane.

Teologia nie tylko ma swoje miejsce wśród nauk. Jest to miejsce szczególne. Znajduje się „na szczycie hierarchii nauk w analogiczny sposób, jak Bóg jest szczytem bytu. Z tego tytułu wykracza ona ponad wszystkie podziały i wszystkie granice, zawierając je w swej jedności, ale nie mieszając ich.”¹⁸⁹ Jak widać, pozycja i rola jednocząca teologii wobec innych nauk wynika z jej przedmiotu. Doktor Anielski już na początku *Sumy* zmierzył się z zarzutem, iż przedmiot ten pokrywa się z przedmiotem nauk filozoficznych, co miałyby uniemożliwić traktowanie jej jako osobnej dziedziny wiedzy. Drugą trudność stanowi niemożliwość zdefiniowania w gruncie rzeczy przedmiotu teologii. Jednak M. Olszewski wyjaśnia: „Uznaniu Boga za przedmiot teologii nie stoi na przeszkodzie to, że nie jesteśmy w stanie Go zdefiniować, ponieważ w miejsce definicji posługujemy się Jego skutkami, ani też nie neguje takiego rozwiązania wielość i różnorodność rzeczy, o których się mówi w teologii, dlatego że występują w niej jako odniesione do Boga.”¹⁹⁰ Prócz tak ujętego Boga jako przedmiotu, lub podmiotu teologii – idąc za terminologią samego Akwinaty, gdyż w *Sumie*

¹⁸⁶ E. Gilson, *Tomizm*, s. 24.

¹⁸⁷ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 22.

¹⁸⁸ T. Dzidek, dz. cyt., s. 128.

¹⁸⁹ E. Gilson, *Filozof i teologia*, Warszawa 1968, tłum. z franc. J. Kotsa, s. 89.

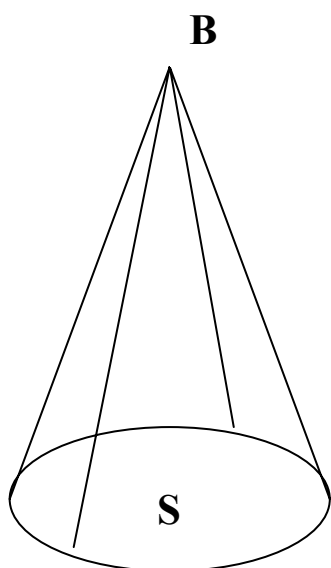
¹⁹⁰ M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 114.

„w odniesieniu do Boga użyte jest nie tyle słowo <<przedmiot>>, właściwe w odniesieniu do innych nauk, lecz <<podmiot>>, *subiectum*”¹⁹¹ przedmiotem wiedzy teologicznej jest cały świat, wszystkie byty. Ks. Salamucha obrazował to następująco: „Przedmiotem tzw. nauk szczegółowych są elementy świata doświadczalnie poznawalnego, czyli w naszym schemacie elementy powierzchni S. [...] Przedmiotem teologii jest Bóg i stosunek Boga do świata, czyli w naszym schemacie punkt B i linie łączące punkt B z powierzchnią S[...]. Przedmiotem filozofii jest cała rzeczywistość, czyli w naszym schemacie cały stożek.”¹⁹²:

S (powierzchnia) – świat doświadczalnie poznawalny

B – Bóg

SB – relacja Bóg-świat



Można jednak ująć teologię szerzej i powiedzieć, że świat materialny też leży w zakresie jej zainteresowań, lecz w ściśle określonym zakresie, mianowicie jako stworzony i odkupiony oraz jako znak obecności Stwórcy. „Teologia jest nauką, która analizuje i omawia prawdy objawione – ujmuje to M. Gogacz - , która poza tym omawia rzeczywistość światła tych prawd objawionych. Inaczej mówiąc, jest to nauka o Bogu, o Objawieniu, o rzeczywistości w świetle prawd objawionych.”¹⁹³ W ten sposób zakres teologii i filozofii pokrywa się obejmując całą rzeczywistość, a różniąc się aspektem. Aby obronić wobec tego jedność teologii jako nauki wypada odwołać się do koncepcji *revelabile*. Doktryna święta

¹⁹¹ T. Dzidek, dz. cyt., s. 124-125.

¹⁹² J. Salamucha, Teologia i filozofia, w: tenże, Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne, s. 47-48.

¹⁹³ M. Gogacz, dz. cyt., s. 33.

zajmuje się tym, co jest objawiane, a zasadniczo te prawdy rozciągają się na cały świat. „Kategoria prawd objawianych (*revelabilia*) obejmuje wszelkie prawdy, ponieważ doktryna święta rozważa wszechświat jako dzieło Boga.”¹⁹⁴ Jeszcze precyzyjniej można powiedzieć, iż „doktryna święta może zajmować się rzeczami stanowiącymi przedmiot nauk filozoficznych nie jako przedmiotami tych nauk, lecz jako rzeczami objawianymi (*revelabilia*). W ten sposób doktryna święta jest niejako znamieniem Boskiej wiedzy w umyśle (*velut quaedam impressio divinae scientiae*), która jest jedną prostą wiedzą o wszystkim.”¹⁹⁵ Przez *revelabilia* zostaje w obręb teologii wprowadzona mądrość filozoficzna bez naruszania jedności nauki. *Sacra doctrina* przyjmuje wobec innych dziedzin wiedzy rolę jakby zmysłu wspólnego, który w swoim własnym świetle jednoczy to, co zostało odebrane przez pozostałe zmysły, nie będąc żadnym z nich, ale właśnie na tyle, na ile pozostaje sobą. „Tak samo teologia, nie będąc żadną ze szczegółowych dyscyplin filozoficznych, poznaje je w jedności światła analogicznego do wiedzy Boga.”¹⁹⁶

Dla dopełnienia obrazu specyfiki poznania teologicznego pozostaje przedstawić metody argumentacji występujące tutaj. „Akwinata wskazuje różne typy teologicznej argumentacji: ze względu na autorytet Pisma Świętego, ze względu na autorytet doktorów Kościoła i zgodnie z autorytetem filozofów.”¹⁹⁷ Oddając głos Tomaszowi: „Najbardziej charakterystyczną cechą nauki świętej - teologii - jest to, że uzasadnia, powołując się na powagi. Dlaczego? Bo swe zasady wyjściowe otrzymuje z objawienia; człowiek zaś winien wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało powierzone.”¹⁹⁸ I dalej czytamy: „Wiara bowiem nasza opiera się o objawienie powierzone Apostołom i Prorokom, którzy byli autorami Ksiąg Kanonicznych, nie zaś o objawienie, które ewentualnie mogło być udzielone innym doktorom. W myśl tego pisze Augustyn: "Tym tylko Księgom Pisma św., które zwiemy Kanoniczne, nauczyłem się okazywać taką wielką cześć; i z tego tytułu wierzę z jak najgłębszym przekonaniem, że żaden z ich autorów, pisząc je, w niczym nie zblądził. Innych zaś autorów czytam w tym usposobieniu, że nie uważam tego, co napisali, za prawdziwe dlatego tylko, że oni sami tak myśleli lub napisali, nawet gdyby odznaczali się nie wiem jaką świętością i nauką".”¹⁹⁹

¹⁹⁴ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 28.

¹⁹⁵ Tamże, s. 29.

¹⁹⁶ E. Gilson, *Filozof i teologia*, s. 92.

¹⁹⁷ T. Dzidek, dz. cyt., s.122.

¹⁹⁸ STh I, 1, 8, ad 2

¹⁹⁹ STh I, 1, 8, ad 2

Następnie, po zaczerpnięciu argumentów i prawdy z Objawienia, teologia zaczyna posługiwać się rozumem, aby „by ujawnić wiele jeszcze innych prawd, jakimi się zajmuje. Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonali ją, trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył ulegle wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli ulegle poddaje się miłości Bożej”²⁰⁰.

Refleksja racjonalna, która ma miejsce w teologii, opiera się zasadniczo na analogii. Jest to metoda plasująca się między jednoznacznym a wieloznacznym sposobem orzekania. Dookreślając przypomnijmy, że „analogia przyporządkowania, czyli atrybucji, polega na tym, że jednego pojęcia używa się w odniesieniu do różnych przedmiotów, według miary, jaka przysługuje każdemu z nich.”²⁰¹ Możliwa jest dzięki założeniu, że „istnieje jakieś podobieństwo pomiędzy dziełem stworzenia a Stwórcą. Sam akt stworzenia wyklucza możliwość, ażeby rzeczy były całkowicie niepodobne do Tego, od którego pochodzą.”²⁰²

Wyróżniamy w analogii trzy drogi: twierdzenia, negacji i uwznioślenia. Dopiero one razem stanowią integralną całość.²⁰³ Należy podkreślić, iż stosowanie analogii nie pozwala nam docierać oczywiście do istoty Boga, do tego, Kim On jest sam w sobie. Analogia niesie w sobie informację, Kim jest Bóg w odniesieniu do człowieka i do świata. „Dopiero w drugim rzędzie mówienie o Bogu odnosi się do Niego samego. Jest to jednak mówienie pośrednie, ponieważ nasze poznanie Jego istoty jest również pośrednie.”²⁰⁴ *Via negationis* koncentruje się na ukazywaniu, czym Bóg nie jest i w pewnym sensie jest najbardziej precyzyjna w swoich twierdzeniach. Tomasz podaje przykłady stosowania analogii w poznaniu Boga wyjaśniając zagadnienie orzekania o Osobach w Trójcy Świętej. Wspomina w tym fragmencie o dwóch drogach: „W podwójny sposób istotowe przymioty mogą nam ujawnić i uprzystępnąć Osoby Boskie; pierwsze, drogą podobieństwa. Tak np. Synowi przyswaja się wszystko co związane z myślą, dlatego że pochodzi na sposób myśli jako Słowo; drugie, drogą niepodobieństwa. W ten sposób, zdaniem Augustyna, Ojcu przyswaja się potęgę dlatego, że na świecie ojcowie zwykli z powodu starości słabować, a tego nawet podejrzewać nie wolno u Boga.”²⁰⁵

Podsumowując wyróżnijmy w poznaniu teologicznym trzy momenty: element wyjściowy jakim jest przyjęcie przez wiarę Objawienia, gdyż „tylko ta refleksja może być

²⁰⁰ STh I, 1, 8, ad 2

²⁰¹ T. Dzidek, dz. cyt., s. 140.

²⁰² Tamże, s. 139.

²⁰³ Por. Tamże, s. 141.

²⁰⁴ Tamże, s. 142-143

²⁰⁵ STh I, 39, 7c

uważana za teologiczną, którą prowadzi się z perspektywy Objawienia”²⁰⁶, następnie należy podkreślić proces obróbki intelektualnej, w której posługujemy się naturalnym rozumem i wreszcie trzeba zaznaczyć, iż cały proces odbywa się jakby w przestrzeni łaski wspomagającej intelekt a przyjmowanej znowu przez wiarę. Jan Paweł II tak komentował myśl Akwinaty: „Do wielkich intuicji św. Tomasza należy także ta, która wskazuje na rolę Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości.”²⁰⁷ W takiej perspektywie twierdzenia teologii jawią się jako „najpewniejsze, ponieważ ich źródłem jest wiedza boska, a nie ludzka. Jednakże ludzie odnoszą często wrażenie przeciwne, to znaczy że teologia jest najmniej pewna dlatego, że zdolności poznawcze ich intelektu są nikłe. To on właśnie wprowadza niepewność i wątpliwość w rozważania teologiczne, a nie ich przedmiot, który jest sam w sobie najpewniejszy.”²⁰⁸ Jasno widać, że do poznania teologicznego odnoszą się wszystkie generalne uwagi o poznaniu przez człowieka Boga w czasie życia doczesnego.

Pozostaje nam rozważenie wzajemnego odniesienia teologii i filozofii, ich zależności i odrębności.

3. *Sacra doctrina* a filozofia chrześcijańska

Po rozważeniu specyfiki poznania filozoficznego i teologicznego Boga w życiu doczesnym tak jak je przedstawia św. Tomasz w *Sumie Teologicznej* podejmiemy próbę ich zestawienia i porównania. Przyjrzymy się temu, jak Akwinata widzi relację wiara-rozum, następnie rozważymy wzajemne zależności teologii i filozofii.

„W epoce, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga — dowodził — to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać.”²⁰⁹ – w ten sposób Jan Paweł II w encyklice „*Fides et ratio*” streszcza tomaszowe ujęcie relacji między wiarą a rozumem.

Podstawą twierdzenia o harmonii rozumu i wiary jest przyjęcie jednego źródła całej rzeczywistości, zarówno fizycznej jak i duchowej. Pochodzenie wszystkich rzeczy od jednej

²⁰⁶ B. Sesboue, Ch. Theobald, dz. cyt., s. 75.

²⁰⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 44.

²⁰⁸ M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 1*, s. 411.

²⁰⁹ *Fides et ratio* 43.

przyczyny, od jednego Stwórcy, pozwala uzasadnić, że wszelkie poznanie ma to samo źródło i nie może być sprzeczne ze sobą. „Jeśli tedy rozum twierdzi coś wbrew wierze, to niechybnie pogwałcić musiał własne zasady.”²¹⁰ Ten sam przedmiot można przecież poznawać w różnych aspektach i przy pomocy różnych władz. „Stąd też nic nie przeszkadza, by tymi samymi rzeczami, którymi zajmuje się naukowo filozof, poznając je za pomocą światła przyrodzonego rozumu, zajmowała się także jeszcze inna nauka, poznając je za pomocą światła Objawienia Bożego.”²¹¹ Zatem „nie ma naturalnego konfliktu pomiędzy wiarą a nauką, filozofią a teologią, rozumem a Objawieniem.”²¹²

Wiara i rozum nie tylko nie przeczą sobie, ale również nie konkurują ze sobą. W rzeczywistości nie istnieje żadne uzasadnienie ani dla fideizmu lekceważącego naturalne możliwości intelektualne człowieka ani dla racjonalizmu typu oświeceniowego, próbującego zdeprecjonować wiarę jako sensowne źródło poznania. „Wiara w objawienie nie narusza w niczym racjonalności naszego poznania, lecz wręcz przeciwnie, przyczynia się do tym pełniejszego jego rozwoju.”²¹³ Jak zobaczymy dalej, filozofia wspomagana przez wiarę, choć nie przyjmuje żadnych twierdzeń wziętych z Objawienia za swoje, jest chroniona od błędów i kierowana ku lepszemu rozpoznaniu rzeczywistości. „Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej.”²¹⁴ Dokonuje się to przez otwartość na działanie łaski we wnętrzu człowieka. Jednocześnie teologiczny obraz działania nadprzyrodzonego Trójcy w duszy jest obrazem roli wiary w intelekcie. „Dla św. Tomasza wiara zakłada poznanie naturalne, tak jak łaska zakłada naturę, i wobec tego wiara w stosunku do rozumu spełnia tę samą rolę, co łaska w stosunku do natury: podporządkowuje go sobie.”²¹⁵ To podporządkowanie jednak nie pozbawia go mocy: „Światło objawienia nie może oslepić ani osłabiać sił naszego rozumu. Nauczanie Pisma świętego nie czyni nas mniej zdolnymi do odkrycia prawdy o Bogu, niż byli nimi poganie.”²¹⁶

Trzeba powiedzieć jednak więcej: przyjęcie wiary nie sprawia, aby działanie intelektu przestawało być dla człowieka istotne. Wierzący nie tylko nie musi porzucać poznania racjonalnego, ale wręcz potrzebuje go. „Tomasz uznaje, że natura — właściwy

²¹⁰ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 105.

²¹¹ STh I, 1, 1, ad2. londyńska

²¹² S. Zieliński, Mistrz sztuki myślenia i właściwego uprawiania teologii, s. 57.

²¹³ Św. Tomasz z Akwinu, De veritate XIV, 9, ad8;10 ad9, cyt. za: E. Gilson, Tomizm, s. 35.

²¹⁴ Fides et ratio 43.

²¹⁵ E. Gilson, Chrystianizm a filozofia, s. 76.

²¹⁶ Tamże, s. 31.

przedmiot badań filozofii — może się przyczynić do zrozumienia Bożego Objawienia. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność.”²¹⁷ Poprzednio wykazane zostało, że według Tomasza poznanie teologiczne pełni rolę jakby nadrzędną w hierarchii całego ludzkiego poznania. Jednak „nie dlatego wiara góruje nad rozumem, że jest doskonalszą drogą poznania – gdyż przeciwnie, jest to poznanie niższego rzędu z racji swej niejasności – ale dlatego, że umożliwia poznanie przedmiotu, którego myśl sama nie byłaby w stanie osiągnąć.”²¹⁸ Istnienie Boga może stać się dla nas przedmiotem wiedzy: „dowód rodzi wiedzę”²¹⁹, zaś „istnienie Boga, jako że samo z siebie nie jest dla nas jasne, może być udowodnione ze skutków - bliżej nam znanych.”²²⁰. Z drugiej zaś strony znajdujemy u Tomasza następujące tezy: „Toteż wiara ukazuje nam istnienie Boga w sposób, którego nie może zastąpić żaden dowód, ponieważ akt wiary w istnienie Boga jest zawsze ściśle zespolony z tym, co stanowi tajemnicę, w sposób zasadniczo inny niż to jest możliwe dla naszej wiedzy.”²²¹

Wyrazem właściwego ujęcia i rozróżnienia tych sposobów poznania jest odpowiednie ustawienie relacji teologii i filozofii. Można przedstawić je następująco:

„Filozofia oddaje się na służbę teologii i pokazuje, że pomiędzy rozumem a wiarą nie ma zerwania, które wykluczyłyby rozum z wiary. Jeśli rozumowe udowodnienie istnienia Boga w żaden sposób nie jest koniecznym warunkiem wstępnym dla wiary, to wszak nadal istotne jest, ażeby dowód mógł być przygotowany w rozumie po to, by ukazać, że kwestia Boga jest kwestią dotyczącą całego człowieka jako człowieka oraz że termin <<Bóg>> ma sens z perspektywy ludzkiego rozumu. Otóż istnienie Boga nie jest oczywiste samo z siebie, ponieważ jest ono przedmiotem debaty i pytań. Potrzeba zatem, aby było możliwe do udowodnienia przynajmniej na podstawie swych skutków, nawet jeśli droga ta nie prowadzi nas do poznania Bożej istoty.”²²²

Relacja teologii i filozofii jest w pewnym wymiarze symetryczna, potrzebują się siebie nawzajem, aby dobrze spełniać własne zadania. Przy tym filozofia, „aby być przydatną dla teologii, musi pozostać rozumową, i że teologia, aby móc z niej korzystać, musi pozostać sobą.”²²³

²¹⁷ Fides et ratio 43.

²¹⁸ E. Gilson, Tomizm, s. 35.

²¹⁹ STh I, 2, 2, 1

²²⁰ STh, I, 2, 2c

²²¹ E. Gilson, Chrystianizm a filozofia, s. 58, por STh II-II, 2, 2, ad3

²²² B. Sesboue, Ch. Theobald, dz. cyt., s. 93.

²²³ E. Gilson, Filozof i teologia, s. 90.

Zacznijmy od stwierdzenia faktu przydatności filozofii dla poznania teologicznego. Filozofia nie jest konieczna, aby móc przyjąć przez wiarę podstawowe prawdy o Bogu. Jak wcześniej było ukazane, szereg prawd dostępnych rozumowi zostało podane do wierzenia, aby były dostępne ludziom niezdolnym do uprawiania filozofii. Jednak ten, kto chce uchodzić za teologa, nie może już lekceważyć metafizyki. „Dla teologii, która przede wszystkim opiera się na Objawieniu, metafizyczna wiedza o Bogu dostarcza pomocy w rozumieniu i interpretacji prawd objawionych: <<w teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie tej perspektywy jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną>> [*Fides et ratio* 97].”²²⁴ Św. Tomasz nie tyle nakazuje co pozwala teologii na korzystanie z filozofii: „Nauka święta może korzystać z osiągnięć filozofii; nie tak jednak, żeby się bez nich obejść nie mogła; wszak posługuje się nimi jedynie dla lepszego uprzyśtępnienia podawanych zagadnień. Nie czerpie bowiem swoich zasad wyjściowych od innych nauk, ale bierze je bezpośrednio od Boga drogą objawienia. Dlatego też, jeśli czerpie z innych nauk, to nie jako od nadrzędnych sobie, ale jako od niższych od siebie; posługuje się więc nimi jako sługami (...)A to, że w ten sposób nimi się posługuje, nie pochodzi z jej winy czy niewystarczalności, ale z winy naszego rozumu. Nasz bowiem rozum łatwiej daje się prowadzić poprzez te osiągnięcia, które naturalnym światłem swoim poznaje (wiadomo, na nim opierają się inne wiedze), do poznania tego, co przewyższa jego siły, a czym właśnie zajmuje się nauka święta.”²²⁵

Filozofia dostarcza teologii narzędzi technicznych, języka, którym może się ona posługiwać w wyjaśnianiu Objawienia. Stanowi praktyczny wyraz prawdy, że człowiek z natury jest *capax Dei*, że jego natura domaga się poznania Boga i jest do niego zdolna. Tym niemniej filozofia nie jest absolutnie konieczna. Stanowi raczej komplementarną formę poznania. W encyklice *Fides et ratio* znajdujemy następujący opis mądrości pochodzącej od Ducha Świętego: „Choć Doktor Anielski uznaje pierwszeństwo tej mądrości, nie zapomina jednak o istnieniu jej dwóch innych, komplementarnych form: mądrości *filozoficznej*, która opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego naturę; oraz mądrości *teologicznej*, która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy samego Boga.”²²⁶

Aby filozofia faktycznie była przydatna teologii, musi spełnić pewne wymagania. Przede wszystkim musi odnosić się do rzeczywistości, a dalej – musi w tym zachować swoją

²²⁴Z. Zdybicka, art. cyt., s. 46.

²²⁵STh I, 1, 5, ad 2

²²⁶Fides et ratio 44.

specyfikę: racjonalność i autonomię poznawczą. „Prawdziwość (realizm) metafizycznego poznania Boga sprawia jego otwartość na dopełnienie przez nowe źródła poznania (objawienie Boże) oraz nowe akty poznawcze (akty wiary). Metafizyczna wiedza dotycząca Boga znosi różnicę między <<Bogiem filozofów>> i <<Bogiem wiary>>. Autonomia tego poznania sprawia, że ono może być pomocne dla religii i dla teologii.”²²⁷

Relację między teologią i filozofią w tradycji określa się pojęciem „służby”. Żle zrozumiałe może prowadzić do wielu nieporozumień. Przykładem ich jest następujące twierdzenie: „W swym pojmowaniu rozumu i określeniu jego zadań, Tomasz kieruje się wyłącznie względami teologicznymi, które były też przewodnimi wątkami jego komentarzy do Arystotelesa i jego doktrynalno-ideowych <<oczyszczeń>>. Rozum odnajdywał się u Tomasza tylko w koegzystencji z wiarą, otrzymywał przy niej własne miejsce, ale wyłącznie jako lenny najemca, bez prawa samodzielności.”²²⁸ Nie wydaje się, aby ta teza faktycznie wynikała z tekstów Akwinaty. Trzeba by raczej w tej swoistej „służbie” widzieć próbę obrony czystości teologii jako nauki opartej na Objawieniu wobec ewentualnych zarzutów o wprowadzanie do niej innych przesłanek. Na taką interpretację wskazuje kontekst historyczny powstania owych tekstów. Żaden ze współczesnych Tomaszowi nie oburzyłby się na twierdzenie o „lennej zależności” rozumu od wiary. Doktor Anielski raczej był zmuszony wykazywać, iż stosowanie argumentów filozoficznych w teologii nie czyni jej zależną od poznania naturalnego. Tu wydaje się leżeć akcent w tekstach Tomasza. Z tego zaś nie wynika zależność rozumu od wiary. Taka niezależność była oczywista dla wszystkich trzynastowiecznych czytelników Tomasza. Ostatecznie wskazuje na nią nawet próba oskarżenia Akwinaty o awerroizm.

Lepiej chyba tę rzeczywistość ujął J. Salamucha: „Te stosunki zależnościowe [między filozofią i teologią] wyraża hasło tradycyjne: teologia jest normą negatywną dla filozofii. Poza tym warto jeszcze zaznaczyć, że filozofia oddaje pewne usługi teologii, dostarczając jej narzędzi logicznych i metafizycznych, rozpatrując pewne zagadnienia, które stanowią rodzaj koniecznego wstępu do rozumnego budowania teologii (zagadnienie istnienia Boga i logicznych możliwości Objawienia) – tradycyjnie to się ujmowało w zdaniu podkreślającym zarazem ubocznie wysoką wartość teologii: filozofia jest sługą teologii.”²²⁹

²²⁷ Z. Zdybicka, art. cyt., s. 45-46.

²²⁸ J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*, Warszawa 1986, s. 525-526.

²²⁹ J. Salamucha, *Teologia i filozofia*, s. 50.

W rezultacie widzimy, że *sacra doctrina* korzysta z tego, co ma jej do zaoferowania naturalny rozum, przyjmuje to i przyswaja, lecz równocześnie pozostaje sobą mając własny horyzont i spostrzegając ponad różnymi punktami widzenia cel, który może umykać poszczególnym filozofom na tyle, na ile pozostają na płaszczyźnie poznania tylko racjonalnego²³⁰.

Niekiedy teolog, aby jako teolog posługiwać się filozofią, musi stać się na pewien czas filozofem. Prekursorem tej sztuki był niewątpliwie właśnie św. Tomasz. „W wielkiej syntezie myśli chrześcijańskiej problematyka filozoficzna znalazła własne rozwiązania, choć zewnętrznie podporządkowane teologii.”²³¹ Jest to powód, dla którego „najoryginalniejsze idee filozoficzne wyłożone są nieraz w sposób najbardziej przejrzysty w dziełach teologicznych.”²³²

Teologia sięga jednak znacznie dalej. Właśnie dlatego może stanowić taką pomoc dla filozofii, iż w pewnym sensie zawiera w sobie filozofię. E. Gilson wyraził to takim obrazem:

„Nie ma nic takiego, co by filozofia mogła powiedzieć o Bogu i naszym celu ostatecznym, a czego by przedtem – co do istoty zagadnienia – nie rozstrzygnęła teologia, nie czekając aż filozofia raczy w tej sprawie zająć stanowisko. Owszem, gdy filozofia milknie, teologia mówi jeszcze, lecz zaczyna mówić o wiele wcześniej, zanim filozofia zgodzi się zamilknąć, a – co najważniejsze – nie tylko ma odwagę mówić o tym, o czym mówi filozofia, lecz nadto powiedziawszy, co miała do powiedzenia ze swego stanowiska, czyli w świetle słowa Bożego, ośmiela się pouczać samą filozofię, jakie ma być w tej sprawie jej stanowisko, jeśli ma ona być godna tego miana.”²³³

W ten sposób dotarliśmy do momentu, kiedy trzeba pokazać, co filozofia zawdzięcza teologii. Tym samym zbliżamy się do pojęcia filozofii chrześcijańskiej, którego używa się niekiedy na określenie takiej właśnie filozofii – nie tyle „zależnej”, co otwartej na to, co może wnieść do niej Objawienie.

Już wcześniej zostało zauważone, że kluczem do właściwych relacji teologii i filozofii jest to, aby każda z nich pozostała autonomiczna. Zatem filozofia ma pozostać filozofią. Tym zaś, co warunkuje jej zachowanie tożsamości jest racjonalność. „Prawdziwa filozofia jako taka i w sposób bezwzględny zawdzięcza swą prawdziwość wyłącznie swej

²³⁰ Por. E. Gilson, *Filozof i teologia*, s. 93.

²³¹ S. Kamiński, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod poznania*, Lublin 1993, s. 16.

²³² E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 70.

²³³ Tamże, s. 70.

racjonalności – to jest bezsporne. Św. Anzelm, a nawet św. Augustyn pierwsi to przyznają.²³⁴ Momentem, który nas interesuje, jest wpływ Objawienia na filozofię. A jest on analogiczny do wpływu łaski na naturę: przywraca jej właściwy sens i blask. Dlatego można powiedzieć, „że ustanowienie tej filozofii prawdziwej mogło się dokonać tylko przy współdziałaniu objawienia, służącego rozumowi nieodzowną pomocą moralną (...); jak widzieliśmy wyżej, sam św. Tomasz tak twierdzi.”²³⁵

Objawienie spełnia wobec filozofii podwójną rolę. Z jednej strony jest kryterium negatywnym, wyznacza tezy, których prawdziwości nie można głosić. Z drugiej strony poddaje rozumowi ludzkiemu nowe tematy i wątki oraz prowokuje do pogłębiania rozważań. Klasycznym przykładem tej funkcji jest klarowanie się teorii osoby i natury w obliczu konieczności wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa jako Boga-Człowieka lub też dogmatu Trójcy Świętej. „Bo wiara, którą Bóg dał na użytek wszystkim ludziom i dla zbawienia wszystkich, nie tylko wskazuje filozofom te prawdy, którym nie wolno przeczyć, lecz i te, w które powinni oni wierzyć jak wszyscy, i jeśli mogą – zgłębić je także rozumem. Wiara wymaga od filozofa tego przede wszystkim – w dziedzinie teologii naturalnej, o której tu mowa – ażeby myślał zgodnie z tym, w co wraz ze wszystkimi powinien wierzyć.”²³⁶

Są to zadania merytoryczne, pomijam w tym momencie cały aspekt łaski działającej na osobę filozofującego. Zostało to już wystarczająco wcześniej opisane.

Korzystanie z pomocy Objawienia w filozofii nigdy nie powinno prowadzić do pomieszania tych porządków. Raczej właśnie świadome swojej indywidualności mogą dopiero współpracować. Dlatego jako filozofię chrześcijańską można traktować „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu.”²³⁷ Owa pomoc, jak już zostało zaznaczone, może mieć charakter wewnętrzny lub zewnętrzny „Treścią chrześcijańskiej filozofii jest zatem zespół prawd rozumowych – odkrytych, pogłębionych lub po prostu ocalonych dzięki pomocy, jaka rozum znalazł w objawieniu.”²³⁸

Istotą filozofii chrześcijańskiej nie jest jej jakakolwiek „wyznaniowość”. Naukowiec uprawiający ją posługuje się rozumem i tylko rozumem w celu dotarcia do prawdy. Jednak jego intelekt korzysta z łaski wiedząc, że „rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony

²³⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 42.

²³⁵ Tamże, s. 42-43.

²³⁶ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 62.

²³⁷ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 38-39.

²³⁸ Tamże, s. 36-37.

od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej.²³⁹ Następnie zaś włącza w tematykę swych rozważań pytania, które stawia mu teologia, podejmując je sobie właściwymi metodami i pokornie zatrzymując się w tym miejscu, gdzie doprowadza go rozum. Przyznaje wtedy niewystarczalność ludzkiego naturalnego poznania w drodze do Boga, choć on sam jako filozof zaszedł dalej niż jego towarzysze zamknięci na dar Objawienia, a jeszcze dalej idzie osobiści, już jako wierzący, być może jako teolog.

Ostatnim aspektem, na którym można zwrócić uwagę jest rola teologii jako zwierciadła dla filozofii. Parafrazując Jana Pawła II powiedzmy, iż filozofia nie rozumie sama siebie bez teologii²⁴⁰.

„Patrzac na filozofię w świetle objawienia, nauka święta dostrzega w niej możliwości, z których teologia naturalna sama sobie nie zdaje sprawy. Krótko mówiąc, to, co teolog rozważa w dziełach filozofa, rzeczywiście jest filozoficzne w swej istocie i charakterze; teolog zawsze widzi u Platona czy Arystotelesa filozofię, lecz patrzy na nią jako teolog. Doktryna święta widzi w filozofii, w wyższym świetle, możliwą pomoc w wielkim dziele zbawienia człowieka.”²⁴¹

Podsumowując ten rozdział zbierzmy podstawowe twierdzenia. Poznanie teologiczne jest możliwe dzięki temu, że Bóg zechciał objawić człowiekowi podstawowe prawdy konieczne mu do zbawienia. Podał w ten sposób ludziom do wierzenia prawdy niedostępne ludzkiemu rozumowi oraz te, które wprawdzie mogliby niektórzy osiągnąć, ale tylko po długim czasie i prawdopodobnie z domieszką błędów. Opierając się na danym człowiekowi Objawieniu, przyjętym na bazie autorytetu samego Boga, dostępnego przez autorytet świadków: proroków apostołów, teolog rozpoczyna racjonalną refleksję nad tymi treściami.

Przedmiotem teologii jest Bóg oraz cały świat jako pozostający w relacji do niego. Odniesienie do Stwórcy i oparcie na Objawieniu jest tym, co odróżnia teologię od filozofii, również zajmującej się całą rzeczywistością.

Teologia w ramach swoich rozważań posługuje się filozofią, nie tracąc przy tym własnej jedności. Jest to możliwe dzięki temu, że prawdy podawane jej przez filozofię

²³⁹ Fides et ratio 43.

²⁴⁰ Por. Jan Paweł II Redemptor Hominis 10.

²⁴¹ E. Gilson, Elementy filozofii chrześcijańskiej, s. 28.

rozważa we własnym świetle, to jest w perspektywie Objawienia. Czyniąc to może równocześnie pełnić negatywną rolę regulatywną dla filozofii. Może również filozofii poddawać nowe wątki i tematy do rozważań, które ta ostatnia jest w stanie podjąć już własnymi metodami, zachowując swą autonomię. Tym sposobem pojawia się w kulturze europejskiej filozofia chrześcijańska, w najpełniejszym stopniu odnosząca się do rzeczywistości.

Zakończenie

Analiza tekstu Sumy Teologicznej pozwoliła na wykrycie i określenie rodzaju zależności między poznaniem filozoficznym a teologicznym. Nie są one sobie przeciwstawne. Nie ma między nimi sprzeczności. Nie ma konieczności negocjowania jednego, aby uznać wartość drugiego. Najogólniejszym podsumowaniem byłoby stwierdzenie, że każde prawdziwe poznanie Boga jest spójne z każdym innym prawdziwym poznaniem Boga. Jest koherentne.

Zbierając wnioski z poszczególnych etapów pracy należy przede wszystkim podkreślić, iż według św. Tomasza ludzkie poznanie Boga jest konieczne i wymagane przez naszą naturę. Jest również możliwe. W zasadzie po określeniu choćby wstępnym natury Boga nie pozostaje wątpliwość, że Bóg sam w sobie jest poznawalny. Wątpliwe jest za to, czy człowiek jest w stanie poznawczo docierać do bytu Absolutnego. Ogólnie jednak taka możliwość wynika z samej konieczności. Droga do poznania Boga jest dla człowieka potrójna: zaprzeczenie, twierdzenie i analogia.

Drugim etapem rozważań było prześledzenie charakterystycznych cech poznania filozoficznego. Wydobyto z tekstów Akwinaty twierdzenia o pochodzeniu wszelkiego ludzkiego poznania ze zmysłów. To doprowadziło do stwierdzenia, iż przedmiotem poznania mogą być jedynie przedmioty materialne. Następnie wykryto jako przedmiot poznania umysłowego natury zakotwiczone w przedmiotach poznania zmysłowego. W ten sposób stało się czytelne, iż człowiek może poznać tylko to, co przejawia się w świecie zjawiskowym. Zatem filozoficzne poznanie Boga bazuje na odniesieniach bytów stworzonych do ich Stwórcy. Jest to więc poznanie pośrednie i niedoskonałe.

Niepełność filozoficznego poznania Boga odkrywa przestrzeń opisywaną jako otwartość na Boga (*homo capax Dei*). Jest to w tym aspekcie otwartość na Objawienie, wręcz potrzeba takiego Objawienia. Jest ona realizowana przez Objawienie chrześcijańskie, które staje się podstawą poznania teologicznego. Teologia sięga poznawczo dalej niż filozofia, czerpiąc swoje przesłanki z danych Objawienia i opracowując je naukowo. Teologia kontynuuje pracę rozpoczętą przez filozofię, korzysta z osiągnięć filozofii i sama staje się dla niej wsparciem, o ile filozofia na to pozwoli. Jeśli zaś filozofia otwiera się na to, co ma jej do zaoferowania teologia, to, nie tracąc swojej autonomii, staje się filozofią chrześcijańską.

Obraz, który powstał na skutek prześledzenia tekstu Sumy Teologicznej pod kątem zależności między filozofią i teologią, domaga się uzupełnienia o szczegóły obecne w innych tekstach św. Tomasza. Niezwykle pouczające byłoby również prześledzenie dalszych losów tej koncepcji w europejskiej myśli filozoficznej. Niewątpliwie byłyby to historia rozwoju, ale i wypaczeń. Osobnym zagadnieniem do opracowania jest sama koncepcja filozofii chrześcijańskiej. Wydaje się, że zarówno filozofia jak i teologia skorzystałyby na przyswojeniu podstawowych tez tej koncepcji.

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

1. Św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn
2. Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1, 75-89, oprac. Stefan Świeżawski, Pallotinum, Poznań 1956
3. Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999

OPRACOWANIA

1. Dzidek T., Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga, Kraków 2001
2. Elders L. J., Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1992, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński
3. Gilson E., Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1998, tłum. z fr. J. Rybałt
4. Krąpiec M. A., Realizm ludzkiego poznania, RW KUL Lublin 1995
5. Kurylewicz G., Komentarz do Kwestii 2 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999
6. Olszewski M., Komentarz do Kwestii 12 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999
7. Olszewski M., Komentarz do Kwestii 13 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999
8. Olszewski M., Komentarz do Kwestii 1 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999

9. Olszewski M., Komentarz do Kwestii 12 w: Św. Tomasz z Akwenu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26, przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak Kraków 1999,
10. Salamucha J., Teologia i filozofia, w: tenże, Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne, Lublin 1997, pod red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka
11. Świeżawski S., Wstęp do kwestii 84 w: Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1, 75-89, oprac. Stefan Świeżawski, Pallotinum, Poznań 1956
12. Świeżawski S., Wstęp do kwestii 88 w: Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1, 75-89, oprac. Stefan Świeżawski, Pallotinum, Poznań 1956
13. Zdybicka Z. J., Rozum i wiara w poznaniu Boga, w: Filozofować w kontekście teologii. Religia-natura-łaska, red. P. Moskal, Lublin 2003, s. 33-49

LITERATURA POMOCNICZA

1. św. Tomasz z Akwenu, De veritate XIV
2. Anderwald A., Teologia a scientiae profanae, w: Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji 65. rocznicy urodzin, red. J. Cicho, Opole 1998, s. 387-395
3. Bejze B., O tomistycznej filozofii Boga, „Znak” nr 50-51 (8-9) 1958, s. 897-911
4. Geffre C.-J., Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga Jedyne, w: Studia z filozofii Boga, red. B. Bejze, ATK Warszawa 1968, tłum. Z. Kowalska, s. 252-281
5. Gilson E., Chryścianizm a filozofia, Warszawa 1958, tłum. z franc. A. Więckowski
6. Gilson E., Duch filozofii średniowiecznej, Warszawa 1958, tłum. z franc. J. Rybałt
7. Gilson E., Elementy filozofii chrześcijańskiej, Warszawa 1965, tłum. z fr. T. Górski
8. Gilson E., Filozof i teologia, Warszawa 1968, tłum. z franc. J. Kotsa
9. Gogacz M., Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki, ATK Warszawa 1985
10. św. Tomasz z Akwinu, In Boeth de Trinitate q I a 1 ad 4
11. Jan Paweł II, Fides et ratio
12. Jan Paweł II, Redemptor Hominis
13. Kamiński S., Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod poznania, Lublin 1993
14. Kołakowski L., Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus, przeł. T. Baszniak, M. Panutnik, Poznań, r.n.,
15. Legowicz J., historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej, Warszawa 1986

16. Maritain J., Bóg i nauka, w: B. Bejze (red.), Studia z filozofii Boga, s. 43-61, Warszawa 1968, tłum. H. Bednarek,
17. Olszewski M., O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350, Kraków 2002
18. Salamucha J., Istnienie Boga, w: tenże, Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne, Lublin 1997, pod red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka ; pierwodruk: „Dziś i jutro” 2(1946) nr 25(31), s. 1-2.
19. Sesboue B., Theobald Ch., Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego. Usprawiedliwienie i dyskurs wiary. Objawienie i akt wiary. Tradycja, Pismo Święte i magisterium, Kraków 2003, tłum. P. Rak
20. White V., Przygotowanie wstępne do pięciu dróg, w: Studia z filozofii Boga, red. B. Bejze, ATK Warszawa 1968, tłum. H. Bednarek, s. 62-89
21. Zieliński S., Mistrz sztuki myślenia i właściwego uprawiania teologii, „Częstochowskie Studia Teologiczne” t. 28 (2000r.), ST. 49-62