

Uniwersytet Jagielloński
w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Paweł Michał Łukasik

Prawda objawiona jako prawda życia
w tomistycznej koncepcji wiary

Praca magisterska napisana
pod kierunkiem
dr. hab. Marcina Karasa

Kraków 2012

Spis treści

WSTĘP	3
ROZDZIAŁ 1. IDEA STWORZENIA – TEZA FUNDAMENTALNA DLA TOMASZA....	8
ROZDZIAŁ 2. PRAWDA ŻYCIA	18
ROZDZIAŁ 3. LOGOS FILOZOFII I LOGOS WIARY	28
3.1. <i>Logos</i> starożytnych	28
3.2. Jedynym dobrem jest wiara w Boga.....	31
3.3. Myśliciel pierwszego wieku – Klemens Aleksandryjski.....	35
3.4. <i>Logos</i> w wierze	40
ROZDZIAŁ 4. ŚW. TOMASZ – WIARA, KTÓRA SZUKA ZROZUMIENIA	43
4.1. „Wierzyć to rozważać wraz z przeświadczeniem”	43
4.2. Wiara i poznanie	48
4.3. Niepokój w wierze.....	52
4.4. Wiara początkiem i kresem (zamiast zakończenia).....	55
BIBLIOGRAFIA	62

Wstęp

„Wiara” i „wiedza” to pojęcia niejednoznaczne. Ich rozróżnienie stało się podstawowym osiągnięciem kultury zachodniej. Pytanie o teoretyczną i praktyczną relację pomiędzy nimi należy do stale podejmowanych w teologiczno-filozoficznych dyskusjach zmierzających do wytłumaczenia relacji pomiędzy religią a nauką.

W debatach tych nieocenioną rolę odgrywa myśl św. Tomasza z Akwinu. Jego teologia i filozofia stały się kamieniem milowym w próbie zrozumienia relacji między wiarą i poznaniem naukowym. Studiowanie jego myśli zostało wyraźnie zalecone przez Sobór Watykański II w dwóch dokumentach: w dekrecie *Optatam totius*, o formacji kapłańskiej, i w deklaracji *Gravissimum educationis*, poświęconej wychowaniu chrześcijańskiemu. Ponadto trzeba zauważyć, że już w 1880 r. papież Leon XIII, jego wielki czciciel, który zainspirował rozwój studiów tomistycznych, ogłosił św. Tomasza patronem szkół i uniwersytetów katolickich.

Współczesne pojmowanie wiary różni się zasadniczo od myśli św. Tomasza, dla którego wiara nie jest psychologiczną potrzebą szukania nowych egzystencjalnych wrażeń. W świecie, w którym antropocentryczna wizja życia stanowi jedyne osiągnięcie współczesnego człowieka, wydaje się ona niewystarczająca. Metafizyczne potrzeby człowieka są głębsze i nie można zaspokoić ich jedynie emocjonalnym uczuciem¹. Wiara nie jest także światopoglądową decyzją, dzięki której człowiek może lepiej poznać otaczający go świat oraz odkryć ostateczny sens swojego życia. Św. Tomasz mówi nie tyle o wierze, która jest naturalną potrzebą człowieka, co o potrzebie poznania Boga. Stworzenie rozumne, dostrzegając skutek, w sposób naturalny pragnie poznać jego przyczynę. Zdolność naszej

¹ Zob. „Wszelkie fantazje, odnoszące się do uczuć religijnych, nie obalą powszechnego głosu sumienia: otóż ten głos powszechny sumienia poucza nas, że wzruszenie oraz wszystko to, co zniewala duszę, nie pomaga lecz utrudnia badanie prawdy, a mamy tu na myśli bezwzględną prawdę; tamta czysto subiektywna, twór uczucia i czynu może posłużyć jako igraszka słów, ale na nic się nie przyda człowiekowi, który pragnie przede wszystkim wiedzieć, czy poza nim istnieje Bóg, w którego rękę spocznie kiedyś jego przeznaczenie. By dać uczuciu pewne podstawy, moderniści uciekają się do doświadczenia jako czynnika pomocniczego. Lecz cóż ono może tam wnieść nowego? Absolutnie nic, chyba to jedynie, że stanie się ono silniejszym a stąd w równym stosunku będzie silniejsze przekonanie o danej prawdzie. Ale ani jedno ani drugie nie jest w stanie sprawić, aby uczucie przestało być uczuciem, by zmieniło swą naturę tak bardzo zwodniczą, jeśli nie jest kierowane rozumem; przeciwnie i jedno i drugie umacnia i wspomaga ową naturę, gdyż im silniejszym jest uczucie, tym bardziej ono jest uczuciem”, Piusa X, *Pascendi dominici gregis*, *Encyklika o zasadach modernistów*, tłum. S. Okoniewski. Poznań 1908, s.26.

percepcji nie ogranicza się do tego, co fragmentaryczne, ale sięga dalej, tam gdzie nie ma miejsca na nasze empiryczne poznanie – ostatecznej przyczyny wszystkiego, co istnieje.

Czas jest miejscem, w którym Bóg daje znaki. Dzięki nim dokonuje się coś ważnego dla życia i myślenia człowieka. Metafizyka zapomniała o czasie, który jest niesłuchanie ważny i o którym przypomina Heidegger². Trzeba być zdolnym do odczytywania znaków czasów.

Czas jest pojęciem, które oznacza, że nie wszystko zostało dane naraz, ale że stwarzanie nowej rzeczywistości dokonuje się w sposób stopniowy i nieustający i że rzeczywistość jest w trakcie stawania się, kreowania krok po kroku. Oznacza, że to, co nowe, jest nieustannie rodzone. Jest to pojęcie pochodne od rzeczywistości. Określa ten aspekt rzeczywistości, jakim jest bycie wciąż w akcie stawania się, rodzenia. Czas jest pojęciem, które zgodnie z jedną z jego właściwości oznacza akt stwarzania³.

Postawa otwartości ma być postawą zawierzenia, o czym myśl Heideggera nie wspomina. Czymś innym jest *rzucenie* bytu w świat, a czymś innym ta podstawowa ufność, zdolna do przebaczenia i kontynuacji procesu stwórczego.

Filozofię grecką fascynuje wisząca nad człowiekiem konieczność (fatum), która jawi się jako coś nieprzekraczalnego i przeciwnego nadziei. Tymczasem w myśli biblijnej niewątpliwie ważne jest życie, ale wraz z tym życiem wybija się na czoło wolność, a nie nieprzewidywalność.

Język hebrajski cechuje umiłowanie tego, co dotykalne, gdyż nie jest on dualistyczny; ma wycucie, zrozumienie dla żywołów naturalnych, ponieważ nie skazuje tego, co dotykalne, na bycie w nieprzewidywalny sposób oddzielnym od tego, co inteligibilne, inne niż ono. Dla hebrajskiego to, co dotykalne, nie jest złe, błędne. Zło nie pochodzi z „materii”. Świat jest bardzo dobry. Hebrajski ma wycucie cielesności, rozpoznaje w niej bowiem rdzeń duchowy.

Świat biblijny jest dokładnie przeciwieństwem świata manichejskiego. Mieć wycucie cielesności, upodobanie do natury i zmysł kontemplacji oraz duchowość – to z punktu widzenia biblijnego jedno i to samo, ponieważ świat dotykalny jest językiem, został stworzony przez słowo⁴.

Dlatego wolność pojmowana jest aksjologicznie: z jednej strony jest mocą, miłością, z drugiej strony – decyzją na prawe życie ze strony człowieka, które jest nieodłącznie związane z poznawaniem. W myśli biblijnej zawarte jest głębsze rozumienie zła niż w myśli

² Zob. „Heidegger pisze słusznie, że wierzący «Nie zwraca się ku znaczeniowości jakiejś przyszłej treści, lecz ku Bogu. Sens czasowości jest wyznaczony przez podstawowy stosunek do Boga, w taki jednak sposób, że wieczność rozumie tylko ten, kto aktowo żyje czasowością». Uderza jednak w tych analizach jakby brak zakotwiczenia wiary w *rzeczywistości* Boga, która może dopiero wiarę unosić i obdarzać ją na poziomie egzystencjalnym nadzieją i ufnością”, K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 134.

³ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, 35-36.

⁴ Tamże, s.71-72.

greckiej. Rozumienie zła, szczególnie po stronie człowieka, jest wrażliwością na to, co nie jest konieczne.

Wieczność dla Greków jest pewną ponadczasowością, natomiast w myśli biblijnej to wieczność spełnionych obietnic, wieczność Boga, który jest żywym Bogiem, będącym ponad czasem. Wieczność to spełnienie obietnicy, ale jest także wzorcem spełnienia tego wszystkiego, co powoduje, że egzystencja czasowa, w której życie ludzkie się dokonuje, ma swoje znaczenie.

„W metafizyce biblijnej Bóg stwarza w sposób darmowy. Czas to stwarzanie w toku dokonywania się, wieczność to punkt widzenia Stwórcy, ich koegzystencja to koegzystencja stwórczego działania Boga i Jego samowystarczalności, to paradoks darmości stworzenia”⁵. Jest to wielkie docenienie codzienności. Grecy natomiast pragną uciec od rzeczywistości codziennej. Listy świętego Pawła nie mówią tylko o miłości bliźniego, lecz traktują miłość znacznie szerzej. Jest to właściwa postawa wobec rzeczywistości. Czas jest czasem prób (*List do Hebrajczyków*), wiara biblijna to czas przechodzenia przez próby. Coś zostaje mi zadane dla mojej wolności, rozumianej nie tylko jako wolność decyzji, ale także jako wewnętrzna mobilizacja. W egzystencji chrześcijańskiej zawsze są próby. Jest to zdawanie egzaminu z samego życia, z jego jakości, z relacji do innych ludzi, ale także ze stosunku do własnej egzystencji.

Akt wiary jest czymś konkretnym i niepowtarzalnym, nikt za nikogo nie może dokonać aktu wiary. Wiara fundamentalna (Karol Tarnowski) jest zawierzeniem istnieniu, w które wchodzimy. Naszą odpowiedzią na istnienie jest zaufanie, które uznaje Boga jako Prawdę, a następnie zaangażowanie w tę wiarę, ponieważ Absolut rysuje się tutaj jako miara wolności.

Wiara dotyczy tego, co nie jest oczywiste, co jest ukryte, co się przejawia i może być odczytane. Jest to szczególny stosunek do prawdy, możemy ją nazwać stosunkiem egzystencjalnym. Wiara nie jest tylko aktem punktualnym – teraz wierzę – ale jest także drogą, na której moje rozumienie wiary dojrzewa, przechodzi poszczególne etapy, jest żywą relacją. Wiara nie jest pojęciem abstrakcyjnym. *Logos* jest naszym sojusznikiem – *Słowo stało się człowiekiem*.

Niebezpieczeństwo myślenia teologicznego w wydaniu chrześcijańskim, jakie można zauważyć w odniesieniu do aktu wiary, to pewnego rodzaju wyalienowanie. Prawda, która jest obiektem wiary jako takiej, musi być rozumiana przede wszystkim jako prawda osoby –

⁵ Tamże, 55.

w teologii kościelnej bywa ona niejednokrotnie pomijana. Odnosić się do prawdy wiary to być w prawdzie. Relacja osobowa nie może być tylko wypowiedziana: *Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie!, wejdzie do królestwa niebieskiego* (Mt 7,21). Kto nie jest w prawdzie, nie może zrozumieć Prawdy wiary, ponieważ nie można jej stosować jedynie do teoretycznych rozważań, można ją tylko przyjąć w prawdzie, która dotyka naszego życia.

Wiara jest także wstępem do myślenia religijnego, które rodzi się z wnętrza wiary, z wnętrza naszego największego pragnienia. Jak zauważa ksiądz Tischner:

rozum szuka wiary [...] a wiara szuka rozumu [...]. Między wiarą a myśleniem nie ma przepaści niemożliwej do przekroczenia. Nie ma też dążenia, by jedno zniszczyć przez drugie. Myślenie religijne wyrasta z uznania praw religii i praw rozumu. Uznając prawa rozumu, wiara staje się myśleniem, uznając prawa wiary, rozum ma udział w jej naturze⁶.

Filozofia tomistyczna wyrosła na gruncie myśli starożytnej, a szczególnym inspiratorem dla Tomasza był Arystoteles. Tomasz stał się niekwestionowanym mistrzem w uprawianiu jego filozofii i teologii. W XIII wieku język arystotelesowskiej spekulacji obejmuje coraz to większe obszary, nie ogranicza się wyłącznie do filozoficznych traktatów, ale wiedzie również prym w średniowiecznych szkołach teologicznych. XIII wiek to czas rozwoju uniwersytetów, dla których idea nauki miała opierać się na rozumowaniu i dowodzeniu. Nauką miała być zarówno filozofia, jak i teologia, traktowane poważnie. Była to decyzja fundamentalna, która z jednej strony podniosła wymagania intelektualne wobec chrześcijaństwa, z drugiej strony zaś spowodowało to paradygmat pewnych domkniętych całości. U Tomasza mamy do czynienia z pluralizmem całości, które są różne – jest filozofia i teologia, ale w ramach postulowanej jedności.

Fernand van Steenberghen, jeden ze znaczących badaczy filozofii średniowiecza XIII wieku, który przez ponad czterdzieści lat zajmował się filozofią tomistyczną, zauważa, że:

Tomasz z Akwinu był genialnym teologiem, ponieważ był genialnym filozofem. Już w *Sentencji*, ale jeszcze bardziej w jego późniejszych dziełach, czujemy obecność teologa, który dysponuje solidną syntezą filozoficzną, dobrze zbudowaną, opartą na należycie sprawdzonych podstawach. Tak przygotowane narzędzie posłużyło teologowi do wypracowania jego własnej syntezy. Narzędzie, które nie przestaje być oczyszczane, wzbogacane i usprawniane w czasie całej kariery świętego doktora⁷.

Święty Tomasz był przede wszystkim teologiem. Interesowały go problemy relacji pomiędzy filozofią a religią; filozofię stosował jako narzędzie spekulacji teologicznej, której zadaniem było objaśnianie zawitych spraw wiary. Hermeneutyczna praca dominikanina

⁶ J. Tischner, *Przedmowa*, [w:] K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 7.

⁷ F. V. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s.301.

znajduje odbicie w *Summie teologii*, gdzie zastosowanie arystotelesowskiego paradygmatu myślenia pozwoliło Tomaszowi na śmiałe przedsięwzięcia na gruncie teologii. Należy jednak pamiętać, że filozofia i teologia tomistyczna nie mają swojego źródła wyłącznie w filozofii greckiej. Tomasz – oprócz tradycji greckiej – sięga także, a może przede wszystkim, do myśli biblijnej, ojców Kościoła czy myśli arabskiej. Synteza teologiczna i filozoficzna Tomasza była możliwa dzięki odważnej i inwokacyjnej pomysłowości Doktora Anielskiego, który nie wahał się szukać Prawdy wszędzie.

Rozdział 1. Idea stworzenia – teza fundamentalna dla Tomasza

Idea stworzenia w całości zdeterminowała filozofię św. Tomasza, która stała się kluczową w myśli religijnej Akwinaty. Idea stworzenia stawia człowieka i świat w postawie pokory wobec Boga, od którego zależy, a jednocześnie prezentuje nieciągłość pomiędzy stworzeniem a stwórcą. Tomasz mówi:

Poznajemy zatem Jego stosunek do stworzeń, czyli że jest ich wszystkich przyczyną i różnicą, która dzieli Go od nich – tę mianowicie, że nie jest On niczym z tego, czego jest przyczyną, i że to wszystko jest od Niego odległe nie ze względu na Jego ułomność, ale dlatego że On przewyższa wszystko⁸.

Relacja Boga ze swoim stworzeniem opisywana jest za pomocą relacji przyczynowo-skutkowej, którą Tomasz zaczerpnął niewątpliwie z filozofii Arystotelesa. Według niego istnieją cztery sposoby bytowania rzeczy: „z czego coś jest?” – przyczyna materialna; „czym coś jest?” – przyczyna formalna; „przez co jest?” – przyczyna sprawcza, i „ze względu na co jest?” – przyczyna celowa⁹. Relacja między Bogiem a światem przypomina relację zachodzącą pomiędzy twórcą a dziełem sztuki. Istoty stworzone zależą od intelektu boskiego, tak jak twory sztuki zależą od intelektu ludzkiego¹⁰. Według Tomasza poznanie świata pozwala uzasadnić istnienie Boga, ale nie powoduje to odkrycia boskich tajemnic, których obrazem byłby świat. Świat pozostaje oddzielony od Boga, który nie wchodzi w skład czegokolwiek, ani jako zasada formalna, ani jako zasada materialna.

Bóg stworzył świat *ex nihilo*¹¹ i jest on podtrzymywany w istnieniu. Świat uczestniczy w Bogu, który stanowi przyczynę wszystkich rzeczy. Są one nieustannie utrzymywane

⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestia 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 164.

⁹ Por. Arystoteles, *Fizyka*, II 3, II 7; tenże *Metafizyka* I 3, V 2. Przyczyna materialna i formalna odnoszą się do wewnętrznej struktury bytu, natomiast przyczyna sprawcza i celowa zaliczają się do czynników zewnętrznych, które wpływają na dynamizację bytu.

¹⁰ Por. „Skoro Bóg jest ze swej istoty swoim istnieniem, to istnienie stworzenie musi być koniecznie jego właściwym skutkiem (...). Bóg wywołuje w rzeczach taki właśnie skutek nie tylko wtedy, gdy po raz pierwszy zaczynają istnieć, ale dopóty, dopóki są podtrzymywane w istnieniu”, Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestia 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 100.

¹¹ Por. „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum

w istnieniu udzielonym przez Boga (*quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur*)¹². Tomaszowa idea stworzenia świata różni się zasadniczo od mistyczno-duchowej wizji świętego Augustyna, dla którego relacja pomiędzy Bogiem a stworzeniem zakłada wewnętrzne pokrewieństwo i ciągłość, w której człowiek uczestniczy. Dlatego Augustyn pisze:

Boga zaś powinniśmy i szukać, i upraszać w skrytości rozumnej duszy, w tym, co nazywamy człowiekiem wewnętrznym. Jest bowiem wolą Bożą, by tu była Jego świątynia. Czy nie czytałeś słów Apostoła: „Nie wiecie, żeście świątynią Bożą i Duch Boży przebywa w was” albo „We wnętrzu człowieka mieszka Chrystus”?¹³

Prawda, która oświeca od wewnątrz rozum, nie pochodzi od człowieka, ale jest dana od Boga. Dzięki niej człowiek jest zdolny do poznania prawdy rzeczy. „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”¹⁴. W przeciwieństwie do Tomasza Augustyn nie posługuje się terminologią arystotelesowskiej spekulacji, lecz odwołuje się do doświadczenia religijno-mistycznego, w którym poznanie Boga, a jednocześnie samego siebie dokonuje się wewnątrz człowieka, w głębi jego „rozumnego serca”.

W filozofii Tomasza rozum ludzki nazywany jest „rozumem naturalnym” – ma on własne granice poznawcze, a jego właściwym polem zastosowania jest świat. Oczywiście nie znaczy to, że Tomasz był prekursorem Kantowskiej filozofii krytycznej, ponieważ oprócz poznania empirycznego Akwinata dopuszcza możliwość doświadczenia metafizycznego. Pojęcie metafizyki jest jednym z najważniejszych pojęć w filozofii i teologii. Nie zrodziło się ono wyłącznie z potrzeby uporządkowania i skatalogowania pism Filozofa¹⁵, co

ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.”, Sum. Theolo., I, 45, 1c.

¹² *De potentia*, 5, 1; zob. także, *De potentia*, 3, 1 ad 10, “Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere quod Deus potest aliquid facere extra universum tantum, vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur”.

¹³ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrzejewski, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s.435.

¹⁴ Tamże, s.477.

¹⁵ W książce Artura Banaszkiwicza „Byt i pojęcie”, odnajdujemy fundamentalne kwestie dla historii powstawania pojęcia metafizyki, w której to autor referując poglądy Hansa Reinerja, pisze o legendarnej opowieści powstania pojęcia metafizyki. „Historia nazwy i pojęcia metafizyki jest u swych początków historią pewnej książki. Zwykło się uważać, że nazwa „metafizyka”, w przeciwieństwie do samej nauki, swoje powstanie zawdzięcza przypadkowi. Wedle tej tradycji jej źródłem historycznym ma być tytuł zbioru pism Arystotelesa, nadany mu przez Andronikosa z Rodos w I w. p.n.e. Perypatetyk ten uporządkował *Corpus Aristotelicum*, a część zawierającą pisma z zakresu filozofii pierwszej umieścił **po** księgach obejmujących

zapropował Andronikos z Rodos żyjący po Arystotelesie, ale przede wszystkim z dydaktycznego uzasadnienia przebiegu ludzkiego poznania¹⁶. Do najwyższych zasad i pierwszych przyczyn dochodzimy niejako na końcu, ale jeśli chodzi o porządek systematyczno-logiczny, metafizyka poprzedza to, co naocznie doświadczalne.

W tomistycznej koncepcji Boga na pierwszy plan wysuwa się „rezerwar” mocy stwórczych, które Tomasz tłumaczy poprzez arystotelesowską koncepcję aktu i możliwości¹⁷, ale jak zauważa Stefan Swieżawski, jest rzeczą trudną uznać *pierwszego poruszyciela*, w oparciu o arystotelesowską metafizykę, za Boga Stworzyciela:

Ale przyjąwszy nawet, że pierwszy poruszyciel jest jeden, trudno na gruncie arystotelizmu uznać go za sprawcę przyczynę ruchu i zmiany w kosmosie (u Arystotelesa jest on przyczyną celową), a tym bardziej nie znajdzie się tam potwierdzenia tezy, że Bóg jest stwórcą świata. Nie będąc stwórcą, nie jest też Bóg w pełnym znaczeniu opatrnością, a więc brak w tej filozofii elementów, za pomocą których dałoby się w zadawalający dla pełnego monoteizmu sposób ująć stosunek Boga do świata; nie spełnia tego koncepcja możliwości i aktu w tej postaci, w jakiej znajduje się ona u Arystotelesa, a więc przede wszystkim jako hylemorfizm. Niezbędne byłoby w tym celu jej rozwinięcie egzystencjalne w postaci ledwo tylko zaznaczającej się u Arystotelesa, a zupełnie zasadniczej w ontologii nauki o złożoności wszystkich bytów z istoty i z istnienia oraz o realnej różnicy zachodzącej między tymi elementami konstytutywnymi dla każdego bytu¹⁸.

rozprawy z dziedziny fizyki i nazwał τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Z biegiem czasu nazwę tę zaczęto stosować także do treści tego dzieła i ukuto termin „metaphysica” będący, zwłaszcza w platonizujących wykładniach, określeniem dla filozoficznej nauki o tym, co bytując „poza” empirycznie poznawalną naturą (φύσις), stanowi zarazem jej źródło i podstawę (jest transfizyczne lub transcendentne)”, Artur Banaszekiewicz, *Byt i Pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Nowa Wieś 2005, s. 26-29.

¹⁶ „Wcześniejsze według porządku logicznego nie jest tym samym, co wcześniejsze według porządku zmysłowego”, Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, 1018 b.

¹⁷ Por., Consideravit enim Deum esse optimum et iustum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et aequales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens: illas rationales creaturas quae ad Deum conversae sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quae per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas; quasdam quidem soli, lunae et stellis, quae minus peccaverunt; quasdam vero corporibus hominum; quasdam in Daemones esse conversas. Uterque enim error ordinem universi praeterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes eius. Ex ipso enim ordine universi potuisset eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritum differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset complementum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent; sicut si omnes partes humani corporis essent oculus, aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbris et caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.”Quaest. disp. *De potentia*, III, 16 resp.

¹⁸ S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, tom I, Warszawa 1999, s.84.

Różnica pomiędzy istotą a istnieniem, która została odkryta przez arabskich arystotelików¹⁹, stała się kluczowym elementem w budowaniu systemu metafizycznego Akwinaty. Pojęcie istnienia, które w filozofii greckiej nie miało szczególnie ważnego statusu, w filozofii arabskiej stanowi pochodną myślenia religijnego, co jednak nie zostało do końca wykorzystane. Ibn Siny (łac. Avicenna), który odegrał istotną rolę w formowaniu przedtomaszowej metafizyki, wprowadził w swojej filozofii rozróżnienie pojęcia istnienia i istoty²⁰, ale jednocześnie dla Awicenny istnienie nie jest elementem koniecznym w *compositum* stworzenia i dlatego może być traktowane jedynie jako przypadłość²¹. Natomiast dla Tomasza istnienie jest tym, co w bycie najważniejsze. Istnienie stanowi najwyższą doskonałość każdego bytu, jest aktem istoty²². O ile dla Arystotelesa aktem była wyłącznie forma substancjalna, to dla Tomasza istotna jest dystynkcja na: akt istotowy (forma)²³ oraz akt bytowy (istnienie). Każdy byt materialny posiada dwa złożenia:

1. Po pierwsze, stanowi materię, która składa się z możliwości i formy jako aktu, który doskonali materię i nadaje jej określone właściwości, „w substancji złożonej z materii i formy znajduje się porządek podwójny: jeden – samej materii w stosunku do jej formy; drugi – rzeczy już złożonej w stosunku do istnienia, w którym uczestniczy. W rzeczywistości istnienie rzeczy nie stanowi ani jej formy, ani jej materii, lecz *aliquid* [coś], które dochodzi do rzeczy przez jej formę” (De sub. sep., c.VI).

¹⁹ „Podboje arabskie w VII wieku naszej ery dały początek nowej cywilizacji w basenie Morza Śródziemnego. Arabowie, zmieszani z ludami, które podbili, przejawiają niezwykłą zdolność asymilowania; ich kultura, a także religia, nie ma w sobie niczego naprawdę oryginalnego, potrafili oni jednak znakomicie wykorzystać kulturę hellenistyczną. W filozofii, razem z zamieszkującymi ich imperium Żydami, eksploatują skarbiec myśli greckiej. W ten sposób powstaje ruch powrotny, który przez Syrię, Egipt, Mauretanię, Hiszpanię, Obydwie Sycylie, przynosi łacińskiemu Zachodowi dziedzictwo nauki greckiej, zanim krucjaty pozwolą mu nawiązać na nowo bezpośrednie relacje intelektualne z Cesarstwem Wschodnim. W świecie muzułmańskim i żydowskim ruch filozoficzny rozwija się w łonie kultury głęboko religijnej i filozofowie, o wiele bardziej niż u Greków, muszą liczyć się z faktem, że istnieje religia uznająca objawienie, autorytet i ortodoksję”, F. Van Steenberghen, *Filozofia wieku XIII*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 36.

²⁰ Awicenna, pomimo esencjalnego ujęcia bytu, pierwszy na terenie filozofii uznał realną różnicę pomiędzy istotą a istnieniem bytu przygodnego, które prawdopodobnie przyjął w wyniku pośredniego wpływu Objawienia, mianowicie Księga Wyjścia odnotowuje odpowiedź daną przez Boga Mojżeszowi: *Jestem, który Jestem*. Chociaż istnienie interpretował Awicenna jako przypadłość, to równocześnie uznał, iż pełni ono rolę aktu wobec istoty bytu. Istnienie nadaje realność bytowi potencjalnemu.

²¹ Jak słusznie zauważa Étienne Gilson: „W dziejach problemu istnienia imię Awicenny przywodzi na myśl poprzednika św. Tomasza. Jest to, jak pamiętamy, ten Awicenna, którego pogląd, że istnienie jest przypadłością istoty, ukształtowany pod wpływem religijnego pojęcia aktu stworzeni, spotkał się z ostrą krytyką Awerroesa. Św. Tomasz zaś krytykował Awicennę za to, że wysuwając tę tezę, wyolbrzymił w pewien sposób różnicę między istotą a istnieniem i nie dostrzegł ich głębokiego powiązania.” É. Gilson, *Byt i Istota*, przeł. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 92.

²² „Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse”, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 55. I dalej: „Substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse.”

²³ „Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis”, *Q. d. de anima*, a. 14 ad 4. „Corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus”, tamże, ad 5.

2. Po drugie byt materialny to zespolenie substancjalnej istoty, obejmującej materię i formę oraz istnienie, które jest naczelnym aktem całości bytu²⁴.

Forma substancjalna jest dla materii aktem i doskonałością²⁵, lecz w relacji do istnienia stanowi tylko możliwość jego przyjęcia²⁶. Substancje złożone z formy i materii jednostkują się w obrębie gatunku, materia oznaczona określa ten byt w obrębie gatunku²⁷ i dlatego możemy wyróżnić wielość bytów. Istotą substancji złożonych jest forma i materia w obrębie istoty i istnienia. Aktem jest forma, a możliwością – materia w obrębie istoty, natomiast w obrębie całości bytu istota jest w możliwości do przyjęcia istnienia²⁸.

W ontologii Doktora Anielskiego istnienie jest nadane od Boga²⁹. Aktualizuje ono istotę bytu złożonego z formy i materii. Każdy byt istnieje na właściwy sposób, ograniczenie istnienia nie pochodzi z jego natury, ale stanowi konsekwencję bytowych ograniczeń określonej istoty gatunkowej, którą to istnienie aktualizuje. W każdym bycie, który nie jest Bogiem, istota tego bytu wyznacza mu istnienie³⁰. Chociaż istnienie jest aktem i doskonałością istoty, nie należy jednak do elementów konstytutywnych bytu przygodnego. Dlatego św. Tomasz istnienie nazywał czasami przypadłością. Nie jest ono przypadłością treściowo-kategorialną tego typu, co barwa, czas czy położenie, jest natomiast przypadłością w orzekaniu – orzeka bowiem o bytach przygodnych w sposób niekonieczny. Przygodny

²⁴ Zob. „Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam.”, *De substantiis separatis*, cap. 8.

²⁵ „Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis”, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 5

²⁶ „Si igitur per hoc quod dico: non ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativus ultimi actus, qui est esse”, *De substantiis separatis*, cap. 8.

²⁷ „Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem”, *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 2.

²⁸ „Ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem agentem, quae dat eis esse”, *Q. d. de anima*, I, 6 ad 9.

²⁹ „, sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur”, *De ente et essentia*, cap. 4.

³⁰ A więc jeśli coś jest koniem, to nie może istnieć na sposób ludzki, ponieważ istota konia nie pozwala mu być człowiekiem. Natomiast istota psa nie pozwala na to, żeby myślał, ponieważ to przysługuje człowiekowi. Istnienie jest takie na jakie pozwala mu istota.

charakter bytów niekoniecznych pozwala wnioskować, że pomiędzy istnieniem a istotą takiego bytu zachodzi różnica realna³¹. Mówiąc precyzyjnie: istota i istnienie bytów przygodnych nie są realnie tożsame, podobnie jak nie są tożsame akt i możność, jako składniki wewnętrzne bytu. Możliwość u Arystotelesa to możliwość zmiany powstawania i ginięcia, natomiast akt jest tym, co te możliwości aktualizuje. W Tomaszowej koncepcji metafizyki możność nie jest tylko możliwością zmiany, ale także pewnego rodzaju *nieszczelną* strukturą, która powoduje, że byt jest idealną możliwością, dzięki aktowi istnienia. To jest możliwe, ponieważ Bóg u Tomasa jest nie tylko mocą stwórczą, ale także siedliskiem idei stwórczych³².

Tomaszowa teoria idei opiera się zasadniczo na autorytetach Platona, Arystotelesa, św. Augustyna czy Pseudo-Dionizego, ale jak zauważa Władysław Stróżewski, Tomasz wypracował własną i oryginalną teorię idei, pisząc:

[...] autorytetem, do którego odwołuje się św. Tomasz, najpierw jest Platon. Platon nie przyjmował istnienia idei rzeczy jednostkowych. A czynił to z dwóch powodów. Po pierwsze, gdyż idee – wedle niego – nie wytwarzają materii (*non erant factivae materiae*), lecz jedynie formy. Racją jednostkowości jest materia, natomiast forma konstytuuje to, co gatunkowe. Skoro więc idea odnosi się do formy, musi być ideą gatunkową. Po drugie, idea wiąże się tylko z tym, co jest zamierzone *per se*, zamierzenie zaś, czy lepiej – intencja natury – dotyczy utrzymania gatunku, nie jednostki – toteż, wedle Arystotelesa, Platon nie przyjmował ani idei jednostki, ani idei rodzaju, lecz jedynie ideę gatunku. Ta mieszanka opinii Platona i Arystotelesa nie jest tu jednak najważniejsza; istotne jest, że stanowisko Platona, wiążące idee z formami gatunkowymi, zostało przez Tomasza odrzucone. Waga jego własnego rozwiązania zawiera się w zdaniu ostatnim: „My zaś przyjmujemy, że Bóg jest przyczyną rzeczy jednostkowych tak w odniesieniu do formy, jak i do materii; przyjmujemy także, że przez opatrność boską określone są wszystkie rzeczy szczegółowe – a wobec tego należy przyjąć idee tych rzeczy”³³.

³¹ „Omne quod est in genere substantiae, est compositum *reali compositione*; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia.”, *De veritate*, 27, 1, ad 8.

³² „Idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producatur, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producitur, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat philosophus, simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producatur, oportet omnium rerum ideas in ipso esse”, *Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 co.*

³³ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 115-116.

Tomasz jest przede wszystkim teologiem, ale jednocześnie teologiem naukowym, który dysponuje doskonale przyswojoną wiedzą filozoficzną, wpisując ją w schemat swojej teologii³⁴, w której następuje rozróżnienie na „rozum naturalny” i „rozum nadprzyrodzony” – uzasadnia to ideę stworzenia. Ale w jaki sposób uzasadnia jedność tych przestrzeni? Dla teologa, jakim był św. Tomasz, ważną sprawą było wprowadzenie na grunt Objawienia elementu ludzkiego rozumowania, ale w taki sposób, aby ani teologia, ani filozofia nie utraciły przy tym nic ze swej istoty.

Kategoria *revelabile* – czyli to, co jest objawialne, wiąże się ściśle z kategorią Objawienia, które jest zasadniczym polem działania teologii³⁵. Wprowadzenie przez Tomasza rozróżnienia na to, co aktualnie jest objawione jako wieść o Chrystusie, o Bogu, nie mogło w żaden sposób być pojęte przez „rozum naturalny”; natomiast *revelabile* – to cały świat, pole wszystkich ludzkich naukowych doświadczeń, które mają jednak znaczenie teologiczne, ponieważ to, co jest stworzone, nosi na sobie piętno podobieństwa do Stwórcy³⁶.

Święta wiedza może, nie tracąc nic ze swej jedności, rozważać zagadnienia i przedmioty, opracowane przez różne nauki filozoficzne, pod kątem jednej jedynej racji, a mianowicie, czy wchodzą w zakres „objawialnego” – tak aby święta wiedza stanowić mogła niejako odbicie wiedzy Bożej, która jest jedynym i prostym prawem obejmującym wszystko³⁷.

Świat, jako stworzony przez Boga, zawiera w sobie ogromną liczbę praw, które mają znaczenie dla zbawienia człowieka, a które mogą być poznane przez rozum naturalny. Wobec tego rozum jest autonomiczny wobec wiary³⁸, ale jednak ma znaczenie dla religii, jako religii objawionej, jak słusznie zauważa ojciec Marie-Dominique Philippe OP:

³⁴ Jak słusznie, zauważa Étienne Gilson: „Św. Tomasz jako Doktor chrześcijański czerpał zewsząd, by dobrze spełnić zadanie, które sobie wyznaczył. Korzysta więc nie tylko z Arystotelesa, ale i z Dionizego, z Liber de Causis, z Boecjusza i ze św. Augustyna. Gromadzi wszystko, co mógł spożytkować dla budowy swego dzieła. Nie należy jednak zapominać o tym, że studiował Arystotelesa tylko po to, żeby lepiej budować dzieło, które już z założenia miało być dziełem teologicznym.”, É. Gilson, *Tomizm*, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1998, s. 17.

³⁵ Por. „Samo w sobie Objawienie jest aktem, który – jak wszystkie akty – zmierza do spełnienia pewnego zadania. W wypadku Objawienia zadaniem tym jest umożliwienie człowiekowi uzyskanie zbawienia. Dla człowieka zaś zbawienie polega na osiągnięciu jego celu. Tego celu nie zdoła osiągnąć, jeśli go nie zna. Otóż tym celem jest Bóg, to znaczy przedmiot nieskończenie przekraczający granicę ludzkiego poznania. Na to więc, aby człowiek mógł osiągnąć zbawienie, trzeba było, ażeby Bóg objawił mu prawdy przekraczające granice rozumu. Całokształt tych prawd stanowi to, co zwiemy świętą nauką, *sacra doctrina*, *sacra scientia* lub *theologia*.”, tamże, s.21-22.

³⁶ Przyczynowość sprawcza jest przez Tomasz rozumiana na sposób grecki - skutek jest podobny do przyczyny, to pozwoli Tomaszowi na wprowadzenie koncepcji analogii bytów. Por. „Quod est secundum aliquam naturam causatum, non potest esse simpliciter illius naturae causa, esset enim sui ipsius causa: potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura”, *Contra Gentiles*, 2 cap. 21 n. 8.

³⁷ *Sum. theol.* I, 1 a. 3 ad 2.

³⁸ Por. „U Tomasza myślenie nie jest już, jak u Augustyna, oświeceniem do którego dochodzi się dzięki Bogu, lecz pracą intelektu naturalnego. Myślenie traci swój blask nadzmysłowości i zostaje uznane za osobną sferę

Święty Tomasz w gruncie rzeczy świetnie rozumiał, że Bóg, objawiając nam siebie, posłużył się ludzką mową. Bóg nie wymyślił nowego języka, nie wymyślił żadnej nowej filozofii ani logiki, posłużył się mową ludzi. Dlaczego? Z szacunku do człowieka, do jego umysłu, do jego sposobu poznawania. Teolog musi zrozumieć ten szacunek ze strony Boga. A kiedy teolog wspina się ku Bogu, aby Go kontemplować – teologia to drabina, która pozwala nam wspiąć się do Boga – pokonując kolejne szczeble, respektuje ludzki sposób poznania, ale nigdy się na nim nie zatrzymuje, gdyż jest pochwycony przez wewnętrzne światło wiary, które prowadzi go do tajemnicy i wymaga, by zatrzymać się dopiero na niej³⁹.

Od czasów św. Tomasza filozofia Arystotelesa stała się oficjalnym językiem teologii chrześcijańskiej, ponieważ w pewnym momencie Tomasz został uznany za najwybitniejszego teologa Kościoła katolickiego. Teologia Akwinaty koncentruje się na pojęciu bytu rozumianego jako istnienie, cały świat jest zorientowany na Boga, uporządkowany na sposób arystotelesowski. Świat jest zhierarchizowany poprzez byty, które w różny sposób odzwierciedlają wielkość Stwórcy. Człowiek stanowi część kosmosu, nie szuka on śladów Boga w samym sobie, jak robił to Augustyn⁴⁰ czy Bazyli Wielki, ale jest wychylony w stronę świata, w którym odkrywa braterską wspólnotę żyjących istot. Nemezjusz z Emezy, teolog i filozof żyjący w IV wieku po Chrystusie, pisze w *De natura hominis* o zgodności, jaką można zauważyć w człowieku, z innymi istotami żyjącymi w świecie. W naturze ludzkiej spotykają się różne sposoby istnienia:

Jest rzeczą ogólnie wiadomą, że człowiek ma pewne rzeczy wspólne także i z jestestwami nieożywionymi, procesy życiowe dzieli ze zwierzętami, a inteligencja łączy go z wszystkimi innymi obdarzonymi rozumem istotami. Wspólnie z jestestwami nieożywionymi ma ciało i to, że składa się z czterech elementów, z roślinami dzieli nie tylko tamto, lecz także procesy żywienia się i rozmnażania, z bezrozumnymi zwierzętami zgadza się w tym, co powyżej wyszczególniliśmy, i ponadto w całym szeregu samorzutnych ruchów, a także zdolności pożądania, gniewania się, czucia i oddychania. Wszystkie te rzeczy wspólne są ludziom i bezrozumnym jestestwom, choć nie wszystkim na równi. Wreszcie przez rozum człowiek upodobnia się do bezcielesnych rozumnych inteligencji, o ile mianowicie rozumuje, pojmuje i objaśnia wszystko⁴¹.

Człowiek nie tylko jest mikrokosmosem, ponieważ w swojej anatomicznej strukturze potwierdza strukturę wszechświata, ale także wspólnotą z innymi postaciami życia, dzięki rozciągłości swojego istnienia w przestrzeni. Karol Wojtyła, który zajmował się etyką

stworzenia, niejako za trafny, zdrowy, naturalny intelekt ludzki.”, K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawieni*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 67.

³⁹ M.-D. Philippe OP, *Trzy mądrości*, przeł. A. Kuryś, Kraków 2008, s.268-269.

⁴⁰ Por. „Dusza ludzka nie jest tej samej natury, co Bóg. To prawda, a jednak obrazu tej najwyższej ze wszystkich natur należy szukać i odnajdować w nas, w tym, co nasza natura ma najlepszego. (...) Nawet wtedy, gdy – jak mówiliśmy – dusza jest splamiona i zniekształcona przez utratę uczestnictwa w Bogu, nawet wtedy jest nadal obrazem Bożym”, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 443.

⁴¹ Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982, s. 17.

tomistyczną, jako pierwszy wprowadził na grunt filozofii i teologii perspektywę filozofii personalistycznej⁴² Tomasza, w której podkreślał moment „nieredukowalności” człowieka w strukturze bytowej wszechświata. Osoba ludzka nie jest jedynie elementem kosmosu, złożona z poszczególnych składników ontologicznych własnego jestestwa, ale stanowi byt świadomy własnej podmiotowości otrzymanej w stwórczym akcie kochającego Boga, co oczywiście w myśli tomistycznej jest zawarte, a co Wojtyła, jako etyk, pragnie podkreślić.

Bóg, jako stwórca, którego istnienie i istota są nierozdzielne, jest dostępny ludzkiemu poznaniu, ale Jego wewnętrzne życie jest całkowicie niepoznawalne przez rozum naturalny człowieka. To właśnie poprzez akt stworzenia następuje oddzielenie Stwórcy od stworzenia. Prowadzi to do tego, że podmiot ludzki nie ma żadnego dostępu do istoty Boga. Człowieka od Boga oddziela ogromna przepaść metafizyczna. Człowiek może dojść do Boga jako do pierwszej przyczyny, ale bycie pierwszą przyczyną jest prawomocnym imieniem Boga tylko – jak powiada Tomasz – dla nas. Przyczynowość, złożenie z istoty i istnienia w bytach przygodnych pozwala nam w jakimś stopniu rozpoznać Byt konieczny, ale czy ludzkie serce jest w stanie zaspokoić się taką strawą?

Wiara jest tym interesującym modusem, który może pozwolić nam wniknąć w Objawienie, a przez to odkryć w jakiejś mierze istotę Boga. Tomasz kładzie nacisk na prawdę jako zasadniczą drogę do Boga, ponieważ Objawienie ujawnia prawdę o Bogu. Wiara ma nas doprowadzić do Boga, ale z drugiej strony robi to w sposób niedoskonały, ponieważ może nas jedynie podprowadzić pod ideę istoty Boga, jednocześnie zawiadamia nas jednak o nieadekwatności naszego poznania w odniesieniu do tego, co ma objawić i czego domaga się rozum ludzki. Centrum Objawienia Boga to ukazanie Go jako najwyższego celu natury, którego człowiek pragnie poznać pomimo że ludzkie poznanie jest ograniczone i niewystarczające. Objawienie pokazuje człowiekowi, że jego dobro leży ponad wszystkimi celami stworzonymi, które są dostępne na drodze naturalnego poznania:

[...] odczuwa zatem naturalne pragnienie pełnego poznania i bezpośredniego oglądania istoty tej przyczyny; chociaż jednak z natury swej pragnie szczęśliwości, to jako człowiek, bez światła

⁴² Zob. „Interpretacja człowieka na gruncie przeżycia domaga się wprowadzenia do analizy bytu ludzkiego aspektu świadomości. W taki sposób jest nam dany człowiek nie tylko jako byt określony gatunkowo, ale człowiek jako konkretne „ja”, jako przeżywający siebie podmiot. Byt podmiotowy wraz z właściwym mu istnieniem (*suppositum*) jawi się nam w doświadczeniu właśnie jako ów przeżywający siebie podmiot. Jeżeli zatrzymamy się przy nim, odsłoni on przed nami struktury, które stanowią o nim jako o konkretnym „ja”. Odsłanianie tych struktur konstytuujących ludzkie „ja” nie musi bynajmniej oznaczać skądinąd zrywania z redukcją i definicją gatunkową człowieka – oznacza natomiast samo w sobie taki zabieg metodologiczny, który można by określić jako zatrzymanie się przy „tym, co nieredukowalne”. Trzeba się zatrzymać w procesie redukcji, która prowadzi nas w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), aby zrozumieć człowieka w samym sobie.”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, w: *Człowiek i moralność t. IV*, red. T. Styczeń, A. Szostek, W. Chudy i in., TN KUL, Lublin 1994, s. 440-441.

objawienia, nie wie, czym jest szczęśliwość; a przynajmniej wie tylko w tej mierze, w jakiej można poznać Boga, opierając się na poznaniu bytów podpadających pod zmysły. Toteż człowiek najwyższą doskonałość i cel ostateczny osiągnie wówczas, gdy zjednoczy się z Bogiem, jedynym przedmiotem kontemplacji mogącym zaspokoić całkowicie najwyższe władze jego duszy⁴³.

Dotarcie filozofii do prawdy o stworzeniu świata *ex nihilo* pozwala na lepsze i głębsze rozumienie całej rzeczywistości świata. Wszystko, co zostało powołane do istnienia, jest pochodne od Stwórcy. Pozwala to uświadomić sobie, że cały świat i to wszystko, co nosi w sobie podobieństwo do Stwórcy, jest racjonalne i celowe. Andrzej Maryniarczyk, jeden ze znaczących tomistów szkoły lubelskiej i najbliższy współpracownik ojca Krąpca, zauważa, że:

Świat realny nie jest czymś pozornym, czymś tylko postulowanym, jakimś cieniem „idei”, lecz jedynym realnym światem, w którym poszczególne jednostkowe byty realizują nakreślony im przez Stwórcę plan i cel. Jedynie teoria „ex nihilo” (kreacjonizmu) wyjaśnia w sposób zasadny i ostateczny racjonalność i celowość świata. Odrzucając kreacjonizm, stajemy wobec dylematu, jak wyjaśnić nie tylko fakt istnienia świata, lecz także racjonalność i celowość rzeczy; odrzucając kreacjonizm, musimy przyjąć tezę o postulowaniu lub kreowaniu ich przez człowieka. Przyjęcie kreacjonizmu znosi ostatecznie twierdzenie o niepoznawalności i przypadkowości świata, postuluje przyjęcie prawdy, że w każdym bycie, wraz z powołaniem go do istnienia, zostały złożone przez Stwórcę myśl i cel. Cele więc, podobnie jak prawdy, dla poszczególnych rzeczy nie są ustalane, postulowane czy nadawane przez człowieka, lecz – będąc złożone w bytach przez Stwórcę – są inteligibilne i dla umysłu ludzkiego czytelne-racjonalne. Ich odczytanie pozwala odkryć sens rzeczy – ich prawdę i prawdę całej rzeczywistości – oraz zdeterminować ludzki rozum (*recta ratio*) i wolę (*recta voluntas*) do właściwego działania⁴⁴.

⁴³ É. Gilson, *Tomizm*, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1998, s. 407.

⁴⁴ A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihil* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2006 [korzystałem z internetowej wersji encyklopedii], s.17.

Rozdział 2. Prawda życia

Główne odkrycie myśli greckiej, które przeszło do rozumienia wiary i do szczególnej godności wiary w myśli chrześcijańskiej, to odkrycie pojęcia prawdy. Greckie odkrycie waloru wielkości prawdy jest czymś fundamentalnym i znacznie ważniejszym niż odkrycie pojęć bycia czy bytu, które Heidegger uważał za centralne pojęcia myśli europejskiej i chciał za wszelką cenę wszystkie inne naczelną pojęcia tejsze myśli podporządkować pojęciom bycia i czasu⁴⁵.

Filozofia Platona ma przełomowe znaczenie dla rozumienia pojęcia bytu w perspektywie prawdy. Rozwój tej drogi jest niesłychanie symptomatyczny w platonizmie i neoplatonizmie, ponieważ greckie rozumienie prawdy jest całościowe i odniesione do życia ludzkiego. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* to książka Pierre'a Hadota, w której autor zwraca uwagę na greckie rozumienie filozofii, kierowanej widzeniem prawdy jako sposobu życia – prawdy życia, to znaczy jako tego, co jest tożsamy z punktem docelowym całej ludzkiej egzystencji. Szkoły filozoficzne greckie tworzą centra zdobywania prawdy jako celu życia, którego właściwością jest poznawanie tej prawdy.

Mądrość postrzegano w całej starożytności jako sposób bycia, jako stan, w którym człowiek *jest* w sposób gruntownie różny od innych ludzi, w którym jest pewnego rodzaju nadczłowiekiem. Jeżeli filozofia to działanie, wskutek której filozof ćwiczy się w mądrości, to owo ćwiczenie będzie z konieczności musiało polegać nie tylko na mówieniu i wywodzeniu w określony sposób, lecz na byciu, działaniu i widzeniu świata w określony sposób. Skoro zatem filozofia to nie tylko wywód, dyskurs, ale i życiowy wybór, opcja egzystencjalna i doświadczona w praktyce ćwiczenie, to dzieje się tak dlatego, że jest ona pragnieniem mądrości⁴⁶.

⁴⁵ Dla Heideggera, *dasein*, oznacza sam byt, albo bycie. Podstawą tego bytu jest bycie, który może się zwrócić ku sobie samemu, aby refleksyjnie uchwycić własne bycie. Ludzkie bycie jest skierowane ku sobie, ale kieruje się także ku innym bytom, takimi jak on. Inne byty to byty obecne, albo byty poręczne, które można zastosować; to co jest obecne staje się bytem poręcznym, jak na przykład drabina dzięki, której mogę wejść na drzewo. Świat dla Heideggera, to przestrzeń wspólnych odniesień. *Dasein* w akcie transcendencji przekracza własne bycie kierując się ku innym bytom. Kieruje się ku innemu jako rozumienie, które nie jest kategorią, ale egzystencjałem, czyli sposobem bycia jestestwa. Bycie-w-świecie jest jednolitym fenomenem, nie ma bycia wyizolowanego, o ile jest, to zawsze jest to bycie w świecie. Przeszłość dla Heideggera nie znika, to jest *byłóś-w-świecie*, a *bycie-przed-siebie*, wskazuje na przyszłość. *Bycie-przy-napotkanym-bycie*, wewnątrz świata, to terażniejszość. Związek pomiędzy przeszłością, przyszłością a terażniejszością dla Heideggera, to współczesność. *Dasein* jest czasem, a nie czasowe. Bycie jest czasowością, a więc nie ma już potrzeby pytania o warunki możliwości tego bycia, ponieważ nastąpiło przewyżnienie dualizmu: podmiotowo-przedmiotowego. *Dasein* jest podmiotem, a świat jest przedmiotem – to jest jednolity fenomen bycia w świecie.

⁴⁶ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s.279.

Hadot pokazuje, że nie tylko Akademia Platońska, ale także stoicy, cynicy dążyli do prawdy jako prawdy życia, czyli do dobra utożsamianego ze szczęściem⁴⁷. Centralne znaczenie prawdy jako prawdy życia pomaga zrozumieć z jednej strony oszczędność czy nawet krytykę greckiego rozumienia wiary – jako osiągnięcia prawdy i podkreślenia w związku z tym uprzywilejowania poznania rozumowego, które pozwala na dotarcie do prawdy – a z drugiej strony pomaga zrozumieć skończoność rozumowego doświadczenia, narzuca konieczność przejścia od poznawania rozumowego do poznania pozarozumowego, które później, w neoplatonizmie, zostaje utożsamione z *pistis* (Πίστις). Ale, oczywiście, nie w sensie *doxa*, która jest synonimem tego, co niepodporządkowane prawdzie, bowiem opinie przyjmowane za prawdę powstają na podstawie quasi-poznania⁴⁸. Kiedy człowiek, jako podmiot poznania, mniej interesuje się tym, co może znaleźć w swojej duszy, a bardziej tym, co potrafi wytropić poprzez zmysły i poprzez życie społeczne, kierując się pseudopoznaniem, nie jest w stanie odkryć prawdy. Aby człowiek mógł wejść na drogę prowadzącą do prawdy, musi odejść od poznania zmysłowego, a wejść na ścieżkę własnej duszy. Jak powiada Seweryn Blandzi, autor książki *Platoński projekt filozofii pierwszej*, ta metodologia dochodzenia do prawdy polega na pewnego rodzaju nawróceniu, zwrotowi ku własnemu wnętrzu:

W nastawieniu na poznawanie rzeczy ludzie biorą za słuszne to, co chcieliby, by było słuszne, nie starając się jednak niczego poznać dokładniej, ponieważ mniemają, iż wszelka wiedza jest im dostępna. Chociaż w człowieku zawiera się potencjalnie *λόγος* i *ἐπιστήμη*, czyli możliwość obiektywnego sądu, to jednak przedkłada on nad niego obiegowe i subiektywne opinie (*δόξαι*). Natomiast prawdziwą wiedzę możemy osiągnąć jedynie przez zwrot ku samym sobie, ku poznaniu duszy, ponieważ wiedza, owa *ἐπιστήμη*, jest tą wiedzą, którą dusza sobie przypomina. Skoro istota naszego bytu leży nie gdzie

⁴⁷ „Filozofia to miłość i poszukiwanie mądrości, a mądrość to właśnie pewien sposób życia. Wybór wstępny, właściwy każdej szkole, to zatem wybór pewnego typu mądrości. Co prawda w pierwszej chwili chciałoby się zapytać, czy koncepcja mądrości była w poszczególnych szkołach aż tak bardzo różna. Wszystkie one wydają się ją przecież defilować niemal w tym samych kategoriach, przede wszystkim zaś jako stan doskonałego spokoju duszy. W takim ujęciu filozofia ukazuje się jako terapia trosk, lęku i nieszczęścia ludzkiego, nieszczęścia spowodowanego przez zwyczaj i przymus społeczny (zdaniem kyników), przez pogoń za fałszywymi przyjemnościami (zdaniem epikurejczyków), przez pogoń za przyjemnościami w ogóle i interesami osobistymi (według stoików) i przez fałszywe poglądy (według sceptyków). Wszystkie filozofie hellenistyczne, niezależnie od tego, czy uważają się za spadkobierczynie Sokratesa, czy nie, za Sokratesem przyjmują się, że człowiek popada w nieszczęście, lęk i zło, gdyż tkwi w niewiedzy: zło nie leży w rzeczach, lecz w wartościujących sądach, jakie człowiek o rzeczach wydaje. Trzeba więc leczyć ludzi, zmieniając ich sądy wartościujące: każda filozofia chce być terapeutyczna. Ale żeby te sądy zmienić, człowiek musi dokonać pewnego zasadniczego wyboru – zmienić cały swój tryb myślenia i życia. Tym wyborem jest filozofia. Dzięki niej można osiągnąć spokój wewnętrzny, spokój ducha”, P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s.141-142.

⁴⁸ W platońskiej koncepcji epistemologii, wiedze dzieli się na kilka stopni poznania: *doxa* – opinia lub umiejętność praktyczna i *episteme* – wiedza, mądrość. *Doxa* jest wiedzą praktyczną, wykorzystywaną w codziennym życiu, która jest tylko namiastką prawdziwej wiedzy. *Episteme*, w odróżnieniu od *doxa* jest poznaniem pewnym i niepodważalnym, natomiast *pistis* jest wiarą wbrew rozumowi.

indziej, jak w duszy, zatem odstępując od pozornego piękna przedmiotów zewnętrznych i zwracając się ku swemu wnętrzu, odkrywamy w sobie Piękno samo. Proklos postuluje, abyśmy oczyścili się z „podwójnej niewiedzy”, która polega na niewiedzy tego, że się nie wie. Trzeba więc kolejno odrzucić zwodnicze mniemania i nauczyć się rozróżniać między prawdą a poznaniem duszy, między ciałem a obcymi dobrami, które dobrem samym nie są, by wreszcie dojść do poznania duszy samej, która posiadając samo istnienie życia, jest najdoskonalsza. Podkreślmy, iż terapia dokonuje się nieprzerwanie w naszym wnętrzu, polegająca na przebiegającym stopniowo samo-poznawaniu⁴⁹.

Trzeba zatem odwrócić się od błędnych opinii, aby wejść w siebie, zrozumieć, że owe opinie nie dostarczają żadnej wiedzy, i zrozumieć to, co Sokrates wypowiedział: „Wiem, że nic nie wiem”, ale wiem! Krok zasadniczy to uświadomienie sobie własnej niewiedzy, która pochodzi stąd, że nie nauczyliśmy się naprawdę ryzykować odróżniania prawdy od fałszu, ponieważ ryzyko to związane jest z cierpieniem.

W wyniku doświadczenia istnienia prawdy i pustki tego, co dotąd uchodziło za prawdę (δοκοῦν ὄν), jako pozoru prawdy i bytu: wiem, że (nic) nie wiem. W głębokim samokrytycznym wejrzeniu i zagłębieniu się w siebie musi dojść – jak twierdzą – do doświadczenia normatywnej mocy Prawdy (jako kryterium odróżniania prawdy i fałszu)⁵⁰.

Platońska metafora jaskini⁵¹ jest opisem sytuacji, w której niektórzy ludzie, wychodząc z niej na światło dzienne, zostają oślepieni światłem słońca, a następnie przyzwyczajają się do bycia w świetle tego, co inteligibilne.

Nieprzerwanie jednak, w trakcie całego procesu zaprawiania się w wiedzy dyskursywnej, ma im przy tym towarzyszyć przeświadczenie, że mimo zdobytej wiedzy nadal tak naprawdę nic nie wiedzą, że ciągle nie jest jeszcze to, o co w kondycji *animal rationale* ostatecznie chodzi, do czego jest ona powołana, a ku czemu cały proces kształtowania ma ich jedynie podprowadzić⁵².

Kolejnym ważnym krokiem w dochodzeniu do prawdy jest wyjście poza to, co da się zamknąć w pewnych formułach rozumowych, aby potem przejść do źródła inteligibilności, czyli do źródła prawdy, której nie da się wypowiedzieć, której trzeba dotknąć umysłem, a właściwie całym duchem, o czym pisze Platon:

Kto istotnie kocha wiedzę, ten się z natury na wyścigi rwie do tego, co istnieje, a nie potrafi się zatrzymać przy licznych poszczególnych wypadkach, które tylko uchodzą za rzeczywistość; on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. A to dane jest tej, która sama jest bytowi pokrewna. On

⁴⁹ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.326.

⁵⁰ Tamże, s.318.

⁵¹ Zob. Platon, *Państwo*, księga VII, 514A- II, 517A.

⁵² S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.320.

się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił⁵³.

W ostatnim etapie następuje zjednoczenie podmiotu z samą prawdą, która ma naturę boską, jak pisze Blandzi:

Osiągnięcie bezpośredniego widzenia ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ – *contemplatio*), wiedzy i samowiedzy, określanego stanem ekstazy nadświadomości ($\epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\iota\alpha$), widzenia samej Prawdy jako samego bytu oraz jej źródła przez oczyszczoną duszę. Cały wieloletni tok zaprawiania się w naukach matematycznych, włączając trening dialektyczny i roztrząsanie ostatecznych zasad, słowem dociekanie Prawdy dla niej samej, ale jeszcze na poziomie $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, ma stanowić jedynie przygotowanie i dawać oparcie dla duszy postępującej wzwyż. On dopiero umożliwia wkroczenie w najwyższy wymiar poznania ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$), które, w przeciwieństwie do dyskursu, ma charakter bezpośredniego oglądu ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$). Nieustanny wgląd w samego siebie, ów zwrot duszy ku samej sobie ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta\ \pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$), ma w końcu kulminować jej powrotem do siebie, który jest ostatecznym spełnieniem bezpośredniego, a więc już niedyskursywnego poznania (=widzenia rozumem) źródła⁵⁴.

Jest to właściwie kluczowy problem filozofii greckiej, która po drodze rozwija cały wachlarz postaw trzeźwo naukowej filozofii, począwszy od Arystotelesa, aż do skrajnych sceptyków⁵⁵, którzy uważają, że poznanie rozumowe nie prowadzi do prawdy w stu procentach, ponieważ poznawanie na etapie dyskursywnym może się, według sceptyków, okazać niewystarczające w osiągnięciu prawdy życia.

Parmenides był odkrywcą filozoficznego pojęcia bytu, który rozumie jako zasadę tożsamości, dlatego że *byt jest, a niebytu nie ma*. Stwierdzić, że byt jest, to nic innego jak powiedzieć, że byt jest tożsamy ze sobą. Parmenides oprócz tego, że jest odkrywcą pojęcia bytu, jest również wynalazcą pojęcia jedności, ponieważ dla Parmenidesa myśleć i być jest tym samym.

Myślą przewodnią od samego początku poematu Parmenidesa, myślą, która motywuje chęć wyartykułowania przezeń „pojęcia” bytu, jest „idea” prawdy jako celu wiedzy i badania. Prowadząc refleksje nad tym, że JEST jest, kroczymy drogą prawdy. Droga prawdy jest drogą tego, co jest, i *vice versa*, droga JEST jest drogą PRAWDY i jest jedyną drogą. Co warte szczególnego podkreślenia, nie mamy tu do czynienia z drogą do prawdy, lecz po prostu drogą Prawdy, na której znajduje się już

⁵³ Platon, *Państwo*, 490 B, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 193-194.

⁵⁴ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.321.

⁵⁵ „Według Karneadesa nie istnieje żadne kryterium prawdy. Gdyby przyjąć, że istnieje jakieś kryterium, należałoby go szukać albo w postrzeżeniach zmysłowych, albo w przedstawieniu (zwłaszcza w przedstawieniu kataleptycznym), albo w rozumie. Zmysły nie mogą nam dać żadnej gwarancji prawdy, gdyż często nas zwodzą (kij zanurzony w wodzie wydaje się złamany, szyja gołębia wydaje się wielobarwna, podczas gdy w rzeczywistości jest jednobarwna itd.). Gwarantem prawdziwości nie jest też postrzeżenie ani przedstawienie kataleptyczne. Kryterium bowiem nie może być przedstawienie jako takie, lecz tylko przedstawienie prawdziwe, to znaczy odpowiadające przedmiotowi, którego jest przedstawieniem. Żadne jednak przedstawienie nie jest takie, by gwarantowało, iż samo jest prawdziwe”, G. Reale, *Myśl starożytnych*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s.442.

Parmenides. Droga nie-prawdy jest drogą nie-bytu, brak tu bowiem obiektywnego odniesienia. Zatem tylko to, co jest Prawdą, jest tym, co będące, bytem (τὸ ἐὶν οὐσία, ὄντως ὄν)⁵⁶.

Prawda związana z bytem, wyrażona przez pojęcie „jest”, dotyczy tylko tego, co złożone, dlatego stwierdzić, że coś jest, to nic innego jak zauważyć dwoistość. Dla Platona zauważenie tej dwoistości „jest” nie wyczerpuje pojęcia prawdy, której nie można uzewnętrznić, a jedynie można ją dotknąć w mistycznej ekstazie, która dotyka Jedności samej. Jedność tożsama z Dobrem jest wyrazem pewnego porządku, do którego podmiot ludzki dąży całą mocą⁵⁷, a jednocześnie do Dobra, które jest jedyne i ponad byciem.

Wykluczenie bytu z Jedności stawia Platona w odmiennej od eleackiej pozycji w kwestii dualizmu jedność-wielość. Opozycja ta wprawdzie zostaje u niego zachowana, ale inaczej ontycznie wyakcentowana. Byt bowiem w jego ujęciu przechodzi na stronę wielości, podczas gdy u Zenona pozostaje po stronie jedności. Według Platona tylko w odniesieniu do określonych pluralistycznych obiektów można stosować słowa „jest” i „będący”, lecz już nie do Jednego samego, według Zenona natomiast mają one zastosowanie wyłącznie do Jednego, z wykluczeniem mnogości rzeczy jako „nie-będących”⁵⁸.

Greckie *paideia* to pewnego rodzaju studiowanie, dorastanie do człowieczeństwa, którego ideą regulatywną jest prawda⁵⁹. Poznanie rozumowe, które Grecy odkryli i doprowadzili do maksymalnej doskonałości, jest dla Platona niewystarczające, gdyż jest

⁵⁶ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.70.

⁵⁷ Giovanni Reale, trafnie powiada, że dzisiejsza cywilizację, charakteryzuje brak jedności, podmiot ludzki, jako jedność ducha i ciała, najbardziej doświadcza grzechu podziału: „Dzisiejszy człowiek żyje kulturą podziału. Dąży do rozbicia wszystkiego, tak jak – urasta to do rangi symbolu – rozbił atom. W wielu krachach dzielą się (diadycznie!) i przeciwstawiają sobie odmienne grupy etniczne i rasowe. To samo dzieje się w ramach klas społecznych i w partiach, a wewnątrz samych partii oddzielają się i sobie przeciwstawiają różne nurty. W obrębie rodziny mnożą się diadyczne rozbicia i rozwody. A potem dzielą się płci i przeciwstawiają sobie kobieta i mężczyzna. Wreszcie rozłam następuje między rodzicami i dziećmi w rodzinie, a między młodymi a starymi w społeczeństwie. Przykłady można mnożyć. Jednak dzisiejszy człowiek wykopał głębokie diadyczne rozłamy także wewnątrz własnego ducha z szeregiem nadzwyczajnych złożonych i poważnych konsekwencji. Moglibyśmy z całą pewnością stwierdzić, że gdyby Platon żył dziś, to powiedziałby, że w dzisiejszym świecie dąży do uzyskania przewagi zasada diady (podział) i stąd się biorą rozmaite przejawy zła. I powiedziałby także: Jeżeli chcecie przezwyciężyć zło, to próbujcie przezwyciężyć podziały i przeciwieństwa, a usiłujcie wprowadzić jedność”, G. Reale, *Treść i znaczenie nauk niepisanych*, przeł. I. E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, Lublin 1993, s.104.

⁵⁸ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.196.

⁵⁹ Zob. „Istoty zwane nieśmiertelnymi, kiedy dojdą do szczytu, stają na grzbiecie nieba i stojąc zjeżdżają po sklepieniu na drugą stronę, a te tylko patrzą na to, co poza niebem. A miejsce tego, które jest ponad niebem, ani nie oddał nigdy żaden z poetów ziemskich w pieśni, ani go w pieśni godnie oddać zdoła. A ono takie (nie bójmy się prawdy, skoro już świat prawdy słowami malujemy): Miejsce to zajmuje nie ubrana w barwy, ani w kształty, ani w słowa istota istotnie istniejącej, która sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napelnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuj, aż ją obręcz drogi znowu na to samo miejsce przeniesie. A podczas tego obiegu ogląda sprawiedliwość samą, ogląda wadzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczy, które dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym co jest istotnym bytem”, Platon, *Fajdros* 247 C,D,E, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006, s.36-37.

także niewiedzą, ponieważ tak jak dla Platona i dla Parmenidesa, prawda jest korelatem tego, co możemy nazwać władzą kontemplacji prawdy, która jest czymś innym niż praca intelektu. Rozumowania intelektualne nie dosięgają tego, co zasadnicze. Dla Greków poznanie rozumowe było jednocześnie niesłuchanie ważne, co więcej, było poznaniem niezbędnym, ale niewystarczającym. Nie jest tak, że tam gdzie pojawia się problematyka ekstazy, czy tak zwanej *doktryny niepisanej* Platona, Grecy rezygnują z racjonalizmu na rzecz mistycyzmu, czy jakiegoś irracjonalnego uczucia – nic z tych rzeczy. Nauka Platona i jego uczniów to bardziej mistyka racjonalna, która dostrzega granice rozumu dyskursywnego.

Myślenie Platona nie ma wyłącznie charakteru dyskursywnego, poruszającego się na poziomie δίανοια. Otwiera ono jednocześnie najważniejsze wymiary (νόησις), w którym zaczyna się uwewnętrzniać metafizyki ostatecznej zasady, przez duszę i w duszy, postępującej wzwyż. Następcy Platona nie dodają doktrynie już niczego istotowo ważnego do metafizyki Platona. Zdają za to sprawę, jak czyni to np. Plotyn, z ekstazy przeżycia i przeżywania duszy w jej drodze powrotnej do siebie, którą jest właśnie droga wzwyż (ἀνοδος). Wstąpienie na tę drogę i doświadczenie normatywnej mocy Prawdy pozwala dopiero dojrzeć Prawdę w jej bycie, co jest równoznaczne z odzyskaniem człowieczeństwa, powrotem do duszy, do samej siebie. Można powiedzieć, że tak ontologię, jak i metafizykę zastępuje lub raczej ugruntowuje psychologia w starogreckim, niewspółczesnym rozumieniu – jako drogi w immanencji ku transcendencji⁶⁰.

Jest to perspektywa, na której możemy rozpatrywać pojęcia wiary jak i języka, który reprezentuje wymiar dyskursywny, a także wymiar metafory i mitu, aż wreszcie rezygnacji z języka na rzecz milczenia, o czym Platon mówi w *Siódmym Liście*⁶¹, jako punkcie dojścia wszystkich ćwiczeń rozumowych i całej mowy, która przechodzi w milczenie. Jak słusznie zauważa Elżbieta Wolicka:

Ryzyko obcowania z myślą Platona polega jednak chyba przede wszystkim na uprzytomnieniu sobie swego rodzaju „sytuacji granicznej”, prowadzi nas ona bowiem niewątpliwie ku progowi tajemnicy [...] Jest zmaganiem się umysłu z tym, co go przerasta, „ćwiczeniem duchowym” i walką języka o wysłowienie tego, co nie może być nigdy raz na zawsze, do końca wypowiedziane w okrągłych i zamkniętych formułach. Ale jeśli skapituluje wobec swego powołania „poszukiwacza” – staje się „czczą gadaniną” (jak powiada Heidegger), zaczyna mieć „trupi wygląd” (jak się wyraził Wittgenstein).

⁶⁰ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.313-314.

⁶¹ Zob. „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając. Zdaje się w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkich oświecić istotną natrą rzeczy?”, Platon, *Listy, List VII*, 341 D-E, przeł. M. Maykowska i M. Pąkcińska, Warszawa 1987, s.50-51.

I myśl, i poznanie, i język są żywe tylko za cenę nieustannego wysiłku przekraczania siebie, niezadowolania się tym, czym już zawładnęły i co skodyfikowały w systemach pojęć „jasnych i wyraźnych”⁶².

Jest to niewątpliwie trudna perspektywa, gdyż niezmiernie łatwo można ulec perswazji greckiego racjonalizmu – poszukiwania „pewności i jasności”. Grecy nauczyli nas tego, aby myśleć możliwie jasno, co więcej, pojęcie jasności narzuciło się całej myśli europejskiej, ale zapominamy o tym, że sama jasność, która jest pojęciem analogicznym, może oznaczać samo dojście do tego, co wyraża, które oślepia i z którym możemy się jedynie zjednoczyć.

Tajemnica mieszka w nas, w niezrozumiałej eksplozji języka, niewspółmiernego w stosunku do myśli, która wraz z nią wytryska i przecież wytryskać nie przestaje [...] Wraz z Platonem wszyscy wielcy metafizycy zatrzymują się na brzegu tego bijącego źródła. Spotykają się tam z poetami nocy i ciemności, gdyż nokturnowość ich poezji jest ciemnią języka w samym jego punkcie genetycznym⁶³.

Greckie nawoływanie wejścia w siebie nie sprowadza się do psychologizującej introspekcji, ale wynika z pragnienia odkrycia we własnym sumieniu prawdy. Człowiek musi uczyć się wchodzić w swoje wnętrze, a to dokonuje się tylko wtedy, kiedy potrafi oderwać się w jakimś stopniu od „zewnątrza” i tego, co do tego „zewnątrza” go pcha, jak słusznie mówi o tym Platon w *Fedonie*:

Nieprawdaż, i tośmy przedtem mówili, że dusza, ilekroć się ciałem posługuje do rozpatrywania czegoś, więc albo wzrokiem, albo słuchem, albo innym jakimś zmysłem – bo to właśnie znaczy posługiwać się ciałem: rozpatrywać coś za pośrednictwem wrażeń zmysłowych – wtedy ją ciało za sobą wlecze w dziedzinę tego, co nigdy nie jest jednakie, i o na się błąka, i niepokoje, i zawrotu doznaje jak pijana⁶⁴.

Greckie nauczanie nie polega jednak na tym, że ciało jest czymś złym, a dusza czymś dobrym, ale na umiejętności obserwacji siebie i świata po to, aby rozpoznawać w sobie pewne tendencje, które ciągną go na zewnątrz i burzą mu jasne widzenie prawdy o dobru: „Ilekroć rozpatruje coś sam w sobie, natenczas leci tam, w dziedzinę tego co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie”⁶⁵.

W platońskiej wizji świata mamy to, co zmysłowe, i jednocześnie to, co niepewne, będące domeną *doxy* i tego, co inteligibilne, będące treścią poznania. Świat zmysłowy jest jednocześnie światem *doxy* i *pistis*, które są pierwszymi obrazami, odwzorowaniami

⁶² E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994, s.174.

⁶³ E. Gilson, *Lingwistyka i filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych językach*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s.230.

⁶⁴ Platon, *Fedon* 79C, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006, s.252-253.

⁶⁵ Tamże, s 253.

przedmiotów zmysłowych. Przedmioty matematyki⁶⁶ i idee, które są pojęciami, obejmują cały świat inteligibilny, lecz nie tylko jako pojęcia istot rzeczy (jak u Arystotelesa), ale także pojęcia normy (wzory postępowania, to wszystko, co reguluje życie empiryczne).

W platońskiej nauce o ideach wyróżnia się tradycyjnie trzy główne stadia rozwoju: fazę wczesną (sokratyczną), śródową (konstrukcyjną) oraz późną (dialektyczno-krytyczną). W pierwszej fazie Platon, kontynuując zainteresowania Sokratesa w dziedzinie pojęć etycznych, miał się zajmować zasadniczo problematyką aretologiczną (Arete-eidos). W fazie drugiej eksponował, jakoby idee nie tyle jako dziedzinę czystych pojęć lub istot immanentnie tkwiących w rzeczywistości, ale jako sferę obiektywnych, transcendentnych przedmiotów ontologicznych, nośników jedynej realnej rzeczywistości, które jako konstytutywne zasady bytu i poznania pozostają w ostrej opozycji do wtórnego względem nich świata fenomenów. Wreszcie w trzeciej fazie, jak się sądzi, w wyniku trudności wyjaśnienia dualizmu w oparciu o dotychczasową koncepcję partycypacji, podjął Platon badania dotyczące podstaw hipotezy idei⁶⁷.

Metafizyczne poznanie, według Platona, dokonuje się na drodze umysłowego dochodzenia do wizji źródła⁶⁸, które może być przybliżone poprzez metafory lub mity. Metaforyzacja jest pierwotną postacią myślenia jako takiego, dlatego że myślenie wychodzi zawsze po za to, co dane, ku temu, co nie jest dane bezpośrednio. Jak zauważa Józef Tischner:

Radykalna metaforyzacja świata widzialnego oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata [...] Globalna struktura metafory jako szczególnego tworu myślowego będzie dostarczać ostatecznych horyzontów myśleniu⁶⁹.

Droga do prawdy jest zawsze przewyciężaniem tego, co na „wierzchu”, co może być prawdziwe lub fałszywe, ale o tym należy zdecydować poprzez myślenie. Metaforyczność, posługując się metaforami językowymi, aby dojść do prawdy, jest czymś analogicznie

⁶⁶ „Matematyka w rozumieniu pitagorejczyków jest przede wszystkim środkiem czystego poznania. Dlatego też zbliża się do ideału czystej filozofii lub nawet taki ideał spełnia. Platon dziedziczy też owo ogólne przekonanie o ważności poznania matematycznego i jego bardzo szerokim zastosowaniu. Albowiem liczba jako «uosobienie» tego, co naprawdę jest, a zarazem realna osnowa rzeczywistości, może być uznana za model bytu idei lub model idei bytu w ogóle. Natura liczby, która, abstrahuje od instrumentalnego użytku, «darzy poznaniem», jak mówi Filolaos, właśnie ze względu ma swą prawdziwość, niezmienność, konieczność i obiektywną pewność pretenduje do rangi wartości ontologicznej, czyli w terminologii Arystotelesa – bytu substancjalnego (οὐσία)”, S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s.100.

⁶⁷ Tamże, s.83.

⁶⁸ „Otóż jest - dodałem - wyzwolenie z kajdan i odwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, do tych zwierząt i roślin tam, i do blasku słońca, który olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicia w wodach tego, co boskie, i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można, a nie patrzeć tylko na cienie wizerunków, które rzuca nie słońce, ale inne takie światło, inne w porównaniu do słońca, całe to zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę; podprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów, podobnie jak tam to, co najjaśniejsze w ciele, podnosiło się do oglądania tego, co najświetniejsze w świecie cielesnym i widzialnym”, Platon, *Państwo* 532 C-D, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s.240.

⁶⁹ J. Tischner. *Myślenie z wnętrza metafory, [w] tegoż. Myślenie według wartości*. Kraków 2002, s. 474-475.

widzialnym jak metafory, które przedstawiają mity. Chodzi wprawdzie o widzenie, metafora jest swoistą *paideią* intelektu jako takiego, czyli sposobem uczenia się (zarysowaniem możliwych trampolin) przejścia od widzenia i myślenia dyskursywnego do wizji prawdy.

Wejście w samego siebie (utożsamienie umysłu z duszą) pozwala duszy rozważać i sądzić, odróżniać prawdę od fałszu. Złożenie podmiotu z orzeczeniem, które jest sądem egzystencjalnym albo orzecznikowym, może być prawdziwe lub fałszywe. Pomiędzy złożeniem prawdziwym lub fałszywym dusza musi dokonać rozstrzygnięcia⁷⁰. Możemy w tym miejscu zauważyć ważną perspektywę egzystencjalną, jaką jest wolność decyzji:

Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi „tak”, i mówi „nie”. A kiedy granice pewne pociągnie – dusza czasem wolniej, czasem szybciej miarkuje – kiedy w końcu jedno i to samo powie, i już się nie waha na obie strony, uważamy to za jej sąd. Zatem ja sądziem nazywam mówienie, a sądem nazywam myśl, tylko nie do kogoś innego, ani głosem, tylko po cichu, do siebie samego⁷¹.

W moment niepewności, zapytywania pomiędzy tym, co się wie, a tym, co się widzi, wciska się wolność i możliwość pójścia lub nie za tym, co się dostrzega. Droga do prawdy według Platona nie jest wymuszana, można poznać prawdę własnej niewiedzy i na tym w gruncie rzeczy pozostać, można zaprzestać poszukiwania, gdzie jest prawda, a gdzie fałsz. Można się zamknąć na tym wstępnym etapie, a można pójść dalej, ryzykując, że nie będzie się zawsze dobrze rozstrzygało. Prawda jest złożona, ale na początku jest myśl, która gdzieś się zamyka, ogranicza się przez to, co widzi jako prawdę. Według Platona każde złożenie zawiera niebyt z konieczności, a to z kolei doprowadzi Platona do przekonania, że wszystkie sądy dotyczące wielości są skalane niebytem. A więc jeżeli chce się wyjść ku czemuś, co można nazwać bytem tożsamym ze sobą, należy zrezygnować całkowicie z języka ontologicznego, co podkreśla H.-G. Gadamer, pisząc, że:

Platon chce pokazać, że w języku, z racji roszczenia do słuszności językowej (ὁρθότης τῶν ὀνομάτων), nieosiągalna jest żadna prawda co do rzeczy (ἀλήθεια τῶν ὄντων) i że byt musi być poznawany bez słów (ἄνευ τῶν ὀνομάτων), wyłącznie sam z siebie (αὐτὰ ἐξ ἑαυτῶν). Następuje tu radykalne przesunięcie problemu na pewną nową płaszczyznę. Dialektyka, o którą tu chodzi, uważa najwyraźniej, że nadaje myśleniu samodzielność i otwiera je na jego prawdziwe przedmioty, „idee”, tak by przez to przewyciężona została moc słów (δύναμις τῶν ὀνομάτων) i jej demoniczna technicyzacja

⁷⁰ Zob. „Poznanie ludzkie musi się rozpoczynać od doznań zmysłowych i wyobrażeń, gdyż jest działaniem duszy uwięzionej w ciele, nie każde jednak doznanie ma poznawczą wartość i prowadzi do wiedzy. Nie każde jest zdolne budzić myśl. Jedynie te doznania i wyobrażenia, które zawierają jakąś sprzeczność: prawdę i kłamstwo, ujawniając coś jako oto i zarazem wskazując na jego przeciwieństwo, przywołują myśl, prowokują do badań i wiodą wzwyż ku prawdzie i istności”, E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994, s.17.

⁷¹ Platon, *Teajtet*, 189E-190A, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s.161-162.

w sofistycznej sztuce argumentacji. Opanowanie sfery słów (ὁνόματα) przez dialektykę nie znaczy oczywiście, iż istnieje jakieś bezsłowne poznanie, znaczy tylko, że nie słowo otwiera dostęp do prawdy, ale, przeciwnie, „odpowiedniość” słowa można ocenić dopiero na podstawie poznania rzeczy⁷².

Dziedzictwo Parmenidejskiego paradygmatu tożsamości prawdy i bytu weszło na stałe do filozofii. W starożytności zapożycza je Platon, a w nowożytności między innymi Kartezjusz i Hegel („pojęcia ogólne”, „res cogitans” czy „duch absolutny” są miejscami pojawiania się prawdy i bytu). Platon, przejmując Parmenidejską naukę o tożsamości prawdy i bytu, dokonał ograniczenia jej zasięgu wyłącznie do ludzkiego myślenia.

⁷² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s.549-550.

Rozdział 3. *Logos* filozofii i *logos* wiary

3.1. *Logos* starożytnych

Dwa pojęcia metafizyki greckiej – pojęcie bytu i pojęcie *logosu* – są kluczowe dla całej starożytnej filozofii nie tylko dlatego, że pochodzą od dwóch najwybitniejszych presokratyków – Parmenidesa i Heraklita – lecz także z tego powodu, że oba te pojęcia zawierają moment jedności⁷³. Stosunek pojęcia bytu do pojęcia jedności u Platona okazał się związkiem zbyt słabym, by można było przejść od pojęcia bytu do pojęcia jedności w mistycznym zrywie. Jedność jest w końcu pojęciem niewypowiadany. Natomiast z pojęciem *logosu* jest wprost przeciwnie, jako że stanowi ono pojęcie niezwykle wieloznaczne już u Heraklita. *Logos* oznacza między innymi to, co spaja w jedność świat, istota *logosu* polega na zjednoczeniu przeciwieństw, by następnie stanowiły harmonijną całość⁷⁴.

W gruncie rzeczy jedność, o której mówi Heraklit, nie daje się ująć w żadnej z form wizualnych, jakimi próbuje on ją zilustrować. Nie bez przyczyny filozof stwierdza: „Niewidoczna więź jest silniejsza od jawnej”. Ponieważ jest ona niewidoczna, jest też ukryta przed ludźmi, choćby nawet była najwyższą mocą, zgodnie z którą wszystko w świecie przebiega. „Istota lubi się skrywać”⁷⁵.

To zarysowuje kosmiczny sens *logosu*, który stanowi dla Heraklita namysł nad związkiem *logosu* z rzeczywistością, czy jest on odrębny od rzeczywistości. czy nie? *Logos chce i nie chce być nazwany Zeusem*. Mądrość, czyli *logos* jest tym, co jest niezależne od mądrości, jest odrębny od wszystkich rzeczy.

Mądre, zatem, jest czymś, co z żadnym z nich nie jest tożsame i w żadnym nie jest obecne. Jest czymś, co wszystkie je przekracza. Zwłaszcza człowiek nie ma tytułu do tego predykatu. W innym miejscu czytamy: „Nie w ludzkiej mocy prawidłowo rozumieć, bóg natomiast trafnie sądzi”. I znowu: „Jedno, jedyne, mądre, chce i nie chce być zwane imieniem Zeusa”⁷⁶.

⁷³ Zob. „Połączenia są następujące: całe i niecałe, zgodne i niezgodne, harmonijne i dysharmonijne, z wszystkiego jedno i z jednego wszystko”, fragment 59 (10), s. 36. Przekład polski i numeracja fragmentów Heraklita za: W. Heinrich, *Zarysy historii filozofii*, t. 1, cz. 1, *Filozofia grecka*, Warszawa 1925.

⁷⁴ Zob. „Rozbieżne zbiega się, i z rzeczy różnych powstaje najpiękniejsza harmonia. Wszystko powstaje ze sporu”, fragm. 46 (8), s. 35.

⁷⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 190.

⁷⁶ Tamże, s. 196-197.

Jedność u Heraklita z jednej strony karmi się sporem, a z drugiej strony jest mądrością, która teraz przejawia się w *logosie* ludzkim – jest myślą. Miejszem *logosu* jest myślący człowiek, ale *logos* nie jest po prostu myślą ludzką, lecz tym, co wspólne wszystkim:

możemy przyjąć, że w księdze swej, która zaczyna się od idei *logosu*, Heraklit przechodzi bezpośrednio do bardziej precyzyjnego określenia *logosu* jako tego, co wspólne wszystkim, oraz jako wiedza o prawie boskim [...] *Logos*, zgodnie z którym dzieje się wszystko, choć nadal pozostaje przed ludzkością ukryty, jest samym boskim prawem⁷⁷.

Z powyższych słów wynika, że cała rzeczywistość przepełniona jest boską obecnością, co można potwierdzić w innym fragmencie: „Bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, wojną i pokojem, nasyceniem i głodem, przyjmuje on różne kształty, tak jak ogień, gdy zmieszany z kadzidłem, otrzymuje nazwę według zapachu”⁷⁸. Jest to teza, która nie mówi, że Bóg jest pokojem lub wojną, ale wojną i pokojem, czyli jest *wszystkością*. *Logos* jest tym, co zawsze jednoczy wielość w jedność. A ponadto należy zważyć, że *logos* jest wyrażalny, gdyż stanowi sensowną wypowiedź, ponieważ „doświadczenie nie jest najpierw bezsłowne, by potem dzięki nazwie stać się przedmiotem refleksji na drodze, powiedzmy, podciągnięcia pod ogólność słowa. Do istoty samego doświadczenia należy raczej, że poszukuje się właściwego słowa, tj. takiego, które rzeczywiście przysługuje rzeczy, tak że ona sama dochodzi wówczas do głosu”⁷⁹. Nie należy tego upraszczać i sądzić, że jest to wyłącznie zdaniem w sensie leksykalnym. Jest to wypowiedź, czyli jakieś uzewnętrznienie *logosu* poprzez znaki, jakie daje Bóg, ponieważ Bóg ani się nie skrywa, ani się nie objawia, ale znaczy⁸⁰.

Ten moment jest niesłychanie ważny, ponieważ po wielowiekowych przekształceniach zostanie to zastosowane do objawiania boskiego w chrześcijaństwie. Połączenie mądrości i jedności, i wypowiedzi objawiającej, które mogą być zastosowane do Objawienia, ale także do ludzkiej wypowiedzi, jest możliwe dlatego, że *logos* opiera się na dwóch skrzydłach wypowiedzi: ludzkiej, ale także boskiej⁸¹. *Chce i nie chce być nazwany Zeusem*, to, że się jednocześnie *skrywa i objawia*.

⁷⁷ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 182.

⁷⁸ Fragm. 36 (67), s. 34. Przekład polski i numeracja fragmentów Heraklita za: W. Heinrich, *Zarysy historii filozofii*, t. 1, cz. 1, *Filozofia grecka*, Warszawa 1925.

⁷⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 563.

⁸⁰ „nie mówi, nie skrywa, lecz daje znak”, przekład polski w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, dz. cyt., s. 211.

⁸¹ „(...) boskie nie wypowiada się w języku terminów jednoznacznych albo wieloznacznych, ale posługuje się «mową znaku», gdyż znak – być może mamy tu do czynienia z zapowiedzią myślenia analogicznego – nie fałszuje rzeczywistości. Nakierowuje zaś uwagę odbiorców na mądrość – prawdę *Logosu*. Pozostawia w każdym przypadku odrobinę tajemnicy, zwracając przy tym uwagę na ważność pytania o relację językową bytu i myślenia. Nie jest to problem wyraźnie postawiony przez Heraklita wiedział przecież, że język dysponuje mocą, uruchamia w człowieku myślenie”, ks. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 86.

Logos, czyli to, co rozumne u Platona, znajduje się w podniebnym świecie idei, u Arystotelesa schodzi na Ziemię, wkraczając w rzeczywistość. W związku z tym *logos* ma prawo być opisywany za pomocą terminów, które mogłyby być interpretowane jako pewnego rodzaju panteizm.

W dalszej analizie należy przyjrzeć się pojęciu *logosu* u stoików, według których „we wszechświecie istnieją dwie zasady: czynna i bierna. Zasada bierna to substancja bezjakościowa – materia, zasada czynna to tkwiący w niej rozum – Bóg. On bowiem, będąc wieczny, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy”⁸². Zatem *logos* to boski pierwiastek, który przenika całą rzeczywistość, jest twórcą ładu we wszechświecie. Jest to moment kreacji, a to dlatego, że bóg dla stoików jest istotą żywą, nieśmiertelną, rozumną, doskonałą. Jest myślącym duchem:

„Bóg jest twórcą (δημιουργόν) i niejako ojcem wszechrzeczy (πατέρα πάντων), przenika wszystkie rzeczy (διήκων διὰ πάντων), zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia”. Oprócz momentu jedności i rozumu pojawi się moment ducha, który jest powiązany z pojęciem życia, „cały świat jest [...] istotą żywą (κόσμον ζῶον ὄντα), obdarzoną duszą (ἔμψυχον) i rozumem (λογικόν)”⁸³. „Życie-duch” przenika cały świat i dlatego każdy człowiek, jako byt, uczestniczy w tym duchu, ponieważ *bóg jest twórcą i ojcem wszechrzeczy. Logos*, przez to, że uczestniczy w rzeczywistości, może uzyskiwać różne nazwy, jest to jakaś podstawa pluralizmu. Cały świat jest istotą żywą. Stoicy powiedzą, że *logos* zamieszkuje w człowieku jako duch ludzki, dzięki któremu oddychamy i dzięki któremu się poruszamy⁸⁴. Przywodzi to na myśl św. Pawła („w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, Dz 17,28), który nawiązuje do tej stoickiej koncepcji *logosu*, w którym uczestniczymy, który jednocześnie jest ładem. Należy pamiętać, że jeżeli w nim uczestniczymy, to nie w takim stopniu, że on niczego od nas nie wymaga, wręcz przeciwnie, uczestniczymy pod warunkiem, że z nim współpracujemy. Życie zgodne z rozumem słusznie wydaje się zgodne z naturą.

Ponieważ zaś istoty rozumne zostały obdarzone rozumem (τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς δεδομένου) dla doskonalszego życia, wobec tego życie zgodne z rozumem (τὸ κατὰ λόγον ζῆν) słusznie wydaje się

⁸² D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1982, s. 430.

⁸³ Tamże, s. 432.

⁸⁴ Zob. „Boski pierwiastek odsłania się w duszy człowieka jako zdolność do twórczego życia (πνεῦμα – duch, tchnienie) oraz jako miara ludzkiego myślenia i mówienia i działania (λόγος). Πνεῦμα jest elementem «ognistym i twórczym», «dzięki niej oddychamy i dzięki niej się poruszamy». Λόγος, który wszystko przenika, wprowadza ład w obszar tego, co ludzkie; odsłania się w człowieku pod postacią wewnętrznego myślenia, jako λόγος ἐνδιάθετος oraz zewnętrznego słowa, jako λόγος προφοικός”, K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008, s.54-55.

życiem zgodnym z naturą (κατὰ φύσιν) [...]. Dlatego celem naszym staje się życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nieczynieniem tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum (ὀρθὸς λόγος), identyczny z Zeusem, władcą i panem wszystkiego, co istnieje. I na tym właśnie polega cnotliwość szczęśliwego i pogodnego życia, że wszystko czyni się zgodnie z własnym głosem wewnętrznym (κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος) i z wolą rządcy wszechświata⁸⁵.

W tym cytacie zebrana jest ogromna mądrość tradycji myśli greckiej. Przykładowo: *logos* przejawia się w samoświadomości w sumieniu – *wewnętrzny głos* – to oczywiście Sokrates. *Logos* domaga się od istoty rozumnej aktywnego słuchania tego, co mówi w naszym sumieniu, w naszej duszy. *Logos* to także natura⁸⁶, dlatego celem naszym staje się życie zgodne z naturą, a życie zgodne z naturą to życie podporządkowane naturze wszechświata i woli rządcy wszechświata, czyli temu, co jest boskie w człowieku.

3.2. Jedynym dobrem jest wiara w Boga

Filon z Aleksandrii to zhellenizowany Żyd, który całkowicie przemienił pojęcie *logosu*, wprowadzając go na grunt objawienia religijnego⁸⁷; w myśli greckiej termin „objawienie” nie istniał, choć Platon w *Liście VII* mówił o tzw. nagłym odsłanianiu⁸⁸, co może być interpretowane jako pewnego rodzaju objawienie.

Objawienie według Filona nie jest dalszym ciągiem wysiłku człowieka. Objawienie jest darmo danym darem Boga, interpretowanym jako właściwa Mądrość. Filozofia teraz nie jest już mozolną pracą, ale przyjęciem darmo danej Mądrości Bożej, rozumianej jako biblijno-mojżeszowe objawienie.

Na pierwszy plan wysuwa się tu moment bierności – i tym właśnie momentem jest wiara. Wiara, która zyskuje miano *pistis* (Πίστις), jest przede wszystkim zaufaniem Bogu jako

⁸⁵ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1982, s. 409nn.

⁸⁶ Zob. „Natura jest zatem siłą, która sama z siebie wprawia się w ruch i zgodnie z rozumnymi siłami twórczymi doskonali i skupia w oznaczonych okresach to, co sama z siebie tworzy i co jest zgodne ze źródłem, z którego pochodzi. Jej działanie skierowane jest ku korzyści i przyjemności, jak tego dowodzi stworzenie człowieka” (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 437).

⁸⁷ Zob. „Dokonana przez Filona próba stopienia teologii żydowskiej z filozofią grecką, mimo wszystkich swych niedoskonałości i licznych aporii, jest wydarzeniem o wyjątkowym znaczeniu, nie tylko w ramach duchowej historii greckiej i hebrajskiej, lecz także w wymiarze ogólniejszym, jako że *zapoczątkowuje owo przymierze wiary biblijnej z helleńskim rozumem filozoficznym, który w przeszłości odegrał tak ważną rolę, wraz z rozpowszechnieniem się nauki chrześcijańskiej, z które wezmą początek kategorie myśli następnych wieków*. Krótko mówiąc, jak słusznie zauważono, razem z Filonem rozpoczynają się w pewnym sensie dzieje filozofii chrześcijańskiej, a więc «europejskiej»”, G. Reale, *Myśl starożytna*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 505-506.

⁸⁸ Zob. Platon, *Listy, List VII*, 341 D-E, przeł. M. Maykowska i M. Pąckińska, Warszawa 1987.

źródłu prawdy i dobra. Najlepiej jest zaufać Bogu, a nie zawodnym obliczeniom i przypuszczeniom, ponieważ „Filon utrzymuje i wielokrotnie podtrzymuje, że wszystko jest łaską i darem Boga. Stworzenie jest darem darmo danym, nic nie należy do siebie, lecz wszystko i wszyscy należą do Niego: każda rzecz jest darmowo i swobodnie darowana przez Jego dobroć”⁸⁹.

Dlatego stwierdzić należy, że jedynym dobrem według Filona jest wiara w Boga, jako postawa podmiotowa na pewnym elementarnym poziomie, jest sposobem, w jaki w ogóle żyjemy; nie możemy żyć w nieustannym niepokoju i wątpieniu, lecz zawieramy temu, czego doświadczamy. Tam gdzie ona staje się świadoma samej siebie – Filon nazywa ją mądrością – jest poznawaniem Mądrości Bożej. Wiara jest pozbawiona myślenia, ale stanowi jednocześnie taktyczną postawę wobec Boga. Na pierwszym planie znajduje się posłuszeństwo Bogu, a nie dążenie do szczęścia, jak miało to miejsce w praktycznej postawie filozofii greckiej. Mądrość ludzka jest odpowiedzią na Mądrość Bożą, która nie jest Mądrością zamkniętego w sobie *Logosu*, ale jest uczestniczeniem w Mądrości zstępującej do człowieka. Objawienie to Mądrość w relacji do człowieka. W takim rozumieniu mądrość ludzka jest aktywną odpowiedzią na Mądrość Boską.

Bóg objawia siebie w swoim Słowie, Bóg objawia się jako darmowy dar z miłości do ludzi. Bóg, wchodząc w świat, ukrywa swoją istotę i dlatego zawsze Bóg wobec człowieka jest transcendentny. Bóg, ontologicznie, jest transcendentny, dlatego epistemologicznie jest niewyraźalny, niewysłowiony.

Pierwsze imię Boga według Filona to Byt, i to jest właściwie jedyne imię Boga. To właśnie oznajmił Bóg Mojżeszowi, mówiąc: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14). Kluczem do koncepcji Boga w oparciu o Biblię jest idea stworzenia z nicości (*creatio ex nihilo*), którą Filon bardzo mocno podkreśla, powiadając, że:

Bóg powołał świat z niebytu do bytu [...]. Jeżeli bowiem ktoś chce zbadać, jaka była przyczyna powstania świata, to wydaje mi się, że nie rozminie się z celem, jeżeli powie to, co powiedział jeden z dawnych ludzi, że mianowicie Ojciec i Stwórca jest dobry. To właśnie dzięki tej dobroci Jego wzniosła natura raczyła stworzyć taką substancję, która sama w sobie nie ma nic szlachetnego, ale może się stać uporządkowana, bez jakości, bez życia, niejednorodna, lecz pełna różnorodności, dysharmonii oraz sprzeczności, lecz oto stała się przedmiotem przeobrażenia i zmiany i otrzymała przez to przeciwne i najlepsze właściwości, to znaczy porządek, jakość, życie, jednorodność, autentyczność, harmonię, zgodność i wszelkie inne właściwości wyższego rzędu⁹⁰.

⁸⁹ G. Reale, *Myśl starożytna*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 511.

⁹⁰ Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. I, *O stworzeniu świata*, przeł. L. Jachimowicz, Warszawa 1986, s. 37.

W ten sposób upada *Demiurg* Platona, ale także *Jednia* rozumiana jako promieniowanie absolutnego dobra. Wszystko jest łaską i darem Boga. To jest przemiana całkowita, bowiem w ten sposób wolność Boga stoi w centrum, metafizyka przestaje być zabawą w konieczności, kto da więcej. *Logos* staje się ściśle związany z pojęciem Boga, jest aktywnym myśleniem Boga, jest Jego rozumem, zarazem jest Mądrością i Słowem Bożym, które jest tyle samo transcendentne, co immanentne, jest formą rzeczy.

Logos jest tym, na wzór, czego człowiek jest stworzony. Człowiek jest nie tylko stworzony – to miejsce, w które Bóg tchnął swojego Ducha.

Otóż każdy człowiek jest przez swój umysł spokrewniony z boskim Logosem, ponieważ jest naśladownictwem, odłączną częścią, odbłaskiem Jego szczęśliwej natury, a przez budowę swego ciała jest połączony z całym światem. W rzeczywistości jest mieszaniną tych samych pierwiastków, to znaczy ziemi, wody, powietrza i ognia, a każdy z tych elementów wniósł swój wkład do całkowitego utworzenia wystarczającej materii, której musiał użyć Stwórca, aby artystycznie wykonać widzialny ten obraz⁹¹.

W rozumie ludzkim Duch Boga jest jakby zdeponowany, co podnosi człowieka w hierarchii bytowej i dlatego człowiek może poznać Boga. „Człowiek stał się odwzorowaniem i naśladownictwem Logosu, ponieważ Bóg tchnął w twarz człowieka, gdzie jest ośrodek zmysłów, przez które ożywił jego ciało”⁹². To działanie jest inicjatywą Boga, bowiem rozum ludzki nie odważyłby się sięgnąć tak wysoko, aby pojąć naturę Boga, gdyby sam Bóg nie podniósł go do siebie. Ludzkie poznanie nie jest w stanie osiągnąć Boga, ale dzięki pokrewieństwu z boskim *Logosem* umysł ludzki jest jakby załączkiem ducha, umysł staje się żywy i obejmuje całe ludzkie postępowania, nie tylko intelektualne, ale także praktyczne⁹³.

Do poznania Prawdy nie wystarczy rozum ludzki (naturalny), niezbędne jest do tego pokorne zwrócenie się ku Bogu, którego symbolem jest Abel – zaś pyszne zapatrzenia w rozum to Kain. „Mędrzec chwytą się z pokorą nie ludzkiego rozumu, lecz Boga [...]. *Człowiek nie dojdzie do Prawdy, jeżeli Prawda nie przyjdzie do niego*. Bóg Biblii nie tylko

⁹¹ Tamże, s. 73.

⁹² Tamże, s. 71.

⁹³ Zob. „Idź zawsze za Bogiem», czyli niech On będzie dla ciebie wzorem, abyś swą pracę ograniczał do sześciu dni, które Mu najzupełniej wystarczyły do tego, aby stworzyć świat. Niech też będzie dla ciebie wzorem, że i filozofować powinieneś, gdyż i o Nim jest powiedziane, że w tym dniu przypatrywał się temu, co stworzył, czyli że sam też powinieneś kontemplować dzieła natury i zastanawiać się nad własnymi sprawami, prowadzącymi do szczęścia. Nie lekceważmy zatem takiego prawzoru obu najlepszych kierunków życia – kontemplacyjnego i praktycznego, ale zawsze wpatrujmy się w niego i utrwalajmy w naszych umysłach jego jasne odbłaski i formy, upodabniając, w miarę swych możliwości, naszą śmiertelną naturę do nieśmiertelnej przez mówienie i czynienie tego, co trzeba”, F. Aleksandryjski, *Pisma*, t. I, *O dekalogu*, przeł. L. Jachimowicz, Warszawa 1986, s. 215.

stworzył świat i objawił się w swoich dziełach, lecz także objawił swoje istnienie niektórym wprost, a wszystkim innym za pośrednictwem tych wybranych”⁹⁴. Istnieje przepaść pomiędzy koncepcją Protagorasa, człowieka jako miary wszystkiego, a koncepcją, która uznaje Boga za miarę. Źródłem docierania do prawdy powinna być wiara w Boga. Człowiek nie dojdzie do prawdy przez wielkie „P”, jeśli Prawda nie przyjdzie do niego.

Należy ponadto pamiętać, że rozum i poznanie są niezbędne do czynienia dobra, ale nie są wystarczające. Można bardzo dużo wiedzieć, a mimo to wcale dobrze nie czynić. Niezbędne są *wolność i wola wybierania dobra, a odrzucania zła*. Dobro nie tkwi w naturze, mimo że natura została stworzona przez Boga, ale w prawie moralnym, nałożona przez Boga, i grzech jest właśnie nieposłuszeństwem temu prawu.

Trzeba też podkreślić, że po raz pierwszy zostaje uzasadniony obligatoryjny charakter prawa moralnego. Wszyscy filozofowie greccy wiele trudu wkładali w to, by zobowiązania moralne, to, *jak być powinno*, wyprowadzić z *bytowania* (z *physis*). Dla Filona natomiast to wyprowadzenie nie stanowi już żadnego problemu, jako że prawa moralne są – według niego – *nakazem Boga, wolą, którą on nakłada jako Stwórca*, a którą nadto objawia nie tylko pośrednio, lecz także bezpośrednio. W ten sposób po raz pierwszy zostają zebrane wszystkie elementy potrzebne do wyjaśnienia, czym jest „grzech” czy wina moralna. Grzech jawi się już nie jako błąd rozumu, jako źle przeprowadzony rachunek, ale jako nieposłuszeństwo przykazaniu, to znaczy jako niechęć do tego, czego chce Bóg⁹⁵.

Dlatego należy zauważyć, że wiara jest koroną cnót i samą cnotą. To tutaj po raz pierwszy pojawia się idea cnót teologalnych (wiara, nadzieja i miłość). To jest trójca najważniejszych zadań dla człowieka. W strukturze tej dążenie człowieka do Boga jest jego głównym celem i jest zarazem możliwe tylko dzięki człowiekowi, który wychodzi ze statycznej sytuacji i szuka Boga. Dlatego:

trzeba wyjść poza naszą duszę (czyli nasz umysł). Jeśli bowiem nie kieruje się ona spojrzeniem ku temu, co jest nad nią, a więc ku rzeczom niecielesnym i Bogu, to nieuchronnie znowu podporządkuje się temu, co tylko ludzkie i ziemskie. To „wyjście z siebie” – czyli z samej duszy i z umysłu – które jest „darowaniem” naszego myślenia Temu, kto jest jego Przyczyną, stanowi *mistyczne i ekstazyjne zjednoczenie* się z Bogiem. Życie szczęśliwe polega właśnie na przejściu od tego co ludzkie do tego co boskie, na tym, by „całym sobą żyć raczej dla Boga niż dla samych siebie”⁹⁶.

⁹⁴ G. Reale, *Myśl starożytna*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 513.

⁹⁵ Tamże, s. 513.

⁹⁶ Tamże, s. 513-514.

3.3. Myśliciel pierwszego wieku – Klemens Aleksandryjski

Klemens Aleksandryjski, wielki teolog, który urodził się prawdopodobnie w Atenach mniej więcej w połowie II wieku. W Atenach zdobył dogłębne wykształcenie filozoficzne, co pozwoliło mu na nowo podjąć dialog pomiędzy wiarą i rozumem w tradycji chrześcijańskiej. Jako młody człowiek przybył do Aleksandrii – miasta skrzyżowania różnych kultur, jakie cechowało czasy hellenistyczne. Był tam uczniem Pantena, aż do objęcia po nim kierownictwa szkoły katechetycznej. Podczas prześladowań w latach 202-03 opuścił Aleksandrię, by schronić się w Cezarei Kapadockiej, gdzie zmarł około roku 215.

Jego myśl religijna to kroczenie krok po kroku na drodze wiary i rozumu, która wyrasta z pragnienia poznania Prawdy, którą jest Jezus Chrystus, Słowo Boże.

Wiara i rozum są ze sobą spokrewnione, co podkreśla Klemens, mówiąc, że: „Poznanie staje się zgodne z wiarą, a wiara z poznaniem (πιστή τοίνυν ἢ γνῶσις, γνωστή δὲ ἢ πίστις) dzięki wzajemnemu sąsiedztwu ustanowionemu przez Boga (θεία τινὶ ἀκολουθία τε καὶ ἀντακολουθία γίνεται)”⁹⁷. Klemens jest niesłychanym optymistą, uważając, że chrześcijaństwo pociąga ze sobą *gnozę*, czyli wiedzę.

Dla gnostyków wiedza prowadzi do zbawienia. Rozumiana jest ona na sposób spekulacji filozoficzno-teologicznych. Prowadzi to do specyficznej antropologii, pojmowanej jako sposób dochodzenia do naszej własnej boskości. Musimy walczyć z naszą cielesnością i w ten sposób dochodzimy do naszego własnego ja, które jest boskie:

„pierwszą przeminą zbawczą wydaje się mi ta, która ze stanu pogaństwa wiedzie do wiary, drugą – prowadzącą od wiary do poznania, ostatnią wreszcie ta, która przenika do miłości. Stąd już to, co poznaje, i To, co jest Poznawane, łączy się w związek przyjacielski. I chyba tego rodzaju człowiek, który już tak daleko zaszedł, osiągnął stan „równości z aniołami”. W każdym razie, po uzyskaniu najwyższego i ostatniego już stopnia doskonałości, możliwego do zdobycia w życiu cielesnym, stale zmierzając w przemianie ku dobru większemu, zgodnie ze swym obowiązkiem, spieszenie zdąży do domu Ojca, do prawdziwej siedziby Pana [...]”⁹⁸.

Klemens jest filozofem, który chce poznać Boga, jest to cel wyrastający z filozofii wiary. W pewnym sensie zawarty w samej wierze, która szuka zrozumienia, by poznać Boga. To, co powoduje, że nasze życie metafizyczne ma sens, to właśnie Bóg. *Mądrość* mówi, że jeżeli chcesz poznać Boga, musisz się do tego przygotować. Nie jest to zwykłe poznawanie

⁹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. II, s. 150.

⁹⁸ Tamże, s. 261.

rzeczy czy elementów świata, „dopiero wtedy, gdy stali się «czyści sercem», oczekuje ich przywrócenia do wiecznego oglądu myślanego w bliskości Pana”⁹⁹.

Jeżeli wiara szuka rozumienia, to dlatego, że objawiła się w prawdzie, ale to, co objawiła, jest jednocześnie ukryte i dlatego wiara dla Klemensa jest wstępem do myślenia. To jest paradoks myślenia o Bogu – JESTEM, KTÓRY JESTEM. Prawda się skrywa – a więc domaga się uwagi i wysiłku.

Interesujące jest to, z jaką łatwością chrześcijaństwo zaakceptowało filozofię grecką, ale jak podkreśla Joseph Ratzinger:

należy znów określić, jakiego Boga wiara chrześcijańska ma na myśli. Wczesne chrześcijaństwo mogło się naturalnie włączyć w całość poprzednich zmagają, zwłaszcza w ich końcowej fazie, i powołać na Deutro-Izajasza i literaturę mądrościową, na greckie tłumaczenie Starego Testamentu i wreszcie na pisma Nowego Testamentu, zwłaszcza na Ewangelię św. Jana. Kontynuując tę całą historię, wczesne chrześcijaństwo śmiało dokonało wyboru i oczyszczenia przez opowiedzeniem się za Bogiem filozofów, przeciwko bóstwom pogańskim¹⁰⁰.

Bóg Biblii jest Bogiem transcendentnym, który objawia się przez stworzony świat. Wiara nie jest przeciwna intuicji, nie ma ona nic wspólnego z rozumowaniem dyskursywnym i jest szczególnego typu poznaniem symbolicznym, w którym to, co przekazuje wieść o Bogu, odsyła do transcendencji. Odsyła do Chrystusa, który jest czymś więcej niż symbolem, jest *sakramentem* Boga.

Transcendencja Boska jest dwoista: Bóg i Stwórca stwarzający świat z materii, która w myśli gnostyckiej jest złem, natomiast w chrześcijaństwie to Jeden Stwórca świata, który jest dobry. Bóg jawi się jako Moc stwórcza. *Logos* jest miejscem odbijania się mocy Boga w świecie stworzonym poprzez *Logos*, który się wcielił – *boskość* jest zanurzona w świecie – przyroda to piękno stworzone przez Boga.

Bazyli Wielki, jeden z ojców kapadockich w homilii do Heksaameronu, czyli do opisu sześciu dni stworzenia, opisuje strukturę człowieka, wychodząc od samego siebie. Odkrywa w sobie mądrość, którą Bóg jako Stwórca ukazał na przykładzie człowieka – będącego światem w pomniejszeniu. Człowiek jest, w pomniejszeniu, przykładem całej stworzonej rzeczywistości, znakiem działania Mądrości Bożej w świecie. W tekście homilii *Miej się na baczności* Bazyli zauważa, że człowiek, badając samego siebie, poznaje Boga, ponieważ jest małym wycięciem wszechświata. Pisz:

⁹⁹ Tamże, s. 263.

¹⁰⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 138.

[...] dokładna obserwacja siebie samego dostarczy ci przewodnictwa także do poznania Boga. Jeżeli bowiem będziesz baczył na siebie, nie będziesz potrzebował szukać śladów Stwórcy w urządzeniu wszechświata, lecz w sobie samym, jakby w jakimś małym wyciągu świata, ujrzysz wielką mądrość Stworzyciela¹⁰¹.

Należy zauważyć, że Bazyli nie korzysta tu z narzucającego się przy tej okazji motywu ikonicznego, nie mówi, że człowiek jest na obraz Boga, ale stwierdza, że badając siebie, poznaje się Boga, bo człowiek to mały świat. A więc to, co człowiek by uzyskał, badając wszechświat, zdobędzie równie dobrze, badając samego siebie.

Chrześcijaństwo trwa od samego początku w napięciu pomiędzy akceptacją filozofii greckiej, która mówi o *gnozie*, a poznaniem jako wiedzą. Gnoza dla gnostyków oznaczała wyłącznie zbawienie poprzez poznanie. W tej skrajnie dualistycznej wizji człowiek nosi w sobie *pierwiastek boski*, ale jako stworzenie musi przepracować własną cielesność, aby wyzwolić się ze swojej faktyczności po to, aby przybliżyć się do owej *boskości*, która jest w nim.

Bardzo mocno przyłgnęło to do myśli Mistrza Eckharta, będącego *czystym* gnostykiem. Nie są to jednak tezy ontologiczne, lecz mistyczne, mówiące o tym, co należy zrobić ze sobą, aby wznieść się ponad swoją faktyczną cielesność oraz wszystko, co jest stworzone, by w ten sposób wznieść się do swojego lepszego ja¹⁰². Należy również porzucić wszystkie kategorie myślowe, które odnosimy do Boga, należy porzucić Boga i przestać o Nim mówić. Należy porzucić własną *stworzonność*. Jest to myśl, która w głównym nurcie chrześcijaństwa z oczywistych powodów się nie przyjęła.

Zostawiając na boku wątek mistycznej relacji z Bogiem, która zawsze była czymś kontrowersyjnym i zarezerwowanym dla wybranych, należy zauważyć, że wiara jest takim czynnikiem, który już u św. Jana Apostoła prowadzi do wiedzy. Wiara z jednej strony jawi się jako coś niezbędnego, a z drugiej – jako coś wstępnego, co wyraźnie podkreśla Klemens,

¹⁰¹ Bazylia Wielki, Homilia na słowa: „Miej się na bacności”, wstęp, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 47.

¹⁰² Zob. „Eckhartiańskie rozumowanie zjednoczenia ma w ostatecznym rachunku deifikujący charakter: Bóg staje się człowiekiem, żeby człowiek mógł stać się Bogiem. Eckhart nie używa terminu *divinizatio/ deificatio*, lecz wybiera *transformatio, transfiguration* i inne słowa zaczerpnięte z Pisma, zarówno w pismach łacińskich, jak i kazaniach w języku rodzimym. Fragment z jednego z kazań łacińskich podsumowuje proces deifikacji, splatając z sobą szeroki wachlarz terminów opisujących działanie duszy prowadzące do wizji i zjednoczenia, włączając w to proces transformacji, przez który stajemy się tożsami z wewnętrznym okiem, którym Bóg widzi nas w taki sposób, w jaki my widzimy Jego:

«Dusza, aby móc zobaczyć Boga, musi,

Po pierwsze, być wyobrażeniem Boga dzięki przeobrażeniu;

Po drugie, być podniesiona i oczyszczona;

Po trzecie, być oczyszczona z wszelkiej niedoskonałości;

Następnie wydobyć się z siebie i przekraczać siebie, o tyle, o ile jest ona naturą;

Następnie zostać wydobyta z ciała i materii, tak że można powrócić do siebie i odkryć Boga wewnątrz, w sobie»”, B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, przeł. S. Szymański, Kraków 2009, s. 157-158.

mówiąc, że: „wiara nie jest niczym innym jak stadium wstępnym, to jest mowa, i już to zostało nazwane posłuchem, rozumieniem, przeświadczeniem, nikt więc nie zdobędzie wiedzy bez wiary, ponieważ nie zdobędzie wiedzy bez owego przechwyty. Prawdziwe ponad wszelką miarę okazuje się zatem to, co powiedział prorok: Jeśli nie uwierzycie, nic nie zrozumiecie [...]”¹⁰³.

W *Liście do Rzymian*¹⁰⁴ św. Paweł krytykuje pogan, którzy powinni poznać, patrząc na świat, że jest on uczyniony mocą Boga i że Bóg istnieje. Podobnie powinni rozpoznać w swoim sumieniu, co jest dobre, a co złe. Jest coś w strukturze filozofii wiary, co musi poprzedzać poznanie, wszystko bowiem zaczyna się od treści wiary. Jest to wiedza, która nigdy nie porzuciła wiary. Podkreśla to Karol Tarnowski, mówiąc, że „sens objawienia religijnego, szczególnie biblijnego, polega na zwróceniu się Boga do człowieka w *słowie*. Słowo to – jak «samoprezentacja» Boga z Księgi Wyjścia: «Jestem, który Jestem» – zachowuje także tajemnicę Światości Boga i w tym sensie przekracza wszelkie w ścisłym sensie treści. Mimo to jednak *daje do myślenia* i do wypowiedzenia”¹⁰⁵.

Klemens bardzo wyraźnie podkreślał niepoznawalność i transcendencję Boga, która może być dla człowieka swego rodzaju „siłą wychowującą”. Jak wyjaśnia Krzysztof Mech, komentując teksty Klemensa: „wiara jest [...] więc myśleniem, które daje poznanie rzeczy boskich i [...] jako myślenie może być z pomocą rozumu doskonalona”¹⁰⁶. Ten moment nieuchwytności przechodzi w wierze w pewną treść, która pozwala na podtrzymywanie nadziei, co będzie momentem kluczowym, ponieważ *pozytywność* jest gwarancją Boga. Mówiąc językiem Eckharta, nie pozwala to utożsamić boskości z Bogiem. Ciemność wiary nie zasłania transcendencji Boga, nasza ciemność nie jest ciemnością Boga, ale prawda *boskości* jest przed nami ukryta. Skrytość prawdy jest sytuacją, w której człowiek zostaje przymuszony do jej szukania, ponieważ – mówiąc kolokwialnie – nie leży ona „na wierzchu”. Jest zachowana w ciemności, ale to, w *Kogo* wierzymy, nie jest ciemnością.

Wiara jest aktem woli, aktem wolności *apriorycznej*, ponieważ jest przed doświadczeniem. Wiara jest całkowicie dobrowolną akceptacją tego, co będzie kiedyś doświadczone, jest dobrowolnym otwarciem się człowieka na świat transcendencji, ducha i Boga. Uczucie religijne, które można nazwać pragnieniem (psychologicznym odczuciem, jak u Williama Jamesa), stanowi subiektywny akt, na którym nie można poprzestać. Należy

¹⁰³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. II, s. 139.

¹⁰⁴ „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy”, *Rz.* 1, 19-20.

¹⁰⁵ K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków 2005, s. 305.

¹⁰⁶ K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008, s. 91.

iść dalej, gdyż wiara – jak czytamy w *Liście do Hebrajczyków* – to wstęp do nadziei¹⁰⁷. Nadzieja jest otwarciem na *dobro*, które nie jest ani pustym pojęciem, ani tymczasową „podpórką”. Powinniśmy pielęgnować i wzmacniać naszą nadzieję, by mogła karmić się wiarą, by mogła – jak pisał znakomity filozof nadziei Gabriel Marcel – „dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność”¹⁰⁸.

Według Klemensa wiara jest potwierdzeniem rzeczywistości niewidzialnej, której obecność każdy z nas – w sposób dalece nieprecyzyjny i tajemniczy – przeczuwa. Niekiedy doświadczamy rzeczywistości niewidzialnej o wiele pewniej niż widzialnej. Intuicja czy wizja, którą przeżywamy w wierze, jest intuicją aksjologiczną, a nie ontologiczną. Właśnie z tego powodu wiara nie wymaga teoretycznego namysłu, ale zarazem nie wyklucza zgodnego współistnienia z gnozą. Wiara i rozum mogą łączyć się w harmonijną całość dzięki – jak słusznie pisał Wolfgang Pannenberg – „antycypacji przyszłego dobra”. Oto odpowiedni komentarz jednego z najwybitniejszych teologów minionego wieku:

Klemens Aleksandryjski dobre sto lat przed Augustynem ujął wiarę jako prolepsis przyszłego zbawienia. Sięgnął on tutaj po wywodzącą się z epikureizmu terminologię, zmodyfikowaną przez stoików w założenie, zgodnie z którym pewne pojęcia – takie jak idea Boga – znajomość obowiązków moralnych tkwią w samej naturze człowieka. Wprawdzie formują się one dopiero w procesie doświadczenia, ale są „antycypowane” jeszcze przed osiągnięciem przez człowieka zdolności pojęciowego rozbioru i uzasadnienia. Interpretując wiarę jako prolepsis (czyli antycypację), Klemens scharakteryzował wiarę jako swego rodzaju wiedzę, która już obecnie – zatem antycypacyjnie – obowiązuje, jeszcze zanim potwierdzi ją eschatologiczne spełnienie. Wiara i wiedza mają przy tym paralelną strukturę, albowiem pojęcie antycypacji eksponuje aspekt czasu w rozumieniu wiedzy¹⁰⁹.

W ten sposób Aleksandryjczyk tworzy drugą okazję do dialogu między orędziem chrześcijańskim a filozofią grecką. Pierwszym, który podejmował próbę nawiązania dialogu z filozofią grecką, zakończoną porażką, był św. Paweł. Usłyszał on na Areopagu: „Posłuchamy cię następnym razem”. Klemens powraca do tego dialogu i pogłębia go w filozofii greckiej. Jak pisał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, Klemens doszedł do pojmowania filozofii „jako wstępnego wprowadzenia w wiarę chrześcijańską” (n. 38). Bowiemy faktycznie Aleksandryjczyk był przekonany, że Bóg dał Grekom filozofię „jako ich

¹⁰⁷ Zob. „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy. Dzięki niej to przodkowie otrzymali świadectwo. Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga świąty zostały tak stworzone, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych. Przez wiarę Abel złożył Bogu ofiarę cenniejszą od Kaina, za co otrzymał świadectwo, iż jest sprawiedliwy”, *Hebr.* 11, 1-4.

¹⁰⁸ G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 86.

¹⁰⁹ W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 222-223.

własne Przymierze” (Kobierce. 6,8,67,1). Grecka tradycja filozoficzna, jak Prawo dla Żydów, jest miejscem objawienia się Boga.

3.4. *Logos w wierze*

Pojęcie *Logosu* jest kluczowym terminem w zrozumieniu wiary i wiedzy, który w myśli chrześcijańskiej uzyskał szczególny status. Idea *Logosu* trafiła do chrześcijaństwa szczególnie dzięki *Prologowi* św. Jana, ale pomysłodawcą był Filon z Aleksandrii¹¹⁰. Myśl grecka jednak wyczyściła z pism Filona pierwiastki religijne czyli biblijne. Wielkim wynalazkiem Filona z funkcji widzenia ontologii jest koncepcja *Logosu* jako pośrednika pomiędzy Bogiem a światem. *Logos* to rozum boski, ale jest jednocześnie miejscem, w którym zawierają się idee wzorce w stosunku do rzeczywistości. Właściwa postawa człowieka wobec Boga to wiara rozumiana jako osobowa relacja do osobowego Boga. Tam gdzie występuje osobowa interpretacja Boga, tam pojawia się wolność w relacji do Boga.

Objawienie nie jest po prostu oświeceniem, jak u Platona, to wielka nowina o wkroczeniu Boga w ludzki świat. Wiara nabiera znaczenia poprzez świadectwo Boga, co podkreśla Marcel w swoim *Journal métaphysique*:

Myśleć Boga jako rzeczywistego, to stwierdzać, że jest dla Niego ważne, iż w Niego wierzę, podczas gdy myśleć stół to myśleć go jako całkowicie obojętny wobec faktu, że go myślę. Bóg, którego nie interesowałaby moja wiara, nie byłby Bogiem, lecz zwykłym jestestwem metafizycznym¹¹¹.

Pojęcie *arché* jest naczelnym pojęciem metafizyki greckiej w tym sensie, że stanowi pojęcie źródłowe, z którego wszystko wyszło¹¹². Rzeczywistość jest zdwojona na to, co jest

¹¹⁰ Zob. „Pojęciem Logosu posługuje się Filon nie tylko w celach filozoficznych, lecz także religijnych, aby wytłumaczyć biblijną historię stworzenia. Logos Filona zajmuje pośrednie miejsce pomiędzy Logosem filozofii greckiej, a istnie różnym od niego Logosem nauki chrześcijańskiej. Nauka dotychczas z jednej strony nie wykazała wpływu Filona na koncepcję Logosu z Ewangelii św. Jana, tak z drugiej nie ustaliła oddziaływania myśli chrześcijańskiej na kształtowanie się poglądów Filona. Pomimo podobieństwa do Logosu z Ewangelii św. Jana, Logos Filona ma jednak istotne różnice. Przede wszystkim Logos Ewangeliczny jest niewątpliwie Bogiem, oznacza drugą Osobę boską, różną i odrębną od Boga, ale mającą tę samą co On istotę, istniał od wieków przed stworzeniem świata, jako osoba różna od Ojca i Jego jednorodny Syn. Tymczasem w nauce Filona o Logosie jest wiele punktów niejasnych i niejednoznacznie zrozumiałych, a systematyczne ujęcie jego poglądów na ten temat jest trudne lub nawet niemożliwe wprost do wykonanie. Jedni autorzy twierdzą, że u Filona nie chodzi o nic więcej niż o literacką personifikację, drudzy nie zajmują zdecydowanie stanowiska. W rzeczywistości nie jest pewne, czy Filon pojmuje swój Logos jako naprawdę wyodrębnioną od Boga istotę, czyli Osobę, czy też jako uosobioną właściwość boską. Filon nie miał jasno i wyraźnie sformułowanych poglądów na pochodzenie, naturę i osobowość Logosu”, L. Joachimowicz, *Wstęp*, [w:], Filon Aleksandryjski, *Pisma*, Warszawa 1986, t. I, s.24-25.

¹¹¹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wenda, Warszawa 1987, s. 137.

¹¹² Zob. „*Arché* jest terminem greckim. Musimy więc wziąć pod uwagę sens, a raczej sensy, jakie nadał mu język grecki (...). Jakie są więc znaczenia związane pierwotnie ze słowem *arché*?

(1.) Pierwsza ich grupa wiąże się z pojęciem początku. Rozumiany on może być rozmaicie:

(1.1) w sensie przestrzennym – jako na przykład początek odcinka (...);

dane i co nie jest dane, ale jest. Rzeczywistość jest w tym sensie początkiem, że jest źródłem. *Logos* to początek w pewnym sensie już czasowy – Bóg jest na początku, jest Stwórcą czasu. Boskie źródło rzeczywistości i szczególne miejsce *Logosu* w tym boskim źródle – *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga* (J 1,1) – to druga hipostaza u Plotyna, która jest bytem myślącym i *logosem* jednocześnie, która zaczyna myśleć jako skierowana ku Bogu, ponieważ nie jest zamknięta. Wydaje się, że jest tu mowa o pewnej dynamicznej tożsamości *Logosu* i *Arché*.

Logos jest skierowane ku, ponieważ *Logos* może być tłumaczony zarówno: *na początku było Słowo*, jak i: *na początku była Myśl*. *Arché* nie jest mocą, jak można byłoby to interpretować w duchu myśli Fryderyka Nietzschego. Na początku jest słowo i jednocześnie myśl, czyli coś *inteligibilnego*, coś wypowiedzianego. Myśląca myśl siebie: *Logos chce i nie chce być nazwany Zeusem*. To jest rzeczywistość metafizyczna, która może się objawić człowiekowi, ale jest jednocześnie w taki sposób skierowana, że zachowuje swoją suwerenność.

W Nim było życie (J 1,4). Nie jest to tylko życie w sensie biologicznym, lecz przede wszystkim życie duchowe – życie całościowe, obejmujące wszystkie warstwy naszego jestestwa. To nie jest jedynie powoływanie do życia, ale także odradzanie życia. To fantastyczna perspektywa: istnieje Ktoś, kto może odradzać życie, ponieważ w Nim samym jest życie. *A życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła* (J 1,4-5). Światło kontrastuje z ciemnością. *Logos*, jako światło, ukrywa się, *światło świeci w ciemnościach*, które są czymś pierwotnym w stosunku do światła. Jeżeli ciemności przeważają, światło musi w szczególny sposób zmanifestować się i objawić. Objawia się, ponieważ w naszym życiu jest coś *zaciemnione*. Światło wychodzi z ciemności. Człowiek może przyjąć Objawienie, ponieważ ma w sobie światło (*oświecenie*) dane od Boga, nie należy jednak identyfikować tego światła z Bogiem, ponieważ Bóg jest poza tym światłem. Refleksja teologiczna czy filozoficzna o Bogu pozostaje wtórna w stosunku do Boga.

Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał (J 1,10). Jest to moment odepchnięcia i zamknięcia się na *Logos*, który jest Stwórcą. *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi tym, którzy wierzą w imię Jego* (J 1,12). Funkcja odradzająca życia, jaką pełni *Logos*, jest dla tych, którzy otwierają się na Niego, uzyskując dzięki temu moc odrodzenia. Wierzyć w Boga to rozpoznać, że *Słowo stało się ciałem* – *Logos* stał się ciałem.

(1.2) w sensie czasowym - jak to, co było najpierw, (...), W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s.13-14.

Jest to zasadnicza różnica pomiędzy Filonem a Janem, choć stanowi to jednocześnie kontynuację biblijnego wcielania się Boga w człowieka. Przykładami mogą być prorocy, wybierani szczególnie do wypowiedziania się w imieniu Boga. Struktura symbolu jest jednorodna, ponieważ symbole są sposobem zamieszkiwania objawiania się Boga¹¹³. Przykładowo: prawo dane przez Mojżesza w Dekalogu jest właśnie takim miejscem – symbolem *Logosu* wstępującego w świat poprzez prawo moralne. Mimo to należy pamiętać, że wiara stoi ponad prawem, ponieważ prawo samo z siebie nie prowadzi do odkupienia, łaska jest nadmiarem.

Wiara, która odnosi się do *Logosu*, zawiera moment *wizji* – jest to nagroda dla wierzącego. Wiara potrzebuje zrozumienia, ale zrozumienie jest w samej wierze, stanowi oświecenie (podobieństwo do Pascala). Boga nikt nigdy nie widział – światło, które świeci w ciemnościach, jest zarazem tajemnicą. Nie ma oglądania Boga, jest tylko światło, które umożliwia nam wędrówkę, bowiem wiara jest także drogą. *Logos jest drogą, prawdą i życiem.*

¹¹³ Zob. „Wszelki święty obszar implikuje hierofanię, wdarcie się *sacrum*, co w rezultacie wyodrębnia dane terytorium z otaczającego je środowiska kosmicznego i czyni je jakościowo różnym. Gdy Jakub w Haran ujrzał we śnie drabinę sięgającą nieba, po której wchodzili i schodzili aniołowie, i usłyszał ze szczytu Pana, który powiada: „Jam jest Pan, Bóg Abrahama”, zbudził się zdjęty trwogą: „I zląknąwszy się: «O jako, prawdy, to miejsce jest straszne! Nie jest to nic innego, jeno dom Boży, a brama niebieska», „Wziął kamień, na którym spał, postawi go „na znak” i nalał nań oliwy. Nazwał to miejsce Bethel, to znaczy „Dom Boży” (Księga Rodzaju 28, 12-19). Symbolika zawarta w wyrażeniu „brama niebieska” jest bogata i skomplikowana: teofania uświęca miejsce przez sam fakt, że „otwiera” je ku górze, to znaczy czyni zeń miejscem łączności z niebem, punkt paradoksalny przejścia od jednego porządku do innego”, M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 123.

Rozdział 4. Św. Tomasz – wiara, która szuka zrozumienia

4.1. „Wierzyć to rozważać wraz z przeświadczeniem”

Novum, jakie przynosi Objawienie w poszukiwaniu ostatecznej prawdy, to ugruntowanie, że Bóg jest Pierwszą Prawdą Stwórczą, która powołuje świat do istnienia w wolności aktu stwórczego. Świat jako pomyślany przez Boga uczestniczy w boskim istnieniu, którym został obdarzony, co podkreśla Tomasz, mówiąc, że:

Bóg jest zatem we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom. Jest też we wszystkim przez istotę, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnienia¹¹⁴.

Taki sposób obecności Boga w świecie nie wystarcza jednak w pełni ludzkiej egzystencji wychylonej ku transcendencji, dlatego Objawienie jest szczególnie ważnym wydarzeniem, które ma nas prowadzić do poznania prawdy, polegającej na oglądaniu prawdy Bożej. Do tego poznania trzeba dotrzeć rozumem ludzkim, który mimo ograniczonej możliwości poznawczej pozwala w jakimś stopniu przybliżyć się człowiekowi do wyznaczonego celu. W *De Veritate* Tomasz określa prawdę jako *adaequatio rei et intellectus*¹¹⁵, co wyraża zatem po prostu, że prawda to odbicie rzeczy w umyśle, zawiera się bowiem w samych rzeczach¹¹⁶. Oznacza to, że gdyby rzeczy nie miały swojej inteligibilności¹¹⁷, poznanie byłoby niemożliwe. Rzeczy noszą w sobie prawdę ontologiczną, ale ta prawda bytowa może być prawdą tylko dlatego, że wskazuje na rozum, jako stwórczy, który tworzy sądy inteligibilne.

Każdy byt posiada swoją własną naturę, razem jesteśmy ludźmi, ale każdy człowiek ma inne przypadłości – w tym ujęciu orzeka się o niej jako o czymś przypadłościowym ze względu na podmiot. Na przykład: naturą stołu jest drewno; to, z czego jest wykonany stół, jest jego naturą. Jeżeli ludzka natura ma być przypisana każdemu człowiekowi, musi

¹¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.105.

¹¹⁵ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 3 co.

¹¹⁶ „*Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est*”, *De veritate*, q. 1 a. 12 co.

¹¹⁷ Zob. „(...) byt jest dla siebie samego własnym światłem wyraża się poglądem, zgodnie z którym będące w każdym bycie istnienie (rzeczywiste lub możliwe) konstituuje ostateczne źródło inteligibilności, czyli źródło poznawczego działania intelektu”, V. Possenti, *Trzecie żeglowanie*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, J. Merecki SDS, Lublin 2006, s. 27.

abstrahować od każdego istnienia w taki sposób, aby każdemu istnieniu ludzkiemu można było ją przypisać – czyli występować jako pojęcie ogólne¹¹⁸. Natura ludzka nie może być związana z jakimś konkretnym istnieniem, oznaczałoby to bowiem, że temu istnieniu ją przypisujemy, a innemu już nie. Jeżeli nie możemy związać jej z jakimś konkretnym istnieniem, musi być wolna od tego, tak aby dotyczyła każdego istnienia – musi być dla każdego – nie ma tu ograniczenia ze względu na wagę, wiek czy kolor skóry. To właśnie intelekt sprawia, że ujmujemy rzeczy jako pojęcia umysłowe¹¹⁹, które „odmaterializowane”, zaczynają funkcjonować w naszym umyśle.

Człowiek nie jest w stanie poznawać pojedynczych rzeczy w ich istocie jednym aktem poznania, ponieważ indywidualna istota rzeczy nie jest dla umysłu ludzkiego dostępna, takie poznawanie jest bowiem zarezerwowane dla Boga, który jest źródłem prawdy¹²⁰, jak powie Tomasz:

nasze poznanie przyrodzone bierze początek w zmysłach, zatem może objąć swoim zakresem tylko tyle, ile mogą dać przedmioty zmysłowe. Wychodząc od przedmiotów zmysłowych, nasz intelekt nie może dotrzeć aż do widzenia istoty boskiej, ponieważ stworzenia zmysłowe są skutkami Boga nie dorównującymi mocy przyczyny. Zatem za pomocą poznania przedmiotów zmysłowych nie można poznać całej mocy Boga i, skutkiem tego, nie można zobaczyć jego istoty¹²¹.

¹¹⁸ W tomistycznej koncepcji epistemologii, rozum i intelekt w substancji złożonej, jaką jest człowiek, stanowią jedną władzę. Należy mimo tego pamiętać o różnicach, jakie zachodzą pomiędzy nimi, co podkreśla Tomasz, mówiąc, że: „Rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*) nie mogą być w człowieku odrębnymi władzami. Zrozumiemy to jasno, gdy zastanowimy się nad aktami ich obu. Poznawanie umysłowe (*intelligere*) bowiem [tzn. akt intelektu], to proste ujawnienie prawdy umysłowej (*simpliciter veritatem intellegibilem apprehendere*). Rozumowanie (*ratiocinari*) zaś, to przechodzenie (*procedere*) od jednej rzeczy umysłowo poznanej do drugiej (*de uno intellecto ad aliud*) w celu poznania prawdy umysłowej (*ad veritatem intelligibilem cognoscendam*). (...) Widzimy więc jasno, że rozumowanie (*ratiocinari*) tak się ma do poznawania umysłowego (*intelligere*), jak znajdowanie się w ruchu do spoczynku lub jak zdobywanie czegoś do posiadania tegoż”, Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii* 1, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 319. Intelekt jako ruch myśli jest rozumem (*ratio*), który „poznaje rzeczy materialne drogą abstrakcji z wyobrażeń”, *Traktat o człowieku*, s.545.

¹¹⁹ „Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem.” *Questio. disp. De potentia*, q. 9 a. 5 co.

¹²⁰ Zob. „Umysł Boży jest źródłem wszelkiej prawdy rzeczy: z jednej strony jako jej miara – tak, jak architekt jest źródłem poznawalności, a więc i prawdy o domu, który zaprojektował – z drugiej strony – i jeszcze głębiej – jako źródło możliwości poznawczych naszego intelektu.(...) Bóg jest źródłem prawdy, to dlatego, że sam jest właśnie Pierwszą Prawdą: jest bowiem doskonałą jednością bycia i myślenia”, K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s.177.

¹²¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.164.

W poznawaniu prawd ostatecznych, które dokonuje się za pomocą rozumu naturalnego, człowiek musi zmierzyć się z wieloma trudnościami wynikającymi z jego ograniczonej kondycji stworzonej. Są to:

- 1) „Głębokość i subtelność tych poznawanych rzeczy, które są najdalsze od zmysłów: stąd człowiek nie jest w zasadzie zdolny poznać ich w sposób doskonały”.
- 2) „Słabość w samym swym rdzeniu ludzkiego intelektu”.
- 3) „Wielość przesłanek potrzebnych do dowodów, które człowiek mógłby przyswoić sobie jedynie w przeciągu bardzo długiego czasu”.
- 4) „Brak z powodu wad organicznych dyspozycji do nauki”.
- 5) „Konieczność zajmowania się tym, co niezbędne dla utrzymania życia”¹²².

Ponadto nieprawość serca, jak określa to Tomasz, spowodowana odejściem człowieka od prawości (*rectudine*), zaciemnia jeszcze bardziej drogę do prawdy. Ten pesymistyczny obraz naszego poznawania nie oznacza jednak totalnego zaciemnienia władz poznawczych substancji myślącej, gdyż jako stworzona nosi w sobie ślady Boga, które sprawiają, że zło nie jest w stanie całkowicie zaciemnić ludzkiego umysłu.

Człowiek, pomimo swojego podobieństwa do Boga, jest słaby i obciążony skutkami ograniczonej natury, dlatego potrzebuje pomocy ze strony Objawienia. Przychodzi ona na drodze wiary. Akwinata stwierdza:

Należy zatem powiedzieć, że do poznania jakiegokolwiek prawdy człowiek potrzebuje pomocy Bożej, czyli tego, by rozum został przez Boga poruszony do działania¹²³.

Objawienie biblijne nie mówi o żadnej konieczności, jest raczej „wydarzeniem” wolności Boga i człowieka. Proces poznawania, który dokonuje się w wierze, manifestuje się poprzez łaskę, jakiej Bóg udziela człowiekowi na drodze poznania: „za pośrednictwem łaski otrzymujemy doskonalsze poznanie Boga niż dzięki rozumowi przyrodzonemu. Staje się to jasne w następujący sposób. Poznanie, które otrzymujemy przez rozum przyrodzony, wymaga dwóch elementów: wyobrażeń przyjętych od zmysłów i przyrodzonego światła umysłowego, którego mocą abstrahujemy z nich pojęcia umysłowe. W odniesieniu do obydwu objawienie

¹²² Por. „Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio perfecte ea cognoscere. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quae inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est via fidei hominibus provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus”, *De veritate*, q. 14 a. 10 co.

¹²³ Św. Tomasz, *Nowe prawo łaski, Summa teologii*, kwestie 106-114, przeł. R. Kostecki OP, London 1973, s.82.

dane nam z łaski wspomaga poznanie ludzkie. Albowiem światło przyrodzone intelektu wzmacnia się dzięki napełnieniu światłem pochodzącym z łaski. Wyobrażenia w wyobraźni człowieka też są niekiedy formowane mocą boską, by silniej wyrażały coś boskiego”¹²⁴.

Objawienie, jako epifania prawdy, ujawnia ogromną niedoskonałość ludzkiego poznania prawdy przy pomocy samego intelektu¹²⁵ w stosunku do prawdy, jaką mamy uzyskać za pomocą wiary. Ta sytuacja uczestnictwa podmiotu ludzkiego w podmiocie Boskim, która była tak wyraźna u Augustyna¹²⁶, oznaczała, że podmiotem wiary, jako przyjmującym Objawienie, jest także sam Bóg. Jeśli rozumiemy łaskę jako światło (*lumen gloriae*), które wchodzi w podmiot ludzki od strony Boga, to podmiot wiary jest w jakimś sensie podwójny: nasza wolność i łaska w postaci Boga¹²⁷. Człowiek, jako poznający, nie może pozbyć się swojej istoty, swojej struktury ontologicznej, dlatego zdany jest na zmysły poprzez mozolną pracę, dochodzi do formułowania istoty rzeczy, ponieważ „nie posiada wlanej w sposób naturalny znajomości prawdy, lecz prawdę tę [...] musi dopiero za pośrednictwem wybierać z mnogości przedmiotów”¹²⁸.

W poznawaniu Boga człowiek nie można przekroczyć pewnego progu, który go w jakimś sensie ogranicza do tego, co zmysłowe, przynajmniej genetycznie. Fakt ten stwierdza Tomasz:

intelektowi naszemu z racji warunków właściwych dla naszego doczesnego bytowania [...] z natury przysługuje to, że odnosi się on do rzeczy materialnych i zmysłowo postrzegalnych¹²⁹.

Poznawanie istoty bytu jako pewnej strukturalnej całości w oparciu o zmysły jest w gruncie rzeczy poznawaniem tego, co proste. Oznacza to, że ich poznanie nie może być fałszywe, bowiem istoty rzeczy nie są korelatem fałszu.

¹²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.165.

¹²⁵ Dla Tomasza intelekt jest na „swoim miejscu, kiedy dokonuje swoich percepcji poznawczych w granicach świata fenomenów, co zauważa Tomasz, mówiąc: „intelekt nasz w warunkach swego doczesnego bytowania w naturalny sposób skłania się do natury rzeczy materialnych; a stąd, jak wynika z tego (...) intelekt nasz niczego nie poznaje przez zwrócenia się ku wyobrażeniom”, Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii* 1, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 656.

¹²⁶ „Dusza ludzka nie jest tej samej natury, co Bóg. To prawda, a jednak obrazu tej najwyższej ze wszystkich natur należy szukać i odnajdować w nas, w tym, co nasza natura ma najlepszego. (...) Nawet wtedy, gdy – jak mówiliśmy – dusza jest splamiona i zniekształcona przez utratę uczestnictwa w Bogu, nawet wtedy jest nadal obrazem Bożym”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 2001, s.443.

¹²⁷ „Skoro (...) jakiś intelekt stworzony ogląda istotę Boga, to sama istota Boga staje się formą poznawczą intelektu. Zatem do wzniesienia się do tak znacznego wywyższenia potrzebny jest dar jakiejś dyspozycji nadprzyrodzonej. Skoro zatem władza naturalna intelektu stworzonego nie wystarczy dla widzenia istoty Boga, (...) to konieczne jest by z łaski boskiej doszła do niej władza poznania”, Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.148.

¹²⁸ Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii* 1, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 126.

¹²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.628.

Powróćmy do naszych rozważań dotyczących wiary jako miejsca, w którym zarysowuje się możliwość poznania Boga, gdzie jednak należy pamiętać, że wiara nie jest poznaniem istoty rzeczy, ale jest poznaniem alternatyw. Prawda wiary jest pewną decyzją – odgraniczaniem jakiejś możliwości od innej i akceptacją czegoś, co nie eliminuje z pola widzenia fałszywego ogniwa. U podstaw każdego sądu leży wola, która rozstrzyga na korzyść jakichś alternatyw, a to dlatego, że samo dążenie do prawdy przedstawi prawdę jako dobro, które ze swej strony jest korelacją woli¹³⁰, „o ile odnosi się do rzeczy pojmowalnych i boskich, jest bardziej oddalona od zmysłów niż intelekt, gdyż intelekt może mniej objąć z tego, co boskie, niż uczucie może pragnąć i miłować”¹³¹.

Intelekt wobec alternatywy, jaką odsłania wiara, może zająć trzy postawy:

- a) Może nie być poruszony przez żadną z możliwości, jakiej doświadcza podczas poznawania – wówczas jego postawa charakteryzuje się wątpieniem.
- b) Może być poruszony przez jedną z alternatyw, ale w sposób niewystarczający – jest to postawa opinii, greckiej *doxy*, podjętej bez większego zaangażowania.
- c) Aż wreszcie całkowite przyłgnięcie intelektu do jednej z możliwości, co może się dokonać na dwa sposoby: albo przez intelekt, albo przez wolę, „która wybiera przeświadczenie, jednego z członów alternatywy ze względu na coś, co wystarcza, by poruszyć wolę, lecz nie intelekt, a więc co się wydaje dobre lub właściwe. Taka jest postawa wierzącego, kiedy na przykład wierzy temu, co mówi jakiś człowiek”¹³².

Wola wprowadza we wnętrze człowieka pewnego rodzaju niepokój, gdyż jest dysproporcją pomiędzy ludzkim pragnieniem a oglądem intelektualnym, który stanowi naturalny sposób bytowania człowieka w świecie. Pragnienie Boga, którego człowiek chce poznać, zmusza go do wyjścia poza to, co jedynie empiryczne i naocznie doświadczalne.

¹³⁰ Zob. „Tomasz rzeczywiście przyznaje, że «te dwie władze swoimi czynnościami zachodzą jedna na drugą [i się warunkują], gdyż myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała». Nawet jeśli rozróżnimy «dobro» od «prawdy» jako odnoszącymi się do różnych władz umysł, okaże się, że dobro i prawda są do siebie bardzo podobne, ponieważ jedno i drugie jest w swym zakresie uniwersalne. Tak jak intelekt jest «zdolny pojmować uniwersalny byt i prawdę», tak samo wola «zdolna jest pożądać uniwersalnego dobra». Tak jak intelektowi służy rozumowanie będące podległą mu władzą, przeznaczoną do zajmowania się tym, co szczegółowe, tak samo wola posiada władzę wyboru (*liberum arbitrium*) jako pomoc w wyszukiwaniu szczegółowych środków do osiągnięcia uniwersalnego celu. Ponieważ ostatecznym celem obu władz jest byt – pod postacią prawdy lub dobra – i każda z nich ma do dyspozycji odpowiednią władzę służebną, która zajmuje się rzeczami szczegółowymi, zatem wydają się sobie równe”, H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 2002, s.173-174.

¹³¹ „voluntas non communicat in objecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quae sunt anima inferiores; secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligit affectus”, *De veritate*, q. 22 a. 11 ad 4.

¹³² *De veritate*, q. 14 a. 1 co.

Jedynym sposobem poznania Pierwszej Prawdy jest wiara, na drodze której wierzący nigdy nie może jednak być pewny co do swojego poznania, jakie jest jego udziałem poprzez wiarę. Struktura wiary jest z jednej strony sprawą wolności, a z drugiej strony – poznaniem niewystarczającym dla ludzkiego intelektu. Ale wiara nie jest dialogiem pomiędzy stworzeniem a jego Stworzycielem, ponieważ dialog zakłada równość partnerów. Człowiek nie może być partnerem Boga, ponieważ jest wobec Boga nicością. Słusznie zauważa to Pascal¹³³, podkreślając świadomość własnej nędzy, bowiem wszystkie byty żyjące są pozbawione substancji myślącej, a więc nie mogą poznać własnych ograniczeń – oto wielkość człowieka. Drzewo nie zna swojej nędzy, człowiek zna swoją nędzę i przez to jest wielki. Godność człowieka – przynajmniej ta w rozumieniu *Pascala* – tkwi w tym, że zna on swoje ograniczenia i wie, kim jest.

Świadomość własnej skończoności nie jest celem ostatecznym człowieka, lecz prawdą, na której może budować prawdziwe życie, oparte na wiecznych wartościach. Człowiek nie jest stworzony do posiadania absolutnej prawdy, jest jednak zobowiązany szukać jej przez całe życie, mimo że jest zaledwie trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale – pamiętajmy! – „trzcina myślącą”.

4.2. Wiara i poznanie

Człowiek, jako stworzony przez Boga, nie ma jednocześnie wrodzonego poznania swojej Pierwszej Przyczyny, a tylko intuicyjnie może przybliżać się do owej Tajemnicy, którą chce poznać. Mamy w sobie „coś”, czego dokładanie nie znamy, „coś”, czego nie poznajemy z definicji, czego nie możemy wyrazić w sposób dostatecznie wyraźny. Pragnienie poznania Boga nie ma właściwie dla Tomasza jakiegoś istotnego znaczenia, ponieważ owszem – pragniemy, nie wiemy jednak, czego pragniemy. Nasze przecucia nie mają większego znaczenia, gdy nie kierują się w stronę rozumienia, według Tomasza bowiem człowiek funkcjonuje prawidłowo wtedy, kiedy uzbrojony jest w odpowiednie poznanie. Tymczasem dla Bonawentury człowiek może być poruszany wewnątrz przez intuicyjne poznanie Boga,

¹³³ Zob. „Nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ani co ja sam. Żyję w strasznej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część mnie, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nas wszystkim i nad sobą, i która nie zna siebie tak jak reszty. Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają. Czuje się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni, nie widząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę, że wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, że mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć”, B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1960, s. 136.

które skłania go potem do przyjęcia pewnych wieści o Bogu. Zgadza się to z Platońską metaforą światła, którą interpretuje Augustyn, mówiąc, że:

w sprawach wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz Prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem (*mens*), słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A Ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku. On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością. Do niej odwołuje się wprawdzie każda rozumna dusza, lecz Ona tylko o tyle odsłania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu Ją pojąć jego własna dobra lub zła wola¹³⁴.

U Tomasza taka sytuacja jest niemożliwa, ponieważ wiara musi przyjść z „zewnątrz”, „stanowi w nas początek życia wiecznego, powodując, że intelekt uznaje za prawdziwe to, co niejawne”¹³⁵. Akt wiary nie posiada jedynie wymiaru duchowo-mistycznego, ale jest myśleniem, które „ze swej istoty polega na poznawaniu”¹³⁶. Samo poznanie intelektualne nie jest oczywiście jeszcze aktem wiary, aby nasze poznanie zostało przyjęte za prawdziwe, musi uruchomić się nasza wola, gdyż „uznanie czegoś za prawdziwe w akcie wiary dokonuje się tylko z nakazu woli”¹³⁷.

Augustynizm Bonawentury zakłada jedność tych władz poznawczych człowieka, jakimi są: wolna wola, myślenie i uczucie; są to całości, których nie można bez konsekwencji rozdzielać na poszczególne autonomiczne fragmenty. Grozi to bowiem podzieleniem człowieka na dystrykty, w których uczucia i wola stają się bezmyślne, dlatego muszą pozostawać pod kuratelą rozumu, który poznaje i rozsądza – „co wolno”.

Wiara jest nieodłącznie związana z prawdą wiary, w której centrum jest nasza decyzja, dlatego aby poznać prawdę, potrzebne są jakieś rozstrzygnięcia, wola wiary nie jest samą wiarą, nie wystarczy chcieć wierzyć. Dlatego Augustyn powie, że wiara jest sposobem myślenia z przeświadczeniem, myślenia, a nie woli, gdyż jako taka adresuje się do prawdy, co na przykład dla Kierkegaarda jest absurdem, ponieważ prawda, według niego, jest bezużyteczna dla wiary. Dla człowieka wierzącego nie ma prawdy absolutnej do poznania tutaj na ziemi, człowiek może tylko do niej dążyć, formułowanie obiektywnej prawdy wiary jest dla Kierkegaarda grzechem. Wiara bowiem to nie idea, którą można ująć systemowo, to

¹³⁴ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrzejewski, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 477.

¹³⁵ Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 635.

¹³⁶ Tamże, 638.

¹³⁷ Tamże, 642.

raczej stan, którego można doświadczyć, ale oczywiście pod warunkiem, że żyjemy egzystencją religijną „typu B”¹³⁸.

Relacja pomiędzy umysłem a wolą w perspektywie wiary dokonuje się zawsze w wolności:

Jest to jednak możliwe oczywiście dlatego, że Bóg równocześnie skierowuje do nas uchwytą jakoś dla intelektu propozycję wiary w Jego Słowo¹³⁹.

To, co poznajemy, zawsze dokonuje się na miarę poznającego, ale co to oznacza w przypadku Boga? Jeżeli Bóg jest zawsze „włączony” do naszego intelektu w procesie poznawania, w którym interioryzujemy, czyli poznawczo przyswajamy sobie treści rzeczy, z którymi obcujemy, to nasze poznawanie Boga, za pomocą skończonego intelektu, jest wysoce niedoskonałe. Dlatego wola i uczucia idą dalej, podążają ku „samej rzeczy”¹⁴⁰, jak powiada Tomasz, czyli w pewnym sensie transcendentują naszą skończoność. Można zatem powiedzieć, że to właśnie miłość dosięga Boga i Jego rzeczywistość znaczenie lepiej, niż czyni to intelekt. Poznanie intelektualne jest pewnego rodzaju „trampoliną”, która stanowi miejsce przejścia. Jest ono konieczne, ale w pewnym momencie musi się wyczerpać. To byłoby zgodne ze świętym Pawłem, który mówi, że najważniejsza jest miłość, a wiara się kończy: „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor 13,8-13).

Wiara jest w pewnym sensie funkcją woli i afektów, ponieważ wiara jako wieść o Objawieniu (religijnym) wskazuje człowiekowi na szczęście – jako wyzwolenie – wybawienie od ludzkiej skończonej egzystencji. Ale oczywiście to nie wystarczy do pełnego przyjęcia treści wiary, ponieważ wiara musi zostać także przyjęta intelektualnie, aby cały człowiek chciał pójść w stronę szczęścia jakie mu ona proponuje.

Słowo Boże jest rozumiane w wierze. Tylko w wierze może ono zostać przyjęte. Już w zwykłej rozmowie, w której partnerem jest drugi człowiek, odkąd tylko zaczynamy się posługiwać słowami, potrzebne jest pewne minimum „zaufania”, będące elementarnym warunkiem dialogu. Tomasz

¹³⁸ Religijność „typu B”, według Kierkegaarda jest religijnością autentyczną, która akcentuje swoją niezgodność z rozumem. Jest to religijność paradoksalna, w której wiara charakteryzuje się nieustannym poszukiwaniem, kryzysem i nadzieją autentycznego chrześcijaństwa. Nie ma różnicy pomiędzy kapłanem a wiernym, jeden i drugi musi doświadczać tej egzystencji. Do tej religijności nie dochodzimy poprzez lektury, czy jakieś nauki, jest to religijność doświadczana i przeżywana. Ten rodzaj religijności prowadzi do przekształcenia własnej egzystencji, gdyż nie chodzi o zrozumienie chrześcijaństwa, ale raczej stawanie się chrześcijaninem. Autor nawiązuje do Listu św. Pawła do Tesaloniczan, gdzie Paweł wyjaśnia istotę chrześcijańskiej wiary, która nieodwołalnie związana jest z praktyką życia. Nie chodzi oto, aby stać się chrześcijaninem, ale aby stawać się nim codziennie. Prekursorami takiego myślenia, to między innymi: Tertulian, czy Pascal (rozdzielenie porządku serca i rozumu, oraz miłujące poznanie Boga).

¹³⁹ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s.182-183.

¹⁴⁰ *Sum. theol.*, II^a-II^ae q. 1 a. 2 ad 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”.

podejmuje tu wielki augustyński temat wiary, koniecznej do tego, by między ludźmi mogło dojść do spotkania. Kiedy partnerem jest Bóg, do tej psychologicznej konieczności dochodzi jeszcze radykalny wymóg tkwiący w samej istocie mojego ducha: musi on być wewnętrznie podniesiony do poziomu tego partnera, którego życie może być dla mnie tylko i wyłącznie całkowitą tajemnicą. Wiara jest wówczas we mnie wzniesieniem mojego rozumu do tajemnicy tego nadbytu, który mówi do mnie. Jest ona cnotą, która nosi nazwę teologalnej, i jest taką w ścisłym sensie tego słowa, bowiem od początku wprowadza mnie w uczestnictwo w boskiej naturze¹⁴¹.

Ta propozycja, którą Bóg kieruje do człowieka, jest podarowana, nie przymusza człowieka, jedynym warunkiem wstępnym, jaki musi zostać spełniony ze strony człowieka, jest dobrowolna, niczym niewymuszona odpowiedź na Słowo, które wypowiada Bóg.

Pragnienie Dobra może jednak być stłumione, pozostać jak gdyby nieobecne, obecne, ale nie(roz)poznane, i być może to dzięki wierze niektórzy odkrywają ostateczny cel, ostateczne spełnienie¹⁴², co słusznie zauważa Plotyn, pisząc, że „dobro musi być celem upragnionym, ale nie dlatego, że jest celem upragnionym, staje się dobrem, lecz dlatego, że jest dobrem, staje się celem upragnionym”¹⁴³.

Objawienie nie przymusza w sensie fizycznym, ponieważ wiara jest dobrowolna, ale wiąże wolę. Pragnienie celu ostatecznego wydaje się tak zrośnięte z ludzką naturą, że w pewnym sensie przymusza ludzką wolność. Dlatego należy przyjrzeć się roli wolności, jaka rozgrywa się w tej perspektywie. Wojtyła w książce *Osoba i czyn* zauważa, że aby ludzka wolność mogła skierować się w kierunku wskazanym przez wartość, w tym przypadku przez cel ostateczny, musi „przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia”¹⁴⁴. A więc motywy przychodzą z zewnątrz, ale są one bezsilne, jeżeli nie będzie owego „się” – to znaczy takiej interioryzacji, w której człowiek zaczyna od siebie, sam porusza się w kierunku danej wartości, która nie powoduje żadnej konieczności. Jak zauważa Karol Tarnowski:

Wolność projektowania sensów i otwartości na prawdę w ogóle jest bardziej zainteresowana strukturami ogólnymi, formami myślenia niż tym, co człowieka obchodzi naprawdę: treściowo ważkimi wartościami i konkretnym, intymnym spotkaniem z rzeczywistością. Nie oznacza ona i oznaczać nie

¹⁴¹ M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997, s. 38-39.

¹⁴² Zob. „Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro de Div. Nom., dicit quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud Psalmi LXXII, mihi adhaerere Deo bonum est”, *Sum. theol.*, I^a-IIae q. 109 a. 6 co.

¹⁴³ Plotyn, *Enneady*, VI. VII. 25.

¹⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 181.

może aktu żywego powierzenia się osobie, w szczególności osobie Boga, aktu, który niemożliwy jest bez wewnętrznej decyzji wypływającej z głębi człowieka. Zatrzymuje się przy warunkach umożliwiających taki wybór: otwartości na całość sensów, na wielorakość alternatyw oraz zdolności pójścia za tym lub za owym sensem bez przymusu zewnętrznego. Jest to jej prawo, ale zarazem jej granica. Gdyż wolność to nie tylko zdolność myślenia ogólnych sensów, lecz także wewnętrznego, całościowego zaangażowania i odpowiedzi na Dobro i Świętość¹⁴⁵.

4.3. Niepokój w wierze

W tomistycznej „fenomenologii” wiary myślenie określane jest jako *cogitatio* – to myślenie, do którego potrzebne jest przeświadczenie (*assensus*), jeżeli jest prawdą, co Tomasz powtarza za Augustynem¹⁴⁶: „wierzyć to myśleć przeświadczeniem”.

Cogitatio jest rozważaniem, w którym nie ma miejsca na dotykanie „pierwszych zasad” (tego, co jest proste), ponieważ intuicyjne poznanie może odnosić się jedynie do pewnej wielości. „Otóż tam, gdzie wchodzi w grę wiedza, przeświadczenie jest naturalnym zwieńczeniem rozumowania, które łącząc poszczególne elementy, doprowadza do jakiegoś prawdziwego poznania”¹⁴⁷.

W wierze niezbędny jest ruch myśli, który nie może być zatrzymany. Niepokój myśli towarzyszący wierzącemu, pomimo najgłębszego przywarścia do przedmiotu wiary, nie wygasa. Bowiem umysł w wierze „przywiera” do tego, co jest do końca zewnętrzne, nie ma żadnej idei wrodzonej, żadnej obecności ontologicznej, lecz odniesienie do tego, co jest zewnętrzne, co usłyszane, gdyż jak powiada Apostoł: „wiara rodzi się ze słuchania (*fides ex auditu*)” (Rz 10, 17). I to, co jest zewnętrzne, nigdy nie może być uwewnętrznione, ponieważ „jest nieobecne dla zmysłów duszy i intelekt tego nie sięga. Dlatego nie możemy uznać tego za prawdziwe na podstawie własnego świadectwa, ale na podstawie cudzego świadectwa. Te właśnie rzeczy nazywamy przedmiotem wiary. Właściwym przedmiotem wiary jest więc to, co nie jest obecne dla intelektu”¹⁴⁸.

Wobec tego – powiada Tomasz – umysł czuje się w wierze uwięziony: „intelekt został pojmany w niewolę”¹⁴⁹. Tymczasem wola popycha go, aby coś z tym zrobić i przyswoić sobie

¹⁴⁵ K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s.191.

¹⁴⁶ Zob. „Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam”, Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, c.6.

¹⁴⁷ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 183.

¹⁴⁸ Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, dz. cyt., s. 665.

¹⁴⁹ „Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis”, *De veritate*, q. 14 a. 1 co.

treść wiary¹⁵⁰, dlatego wiara z istoty poszukuje zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), ale nigdy nie może go osiągnąć do końca, co może wzbudzić zwątpienie i pokusę odejścia, gdyż „w wierzącym, inaczej niż u tego, kto posiada wiedzę, może się zawsze zrodzić ruch przeciwny temu, czemu wierzący najmocniej przeświadcza”¹⁵¹.

Cogitatio wierzącego pozostaje w stałym napięciu między rozważaniem a przeświadczeniem, które u wierzącego są na równi: „in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo”¹⁵². Stały ruch myśli i możliwość odpadnięcia sprawiają, że wiara jest zespoleniem pewności i wątpienia, gdyż intelekt pragnie poznać prawdę na drodze naturalnego poznania, a przecież „wiara w Boga nie dotyczy tego, co poznaje się o Bogu naturalnie, lecz tego, co przewyższa poznanie naturalne”¹⁵³.

Niepokój wierzącego ma źródło w pragnieniu poznania prawdy. „Ogarnięty płomieniem wiary, chrześcijanin kocha prawdę, w którą wierzy: rozpatruje w swym umyśle wszystkie jej aspekty, obejmuje ją, szukając, na ile tylko można, rozumowych uzasadnień dla tego rozważania i tej miłości”¹⁵⁴. Czyli w pewnym sensie niepokój nie płynie z niewiedzy, ile z pragnienia owej wiedzy, którą wiara jeszcze bardziej wzmacnia: „cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit”¹⁵⁵.

Prawda jako taka adresuje się do intelektu i dlatego w tym sensie wiara domaga się zaspokojenia intelektu, który jednocześnie do końca zaspokojony być nie może. Prawda odnosi się do intelektu, ale jest także dobrem dla woli, która „przywiera jak do własnego dobra”¹⁵⁶. Istnieje jakiś związek pomiędzy myśleniem a chceniem, nie jest to tylko pragnienie dobra przez wolę, ale pragnienie tego, co jest dobre. Jak słusznie stwierdza Hanna Arendt:

W kwestii woli Tomasz, za *Etyką nikomachejską*, kładzie nacisk głównie na kategorię środki – cele. Tak jak u Arystotelesa cel, chociaż jest przedmiotem woli, dany jest jej za pośrednictwem zdolności pojmowania, to jest intelektu. Zatem „właściwy porządek działania” jest taki: „Najpierw jest spostrzeżenie celu, następnie jego pożądanie, potem namysł nad środkami do jego osiągnięcia, a następnie pożądanie tych środków”. Na każdym z tych etapów władza pojmowania poprzedza ruch pożądania i nad nim dominuje. Pojęciową podstawą tych wszystkich rozróżnień jest przekonanie, że

¹⁵⁰ „Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui naturali non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit mentem ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur”, *De veritate*, q. 14 a. 2 co.

¹⁵¹ „in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet”, *De veritate*, q. 14 a. 1 co.

¹⁵² *De veritate*, q. 14 a. 1 co.

¹⁵³ Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, dz. cyt., s. 667.

¹⁵⁴ *Suma teologiczna*, pierwsza część części II, zag. 2, art. 10.

¹⁵⁵ „rozmyślanie nad wiarą nie uspokaja pragnienia, lecz raczej go wzmacnia”, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 40 n. 5.

¹⁵⁶ „In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono”, *Sum. theol.* II^a-II^ae q. 11 a. 1 co.

„dobro i byt różnią się jedynie myślowo, natomiast rzeczowo są tym samym”, do tego stopnia, że można mówić o ich „wymienności”¹⁵⁷.

Prawda nie jest jedynie warunkiem dobra, ale wchodzi w samą jej treść, dlatego że objawienie obiecuje poznanie Boga takiego, jakim jest sam w sobie: „człowiekowi przyobiecane jest uszczęśliwiające widzenie Boga. Oto dlatego sama prawda o Bogu, zarówno jako ostateczny cel, jak i wiodąca do niego droga, jawi się woli jako dobro”¹⁵⁸.

Wola traktuje prawdę o dobru jako własną prawdę, ale równocześnie jest treścią objawienia, które odsłania wizję oglądania Boga po śmierci¹⁵⁹, czyli osiągnięcie prawdy intelektualnej. Dla Tomasza pojęcie objawienia ma charakter głęboko intelektualny, co w jakimś sensie prowadzi w wierzącym do rozdarcia. Intelpekt skłaniany jest do posłuszeństwa Pierwszej Prawdzie i dlatego posłuszeństwo owo jest niezbędne, ponieważ Pierwsza Prawda jest niemożliwa do uchwycenia przez intelekt¹⁶⁰. Ten moment posłuszeństwa jest konieczny, gdyż wierzący nie widzi swojego celu, dlatego pozwala prowadzić się po omacku. Jest to jakiegoś rodzaju cierpienie dla intelektu, który zgadza się na przebywanie w nieustannym półmroku. Należy jednak pamiętać, że jest to możliwe dla wierzącego, gdyż Tomasz kładzie nacisk na nieodłączność wiary i nadziei, która jest w gruncie rzeczy nadzieją intelektualną, ale zapośredniczoną poprzez wolę.

Nadzieja jest nieodłącznym składnikiem w strukturze wiary. Według Marcela: „przedstawia się jako odpowiedź stworzenia na Byt Nieskończony, o którym ono wie, że zawdzięcza Mu wszystko, czym jest i że nie może bez zgorszenia stawiać Mu warunków.

¹⁵⁷ H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 2002, s. 170-171.

¹⁵⁸ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 184.

¹⁵⁹ Zob. „La vocation à la foi (auditus, inspiration interior) doit donc être comprise, chez S. Thomas, comme un instinct spirituel, dans le sens que nous venons de déterminer. A l’origine de la foi, il y a l’appétit mis en éveil et attiré par Dieu. Nous retrouvons ce que met en lumière l’étude de la structure psychologique de l’acte de foi. Il commence par la volonté qui meut l’intelligence à donner son assentiment aux paroles de Dieu promettant la vie éternelle. A ce moment Dieu parle en inclinant intérieurement à croire, et cette motion est la cause déterminante de la foi”, B. Duroux O.P., *La psychologie de la foi chez saint Thomas d’Aquin*, Fribourg 1956, s. 34.

¹⁶⁰ Zob. „Les fidèles atteignent la révélation de la Vérité première par l’audition d’un enseignement, intérieur pour les Prophètes, extérieur pour les autres croyants. Les ministres de la révélation sont vraiment les porte-parole de Dieu. Ils ne font pas nombre avec le Témoin divin, à la connaissance duquel ils participent. Pour être reconnus, ils sont munis du pouvoir de produire des miracles. Les hommes parviennent-ils à la foi en discourant à partir de ces signes et de la véracité divine rationnellement connus ? Non, car la foi est simple et n’est pas causée par la «cogitation» qui la précède. Elle provient d’un instinct, d’une implusion donnée par Dieu à la volonté, et qui lui fait désirer la béatitude surnaturelle et «impérer» la foi pour y parvenir. Par cette affection, effet qu’elle produit dans l’âme, la Vérité première, c’est-à-dire la Raison qui incline à croire, est d’une certaine manière perçue par le fidèle. Cependant les signes ont vraiment une valeur probante, de nature à causer une conviction certaine de la vérité des choses révélées. Mais ils ne peuvent produire davantage qu’une évitement de fait, quant à l’existence de la révélation, et qu’une foi au sens d’«opinion vehemens», quant aux mystères proposés. Telle est la foi forcée des démons. Elle est théoriquement possible aux hommes. Masi de fait chez eux les signes n’ont pas pour fin de la produire, mais seulement de disposer à l’assentiment totalement libre et gratuit à la Vérité première pour elle-même. Leur fin est donc de fournir à la foi surnaturelle un objet extérieur croyable : rôle nécessaire que S. Thomas sait harmonieusement composer avec ceuli de la lumière infuse”, tamże, s. 66-67.

Z chwilą gdy zatracam się niejako w obliczu Absolutnego Ty, które w swej nieskończonej łaskawości wywiodło mnie z nicości, z tą chwilą, jak się zdaje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpacz, a ściślej mówiąc, naznaczam milcząco wszelaką możliwą rozpacz piętnem zdrady tak wielkiej, że nie mógłbym jej ulec, nie wydając równocześnie wyroku na siebie. Czymże bowiem byłaby z tego punktu widzenia rozpacz, jak nie stwierdzeniem, że Bóg mnie opuścił?¹⁶¹.

4.4. Wiara początkiem i kresem (zamiast zakończenia)

Wiara jest nie tylko aktem rzeczywistego transcendowania ku Absolutnemu Innemu, ale przede wszystkim jest już samym rzeczywistym spotkaniem z Bogiem, lecz spotkaniem specyficznym: za pośrednictwem świadectwa; jakby za zasłoną i zarazem w nadziei na spotkanie „twarzą w twarz”¹⁶².

Wiara odnosi się do celu. Idąc za Arystotelesowską koncepcją, Tomasz przyjmuje cel naturalny, czyli szczęście rozumiane jako filozoficzna kontemplacja, akt mądrości lub szczęście działania¹⁶³. Ponadto istnieje cel ostateczny, który przekracza nie tylko ludzkie możliwości, ale nawet pragnienia, ponieważ to właśnie Objawienie sprawia, że pragnienia mają przestrzeń, gdzie jako pragnienia mogą się rozwijać. „«Życie wedle ducha» nie ma innego celu niż siebie samego, jest ono samo dla siebie celem i, można powiedzieć, samo dla siebie nagrodą”¹⁶⁴.

Objawienie Boga rodzi w nas pragnienie spotkania, które otwiera przed nami nadzieje przebywania z Bogiem w wieczności:

Wiara u Tomasza okazuje się zatem spotkaniem dwóch wolności. Wolnością inicjującą spotkanie jest wolność Boska, gdyż tym, co popycha ku przeświadczeniu wiary, jest Łaska¹⁶⁵.

Filozoficzna koncepcja wiary według Akwinaty to uczestnictwo w Bogu, do którego dążymy, jest stałym towarzyszeniem zawartym w wierze, która pozwala na ciągłe podtrzymywanie aktu wiary od rozumienia do rozumienia filozoficznego; od rozumienia

¹⁶¹ G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s.60.

¹⁶² K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 184.

¹⁶³ Zob. „Arystoteles rozróżnia szczęście, jakie człowiek może znaleźć w życiu politycznym, w życiu aktywnym – można takie szczęście osiągnąć dzięki uprawianiu cnoty w państwie – i szczęście filozoficzne, które łączy się z *theoria*, a więc sposobem życia całkowicie poświęconego działalności duchowej. Ale w oczach Arystotelesa szczęście politycznej i praktyczne jest szczęściem drugiej kategorii. Szczęście filozoficzne kryje się w istocie w «działaniu zgodnym z dzielnością etyczną» i w «życiu zgodnym z rozumem», które polega na doskonałości i najwznioślejszej cnocie ludzkiej, odpowiadającej najdoskonalszemu atrybutowi człowieka, rozumowi, a wolnej od niedogodności związanych z życiem aktywnym”, P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 112-113.

¹⁶⁴ Tamże, s.113.

¹⁶⁵ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 185.

filozoficznego do teologicznego, od rozmienia teologicznego do widzenia¹⁶⁶. To jest dynamiczna całość, w której pojawia się konieczność „wstrzyknięcia” – że tak to ujmę – czegoś, co powoduje w człowieku jakiś zaczątek celu. Jak pisze Tomasz:

w człowieku, któremu obiecano nagrodę życia wiecznego, musi powstać coś, co zapoczątkowuje życie wieczne, żeby mógł się ku niemu zwrócić. [...] To nadprzyrodzone poznanie musi więc być w nas jakoś zapoczątkowane i następuje to za sprawą wiary, która dzięki włanemu światłu ujmuje to, co przewyższa poznanie naturalne¹⁶⁷.

I tak jak w rozumowaniu są pierwsze zasady, tak w wierze musi pojawić się łaska, czyli działanie światła Bożego, gdyż „jej podstawowy akt, jakim jest przeświadczenie, jest od wewnątrz poruszana przez Boga Łaską”¹⁶⁸. W ten sposób Tomasz interpretuje ów zaczątek z *Listu do Hebrajczyków*¹⁶⁹, a raczej fundament tego, na co się oczekuje, który nie od nas pochodzi, gdyż owa wiara jawi się rozumowi jako poręka: „wiara jest substancją rzeczy, których się spodziewamy, dowodem rzeczy niewidzialnych”¹⁷⁰.

Właściwą formą wiary z punktu widzenia woli jest miłość. Miłość jest tym, co wolę jako wolę doskonali¹⁷¹. Stąd nierozdzielny związek wiary i miłości jest oczywisty. U Tomasza strona intelektualna i strona wolitywna jednoczą się w tym pojęciu miłości, oglądania Boga. Sedno wiary jest nieobecne, to wiara do swojego przedmiotu odnosi się raczej na sposób nadziei niż miłości, gdyż dotyczy tego, co nieobecne, a jej przedmiot da się bardziej wyrazić przez nadzieję. Miłość jest sama przedmiotem nadziei.

¹⁶⁶ Zob. „Trzeba podkreślić, że u Tomasza zarówno poznanie w wierze, jak i poznanie rozumowe, podporządkowane są jego teleologicznej wizji; stanowią kolejne etapy dochodzenia człowieka do pełnego poznania Boga. W tym procesie wiara poprzedza poznanie racjonalne, a także po nim następuje. Wiara odkrywa przed rozumem nadprzyrodzony cel poznania, rozum odnajduje wiarę jako to, co go warunkuje, działa więc w ramach horyzontu wyznaczonego przez ów wstępny wybór wiary, jest w swym poznaniu ukierunkowany na ostateczny cel poznania, który pokrywa się z celem życia człowieka. Zarazem wiara przekracza go i uzupełnia. Poznanie wierze urzeczywistnia się tam, gdzie pojawiają się prawdy, których człowiek nie jest w stanie osiągnąć rozumem. Prawdy wiary nie mogą być dane rozumowi w akcie intelektualnego oglądu, nie mogą być także wynikiem jakoś wnioskowania, K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008, s. 191.

¹⁶⁷ „ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quod quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Ioan. XVII, 3: haec est vita etc.; unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hoc est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt”, *De veritate*, q. 14 a. 2 co.

¹⁶⁸ „Fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam”, In. Io, V,4,6.

¹⁶⁹ Zob. „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy. To dzięki niej to przodkowie otrzymali świadectwo”, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980, Hebr. 11, 1-2.

¹⁷⁰ „substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium”, *De veritate*, q. 14 a. 2 arg. 1.

¹⁷¹ Zob. „Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est sua formatio. Et ita cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur. Et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animae, prout sunt a voluntate motae”, *De veritate*, q. 14 a. 5 co.

Bóg objawienia nie jest Bogiem, którego można utożsamić z czystą transcendencją, jak to ma miejsce u Jaspersa, czy z plotyńską *Jednią*, ale jak zauważa C. Tresmontant:

Wcielenie jest centralnym tematem, który pozwala zrozumieć całą hebrajską wizję świata, tego, co dotykalne, historii, inteligibilność elementów fizycznych, znaczenie faktów historycznych. Wcielenie zakłada pewną koncepcję tego, co dotykalne, konkretnej rzeczywistości, historii. Dualizm leży na antypodach tej koncepcji; w świetle dualizmu Wcielenie jest niezrozumiałe, jest nie dającym się utrzymać paradoksem, skandalem intelektualnym¹⁷².

Dlatego Tomasz uważa, że w każdym akcie naszej wiary musi pojawić się akt sprawności, co w pewnym sensie wymusza pojawienie się podwójonego świadectwa, w którym rozpoznajemy, lub nie, świadectwo Boga.

W Chrystusie jest świadectwo samego Boga¹⁷³, ale żeby było rozpoznane, musi pojawić się trzeci sens świadectwa, a mianowicie – świadectwo w nas. Światło wiary w człowieku musi zostać potwierdzone przez świadectwo zewnętrzne, które jest samo wydarzeniem objawiającego się Boga.

Struktura świadectwa obejmuje z konieczności znaki zmysłowe, przede wszystkim słuchowe – Słowo. Dla Tomasza to *Słowo Wcielone*, czyli Chrystus, które rozpoznajemy na drodze teologicznej, jest Pierwszą Prawdą¹⁷⁴. Chrystus jest świadkiem o Bogu na takim poziomie, że teologia może powiedzieć, że jest samą Prawdą. Chrystus to nie tylko świadek Prawdy, który może się utożsamić z Ojcem – jest przede wszystkim Synem Boga. A więc jako Pierwsza Prawda jest Bogiem, ale jako człowiek jest świadkiem Prawdy, przez którego przemawia Bóg – jest *Ustami Boga*, jak powiedziała Lévinas.

Świadectwo serca jest czymś innym niż świadectwo zmysłowe o Bogu, ponieważ świadectwo serca to *słowo wewnętrzne*, które jest partycypacją w Słowie wiecznym, a ono

¹⁷² C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 103.

¹⁷³ Zob. „quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso, et consequenter de aliis; Ioan. VIII, 14, 18: ego testimonium perhibeo de meipso et testimonium perhibet de me qui misit me, pater; unde et fides principaliter (est) de Deo, consequenter vero de aliis”, *De veritate*, q. 14 a. 8 ad 2.

¹⁷⁴ Zob. „La question est maintenant de voir comment la Vérité première, qui se manifeste par mode de témoignage revêtu d’une autorité suprême, devient pour le croyant le motif de son assentiment. Le croyant reçoit la parole de Dieu par la prédication. Mais alors est-ce à Dieu qu’il croit, ou bien des hommes ? il semble bien que le propre du fidèle, à la différence de l’incroyant, est de croire à des hommes, «car nul ne fait preuve d’une incrédule telle qu’il n’admette pas que Dieu ne dise que la vérité». S. Thomas répond que le fidèle donne son assentiment à un homme, non point comme tel, mais pour autant que Dieu parle en lui, ce qu’il peut établir par des signes sûrs, tandis que l’infidèle ne croit pas à Dieu parlant dans un homme. Donc à la difficulté S. Thomas oppose un fait certain : il y a des hommes qui sont vraiment les porte-parole de Dieu (...). S. Thomas va jusqu’à affirmer que ceux auxquels incombe l’office d’enseigner la foi, étant intermédiaires entre Dieu et les hommes, sont des dieux par rapport à ceux-ci, en tant qu’ils participent à la connaissance divine par la révélation prophétique ou par la science des Ecritures, selon la parole de Jésus en S. Jean : «Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est (Jo. X, 35)»”, B. Duroux OP, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d’Aquin*, Fribourg 1956, s. 28-29.

z kolei prowadzi nas do Boga. *Logos*, który jest w nas, jest Słowem wewnątrz nas, które jest samo wydarzeniem, znakiem Objawienia, pozwalającym nam rozpoznać światło, które nie może być uprzedmiotowione, lecz rozpoznane i przyjęte.

Jak można określić to wewnętrzne Słowo w nas? Możemy je traktować jako pewnego rodzaju inspirację wiary, która w teologicznym sensie tłumaczona jest jako łaska lub jako skłonność do wierzenia, która porusza nasze afekty i serce. Dlatego sfera uczuć musi obudzić w człowieku coś, co Tomasz nazywa instynktem naturalnym wiary¹⁷⁵, a więc coś, co ma charakter afektywny, a nie ściśle intelektualny, ponieważ „zdolność oglądania Boga nie przysługuje intelektowi stworzonemu zgodnie z jego naturą, lecz przez światło chwały, które nada intelektowi w pewien sposób kształt Boga. Toteż intelekt w większym stopniu uczestnicząc w świetle chwały, zobaczy Boga doskonalej. W większym stopniu zaś będzie uczestniczył w świetle chwały ten, kto będzie miał więcej miłości, ponieważ gdzie większa miłość, tam jest większe pragnienie; a pragnienie czyni pragnącego zdolnym i gotowym na przyjęcie przedmiotu pragnienia. Ten zatem, kto będzie miał więcej miłości, będzie doskonalej widział Boga”¹⁷⁶. A więc nie jest to dodatkowe objawienie, ponieważ ono nie ma żadnej treści, nie jest żadną wizją wewnętrzną, ale jedynie wewnętrznym poruszeniem, które oddziałuje zarówno na uczucia, jak i wolę. Instynkt zwierząt jest poruszeniem w kierunku celu, a u człowieka ten quasi-instynkt¹⁷⁷ pozwala osiągnąć cel ostateczny, który musi być objawiony.

To jest działanie Boga, które stanowi przedłużenie nieustannego stwarzania. Łaska nie działa jak automat, ale pomaga wierzącemu rozumnie rozpoznać przedmiot pragnienia, w kierunku którego w wolności się porusza. Pierwsze poruszenie wolności, aktu woli, nie pochodzi z rozumowania (*cogitation*), ale z pierwotnego impulsu¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Zob. „La nature étant conçue comme le principe du mouvement et du repose dans l'être où elle se réalise, l'instinct n'est rien d'autre que la poussée primitive exprimant la tension de la nature vers sa fin. Cette inclination originelle a pour cause première l'Auteur lui-même des chose. La nature créée n'est pas maîtresse de son mouvement primordial, elle ne peut se le donner ou le suspendre, pas plus qu'elle ne peut se donner ou détruire sa propre forme. L'opération de la nature irrationnelle (et, en toutes les autres, leur instinct) n'est pas attribuée à elle seule, mais principalement à Dieu, car l'action de qui est mû est la même que celle de qui le meut : par exemple le mouvement de la flèche est aussi une certaine action de l'archer. L'instinct d'une nature est donc la poussée, qui lui est conforme, vers son achèvement, et qui doit être considéré comme l'action de son Créateur, en tant que reçue en elle”, B. Duroux OP, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1956, s. 32-33.

¹⁷⁶ „Unde intellectus plus patricipans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate”, Sth I, q.12, a. 6.

¹⁷⁷ Zob. „aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur”, I^a-IIae q. 17 a. 2 ad 3.

¹⁷⁸ Zob. „Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae”, I^a-IIae q. 17 a. 5 ad 3.

Przy pomocy tych określeń Tomasz chce nazwać ową motywację, która porusza wierzącego od wewnątrz do zewnątrz. Ten ruch ostatecznie pochodzi od Boga, który nie działa w sposób przymuszający, ale w obrębie wolności porusza wolę od wewnątrz¹⁷⁹ ku prawdzie jako celowi ostatecznemu, jakim jest Pierwsza Prawda.

Wiara aktualizuje się w spotkaniu. Postawa człowieka wierzącego to centrum poza sobą, nie od siebie mamy istnienie, źródłem tego istnienia jest Bóg, a Tomasz powiedziałby, że Bóg jest *oceanem istnienia*, z którego „wyłoniło się” także moje życie¹⁸⁰. Postawa człowieka nowożytnego jest całkowicie inna: w centrum mojej egzystencji jestem ja sam, niezależny, niepodległy, ugruntowany w sobie.

Opuszczenie swojego jestestwa i wyjście ku Innemu jest zawierzeniem się osobowemu fundamentowi; dzięki wierze człowiek zdolny jest wyzwolić się od siebie i od swoich ograniczeń. To nieustanne wychodzenie od siebie ku innemu, ku Bogu jest – jakby powiedział Kierkegaard – egzystencją autentyczną.

Stabilne trzymanie się na nogach jest możliwe dzięki wolności, która prowadzi byt ludzki ku czemuś nowemu. Odsłania ludzką skończoność, w której może zwrócić się ku temu, co nieskończone, co nieuwarunkowane, co najwyższe. Egzystencja ludzka nie może się zamykać sama w sobie, skończona ludzka egzystencja skazana jest na nieskończoność, ponieważ wolność to otwartość na nieskończoność, otwartość na tajemnice.

Właściwa postawa człowieka wierzącego polega na powierzeniu się temu, co nieznanne, a jednocześnie przekonanie, że to właśnie owo nieznanne jest czymś najważniejszym.

Wiara to nieustanne poszukiwania, kryzysy i nadzieje autentycznego zawierzenia i posłuszeństwa Bogu. Dopiero na tym etapie człowiek doświadcza, że nie jest skończonością, ale tajemniczym splotem tego, co boskie i ludzkie. Uświadomienie sobie własnej ograniczoności pozwala człowiekowi odkryć wieczność, która otwiera przed nim inny, nowy świat:

istnieje w człowieku jakiś Pierwiastek wieczny „zarodek wieczności”, który już teraz „oddycha ponad czasem”, który zawsze, hic et nunc – tu i teraz – wymyka się doczesnej społeczności¹⁸¹.

¹⁷⁹ Zob. „Affectus vero neque ex subiecto neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde in affectum non potest imprimere nisi Deus, qui interius operatur”, *De veritate*, q. 11 a. 3 ad 11.

¹⁸⁰ Zob. „Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis. Deus autem est ipsum esse”, *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 25 n. 3.

¹⁸¹ H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 309.

W śmierci Chrystusa zawiera się usprawiedliwienie grzeszników¹⁸². Jest to wyraz akceptacji Boga, który stanowi kluczowy moment w relacji Boga i Jego stworzenia, ponieważ to wyzwala go z mocy tego świata, z tego, co jedynie empiryczne i dosłowne.

Najważniejsze przesłanie, jakie niesie tomistyczna koncepcja wiary dla wierzącego (*poszukiwacza zagubionej perły*), to przesłanie, że poznanie Boga jest możliwe i jest to poznanie całościowe, które prowadzi do kontemplacji – „doświadczenie, w którym dusza w tym tajemniczym punkcie, skąd wytryska jej najwyższa aktywność, jest bierna. Odczuwa ona wychodzące od ukochanej istoty – w tym wypadku jest nią Niewyraźalny – przyciąganie, na które odpowiada swą miłością, rozpoznającą w niej ponad wszystkim, co może z niej intelektualnie ogarnąć, Tego, którego nieskończone pragnienie będzie mogło wypełnić tylko bezpośrednie widzenie”¹⁸³.

Kluczem do tego jest Chrystus, wcielony *Logos*. To, co zasadniczo odróżni chrześcijaństwo od agnostyków, to poznanie, które domaga się interioryzacji, rozpoznania w samym sobie Boga jako Miłości.

Zdaniem św. Tomasza sformułowanie „wierzę, że jest Bóg”, odnosi się do Boga, który odsłonił się dla nas w Jezusie Chrystusie, zatem zawiera się w nim nie tylko prawda o Trójcy Świętej oraz prawda Wcielenia i Odkupienia, ale również wszystkie dogmaty wiary dotyczące Kościoła i sakramentów. A zatem jeżeli Bóg naprawdę udzielił się ludziom w Jezusie Chrystusie, potrafi także doprowadzić nas do prawdy o tym najważniejszym dziele swojej miłości.

Wiara, że Bóg udziela się nam w Jezusie Chrystusie, jest dla Tomasza koniecznym momentem potrzebnym do naszego zbawienia. Ponieważ wiarę jako uznanie całej prawdy objawionej ma nawet szatan, choć oczywiście „wiara, jaka jest w szatanach, nie jest darem łaski, ale zmusza ich do niej przenikliwość ich naturalnego intelektu. Szatanom bardzo się nie podoba ta oczywistość znaków wiary, przymuszająca ich do wierzenia. Toteż ta okoliczność, że wierzą oni, w żaden sposób nie zmniejsza ich przewrotności” (q.5 a.4 ad 2 i 3).

Wiara prawdziwa, rozpoczynająca w nas poznanie Boga, które zostanie nagrodzone oglądaniem Go twarzą w twarz, jest wiarą w Boga, która zrodziła się w nas dzięki nadprzyrodzonej miłości Boga. „Albowiem wierzyć w Boga wskazuje na ukierunkowanie

¹⁸²Zob. „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej (...). Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie”, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980, św. Paweł, *List do Rzymian*, 5, 1-11.

¹⁸³M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, przekł. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997, s. 71.

wiary do celu, co się dokonuje przez miłość; ponieważ wierzyć w Boga znaczy wierząc iść ku Bogu, a to sprawia miłość” (wykład *Listu do Rzymian*, cap.4 lect.1 nr 327, s. 69). „W Symbolu wyznaje wiarę niejako cała osoba Kościoła, który właśnie przez wiarę staje się czymś jednym. Otóż wiara Kościoła jest wiarą ukształtowaną przez miłość: taka bowiem wiara znajduje się w tych wszystkich, którzy należą do Kościoła nie tylko liczbą, ale i duchową postawą. Toteż zawarte w Symbolu wyznanie wiary wyraża wiarę ukształtowaną przez miłość: aby nawet jeśli jacyś wierni nie mają takiej wiary, starali się ją osiągnąć” (S.th. 2-2 q.1 a.9 ad 3). Jedynie wiara zrodzona z miłości prowadzi człowieka do prawdziwego poznania Boga, nie jest więc ona nonsensowną postawą zewnętrznego obserwatora.

Bibliografia

I. Źródła podstawowe:

Sancti Thomae de Aquino:

Summa Theologiae.

De potentia.

Contra Gentiles.

Quaestio disputata de anima.

De substantiis separatis.

De ente et essentia.

De spiritualibus creaturis.

Scriptum super Sententiis.

De veritate.

Super Evangelium S. Ioannis lectura.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestia 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.

Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii 1*, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000.

Św. Tomasz, *Nowe prawo łaski, Summa teologii*, kwestie 106-114, przeł. R. Kostecki OP, London 1973.

II. Źródła dodatkowe:

Św. Augustyn, *De Trinitate.*

Św. Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrzejewski, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001.

Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996.

Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006

Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006.

Platon, *Listy, List VII*, przeł. M. Maykowska i M. Pąksińska, Warszawa 1987.

Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001.

Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984.

III. Literatura przedmiotu:

É. Gilson, *Byt i Istota*, przeł. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 1963.

É. Gilson, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1998.

É. Gilson, *Lingwistyka i filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych językach*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.

B. Duroux O.P., *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1956.

S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, tom I, Warszawa 1999.

W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005.

M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997.

G. Reale, *Mysł starożytnych*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003.

G. Reale, *Treść i znaczenie nauk niepisanych*, przeł. I. E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, Lublin 1993.

Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. I, *O stworzeniu świata*, przeł. L. Jachimowicz, Warszawa 1986.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. II.

IV. Literatura pomocnicza:

- F. V. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994.
- K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008.
- K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków 2005.
- K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s.191.
- K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009.
- P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.
- S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawieni*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999.
- M.-D. Philippe OP, *Trzy mądrości*, przeł. A. Kuryś, Kraków 2008.
- Bazyli Wielki, *Wybór homilii i kazań*. tłum. T. Sinko, Kraków 1947.
- Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.
- K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, w: *Człowiek i moralność t. IV*, red. T. Styczeń, A. Szostek, W. Chudy i in., TN KUL, Lublin 1994.
- J. Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków 2002.
- H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- W. Heinrich, *Zarysy historii filozofii*, t. 1, cz. 1, *Filozofia grecka*, Warszawa 1925.
- W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007.
- ks. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000.
- D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1982.
- C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.

- J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, przeł. S. Szymański, Kraków 2009.
- G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wenda, Warszawa 1987.
- W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995.
- V. Possenti, *Trzecie żeglowanie*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, J. Merecki SDS, Lublin 2006.
- H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 2002.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980.
- H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Artur Banaszkiwicz, *Byt i Pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Nowa Wieś 2005.