Thierry-Dominique Humbrecht

Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu

Czy „teologia filozoficzna" musi umrzeć? Spośród wszystkich traktatów teologicznych najbardziej atakowany jest dzisiaj traktat *De Deo uno*. Kwestionuje się nawet jego prawo do istnienia – bądź to w imię potocznej fenomenologii teologicznej, według której nie można mówić o Bogu w oderwaniu od sposobu, w jaki się On objawił (dyskurs o Bogu zasadza się na dyskursie samego Boga, na Słowie, które Bóg dał nam poznać, a nie na metafizyce Boskich atrybutów, równie abstrakcyjnie powiązanych między sobą, co odległych od jakiegokolwiek wymiaru historycznego); bądź też w imię apofatyzmu we wschodnim stylu, w spuściźnie Grzegorza z Nyssy, dla którego „każde pojęcie odnoszone do Boga jest ułudą, zwodniczym obrazem, idolem"[1]. Kiedy te dwie perspektywy się łączą, wyznaczają sobie wspólnego wroga, na przykład Tomasza z Akwinu, ale nie tylko: dla Karla Rahnera głównym odpowiedzialnym jest Augustyn[2]. Niemniej jednak mianowanym na katedrę teologii filozoficznej czy, jak niektórzy wolą, ontoteologii, pozostaje św. Tomasz. Nierzadko ponadto za antidotum albo szczepionkę na jego doktrynę jest uważany Dionizy. Na pierwszy rzut oka dziwi to tym bardziej, że Tomasz nie ukrywa, że przejął – co z pewnością było nieuchronne – spuściznę Areopagity, zarówno samego Dionizego i jego dzieła (traktat *Imiona Boskie* skomentował słowo po słowie), jak jego spadkobierców, bezpośrednich (Jana Damasceńskiego) czy odległych (Aleksandra z Hales, Bonawentury, Alberta Wielkiego). Skoro więc stwierdza się fakt, że teologia Dionizego rzuciła cień na teologię Tomasza, to nasuwają się trzy refleksje: po pierwsze, że św. Tomasz opracowuje traktat o Bogu tak jak Dionizy i z oczywistym zamiarem włączenia weń negatywności, tak że kiedy przeprowadza negację, nie jest daleki od Dionizego; następnie, że św. Tomasz – tym razem przeciwnie niż Dionizy – nie wydaje się

[1] W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 29.

[2] Zob. K. Rahner, *Écrits théologiques*, t. 8, Paris 1967, s. 121–140. Podobnie tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 117: „Psychologiczna teoria Trójcy Świętej pomija doświadczenie Trójcy w ekonomii zbawienia, wdając się nieomal w spekulacje gnostyckie na temat wewnętrznego życia Boga i w istocie rzeczy zapomina przy tym, że oblicze Boga, to, które zwraca się ku nam w opisanym przez nas samoudzieleniu siebie, w troistości owego zwrócenia się jest właśnie samym-w-sobie samego Boga, jeżeli w ogóle samoudzielenie się Boga w łasce i chwale jest rzeczywiście udzieleniem się Boga samego w sobie ludziom". Dlatego zdaniem Rahnera Trójca ekonomiczna historii zbawienia jest Trójcą immanentną, ponieważ w samoudzielaniu się Boga swojemu stworzeniu przez łaskę i przez Wcielenie Bóg w sposób rzeczywisty daje siebie i ukazuje się takim, jaki jest w sobie.

prowadzić swojej teologii negatywnej do milczenia zjednoczenia mistycznego: jego rozważania o kontemplacji zostały umieszczone na drugim końcu *Summy teologii* (w zakończeniu drugiej części) i są wyraźnie obce problematyce *Imion Boskich*, która do końca pozostaje teologią dotyczącą pojęć, a nie teologią jednoczącą; wreszcie, i to współzależnie, że św. Tomasz zręcznie zaciera to wszystko, co u Dionizego wiąże się z koniecznym poszerzeniem pojęć albo z ich odpowiednikiem na wyższym szczeblu (jak na przykład idea Boga nadistotowego). Tomistyczna gwardia (stara i młoda) podnosi więc sztandar teologii negatywnej, aby uniknąć krzyżowego ognia podwójnego oskarżenia o esencjalizm i pojęciowe bałwochwalstwo: nie tylko św. Tomasz jako jedyny nie zapomina o bycie, ale ponadto jako jedyny stara się jak najszybciej z niego wyswobodzić. Jeśli jednak jednocześnie okazuje się, że teologia negatywna Tomasza niewiele ma w sobie negatywnego, a teologia wielkiego mistyka, jakim jest, także nie ma w sobie nic szczególnie mistycznego, to zarówno roztropność, jak prawda nakazują w końcu schować sztandar do pokrowca.

Medal ma też drugą stronę. Wyolbrzymianie Tomaszowej negatywności, reanimowanej zawsze po to, by sforsować przeszkodę siłą, może prowadzić do trudności dwojakiego rodzaju: z jednej strony do roztopienia myśli Tomasza w jakiejś dionizyjsko-albertiańskiej wulgacie, a z drugiej strony do stwierdzenia, że nie znamy ani istoty, ani bytu Boga, z tej prostej przyczyny, że nie ma On istoty, a sam Jego byt pozostaje dla nas nieznany i nie możemy orzec o żadnym Jego atrybucie w sposób właściwy i substancjalny – co w gruncie rzeczy sprowadza się do mierzenia Tomasza miarą Dionizego. Najwyraźniej nie widać, czym staje się teologia, której porażka w dziedzinie pojęciowej nie prowadzi do żadnego dyskursu o zjednoczeniu mistycznym.

Zastanawianie się nad miejscem teologii negatywnej u św. Tomasza sprowadza się więc do uzasadniania samej jego teologii. Otóż pojawiają się dwa rodzaje trudności, jedna o charakterze historycznym, a druga spekulatywnym. Z historycznego punktu widzenia wiele najnowszych badań przyczynia się do ustalania układu pojęć i dokładnej natury każdej filozofii mającej związek z negatywnością oraz zasięgu pokrewieństw między nimi i ich wielorakich i złożonych powiązań. Całościowa historia teologii negatywnej nadal jednak nie doczekała się opracowania. Sam św. Tomasz wykorzystuje swoje źródła we właściwy sobie sposób i można powiedzieć, że każda z idei, jakie włącza on do swojej własnej myśli, wychodzi z niej „utomistyczniona", toteż niekiedy trudno przywrócić jej dokładną pierwotną treść, nawet (a zwłaszcza) wtedy gdy Tomasz zaszczycił ją wykładem słowo po słowie: jednym z najbardziej typowych przypadków jest przykład komentarza do *Imion Boskich*. Z doktrynalnego punktu widzenia z myślą św. Tomasza jest tak, jak ze wszystkimi doktrynami uniwersalnymi, żeby nie powiedzieć – oficjalnymi: skoro ta doktryna musi *a priori*

odpowiedzieć na wszystkie problemy, to, czego według oskarżeń wcale nie posiada, faktycznie znajduje się w niej w sposób konieczny i oczywisty, kiedy tylko sięgnąć po dobrze znaną zasadę egzegetyczną „kto szuka, znajdzie". Niełatwo więc zachować miarę między dwiema skrajnymi i przeciwstawnymi formami troski o teksty: robieniem z teologii św. Tomasza najbardziej negatywnej z teologii, i odwrotnie, twierdzeniem, że teologia św. Tomasza jest negatywna tylko powierzchownie, a właściwie to wcale nie jest negatywna.

Otóż aż nazbyt wyraźnie widać, że chodzi tutaj wręcz o istotę i istnienie teologii. Najpierw w jej funkcji historycznej: czy w gruncie rzeczy św. Tomasz jest oryginalny[3]? I następnie w jej funkcji spekulatywnej: jak ująć myślowo drogę negatywną w dyskursie o Bogu[4]? Pytanie o

[3] Na ten temat można przytoczyć dwie wyraźnie przeciwne opinie. P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à* Copernic, t. 5: *La crise de l'aristotélisme*, Paris 1979, s. 569–570: „W dziele filozoficznym, którego autorem jest *Doctor communis*, nie napotkaliśmy ani jednego godnego uwagi twierdzenia, którego ojcostwo moglibyśmy przypisać temu mistrzowi; pod każdym moglibyśmy zapisać imię autora, od którego zostało zapożyczone. Obszerny przegląd wypracowany przez Tomasza z Akwinu jawi nam się więc jako dzieło eklektyczne [...]. Podobny więc do dziecka, które próbuje poskładać rozłączone kawałki układanki, Tomasz z Akwinu zestawia ze sobą fragmenty wyrwane z perypatetyzmu i ze wszystkich neoplatonizmów" (cyt. za: G. DUCOIN, *Saint Thomas commentateur d'Aristote. Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des „Métaphysiques d'Aristote"*, „Archives de Philosophie" 20 [1957], s. 87, przyp. 24). A następnie opinię É. GILSONA, *Tomizm*, tłum. J. RYBAŁT, Warszawa 1998, s. 17: „Jeśli weźmiemy pod uwagę te działy filozofii, w których św. Tomasz jest najbardziej oryginalny, stwierdzimy, że leżą one przeważnie na pograniczu zakresu właściwego teologii [...]. Nie należy jednak zapominać o tym, że studiował Arystotelesa tylko po to, żeby lepiej podbudować dzieło, które już z założenia miało być dziełem teologicznym. Toteż można ustalić tę ogólną zasadę: najgruntowniej opracowane zostały te działy filozofii tomistycznej, które mogły przedstawiać największą korzyść dla tomistycznej teologii. Teologia św. Tomasza jest dziełem filozofa, a jego filozofia jest dziełem świętego". W referacie wygłoszony na kongresie w Rzymie (1950) Gilson stwierdza: „Spróbujmy sobie wyobrazić, co by się stało, gdyby nasi scholastycy zbudowali swoją teologię na Arystotelesie: Bóg, który nie stworzył świata *ex nihilo*, który wcale nie oddziałuje na świat podksiężycowy w sposób przygodny [...]. Czy właśnie na takiej filozofii opierają się nasze teologie scholastyczne? A przecież to jest filozofia Arystotelesa" (É. GILSON, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, [w:] *Études médiévales*, Paris 1986, s. 15).

[4] Aktualność spekulatywną teologii negatywnej stwierdzają niedawno opublikowane prace, np. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. 1–2, Paris 1983 (Cogitatio Fidei, 116–117). Jego intencją jest nauczyć na nowo ujmować myślowo Boga w epoce, w której „stał się On niemożliwy do ujęcia myślą" (tamże, t. 1, s. XI) i w której z drugiej strony koniecznie trzeba przekroczyć „teologię naturalną" (jesteśmy w nurcie Karla Bartha, zob. tamże, t. 1, s. 169). Książka ta trafnie pokazuje

teologię negatywną u św. Tomasza stawia w gruncie rzeczy – a być może przede wszystkim – pytanie o warunki umożliwiające jego teologię pozytywną[5].

Aby ukazać perspektywę niniejszego opracowania, wpierw należy wyjaśnić, czym ono nie jest, a następnie, czym jest.

1. Mówi się dzisiaj o „kryzysie teodycei" i warto zauważyć wraz z Emilio Brito, że ten współczesny kryzys dotyka nie tylko istnienia Boga, ale również i przede wszystkim Jego natury i atrybutów[6]. Na płaszczyźnie filozofii nasuwa się oczywiście pytanie o związek Boga z bytem; na płaszczyźnie teologii nasuwa się pytanie o związek Boga z historią.

Na płaszczyźnie filozofii wstrząs spowodowany przez Heideggera i przez ogłoszenie „zapomnienia o bycie" ostatecznie okazał się korzystny dla tomizmu. Heidegger był potężnym bodźcem, który zmusił tomistów do wydobycia na jaw rozróżnienia bytu wspólnego i bytu boskiego, co zresztą im się udało. Będziemy musieli ustalić, w jaki sposób Tomaszowa doktryna bytu i przyczynowości umożliwia to rozróżnienie, a nawet koniecznie się go domaga. Każdy jednak początkujący tomista powinien pamiętać słowa Étienne'a Gilsona: „Prawdziwej metafizyce bytu brak było zawsze »fenomenologii«, do której miała prawo, zaś »fenomenologia« współczesna nie posiada metafizyki, która jedynie może ją uzasadniać, a uzasadniając ją – wskazywać jej drogę"[7]. Na płaszczyźnie teologicznej można było zarzucić św. Tomaszowi, że wykluczył z *De Deo* i z doktryny negatywności jej wymiar historyczny i ekonomiczny. Dlatego Claude Geffré namawia do wyjścia w hermeneutyce poza teologię filozoficzną[8], inni zaś usiłują zdefiniować na nowo związek Boga immanentnego z Bogiem ekonomicznym (Rahner) lub absolutu i historii (Moltmann). Heidegger stawia pytanie, które uzasadnia, jak się wydaje, te dwa podejścia, filozoficzne i teologiczne: czy można mieć takie

---

obecne dzisiaj nurty.

[5] Zob. A. Dondeyne, *Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible?*, [w:] *Philosophie de la religion. Miscellanea Albert Dondeyne*, Leuven 1987, s. 417–448.

[6] Zob. E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991 (Théologiques), s. 17.

[7] É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 18.

[8] Zob. C. Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983 (Cogitatio Fidei, 120), s. 18; zob. także s. 33–34: „Teologa nie zadowala szukanie zrozumiałości samej w sobie twierdzeń biblijnych czy dogmatycznych. Próbuje wydobyć ich sens na dzisiaj. Tutaj kryje się cały dystans między rozumieniem spekulatywnym a rozumieniem hermeneutycznym". Podobnie tenże, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972 (Cogitatio Fidei, 68), s. 58: teologia jako akt hermeneutyczny „chce uwolnić aktualne znaczenie dawnego tekstu, a nie wydobyć zrozumiałość zdania, które jest prawdziwe".

poznanie Boga, które będzie czymś innym niż poznanie Boga ukrzyżowanego? Proponuje wyróżnić dwa rodzaje teologii: tę, która pochodzi z objawienia, i tę, która należy do istoty metafizyki[9]. To rozróżnienie, które jest podziałem, prowadzi do analizy pytania: skąd się bierze samo to tak mocne rozróżnienie? Z pewnością pochodzi ono od Lutra i jego kategorycznego sprzeciwu wobec metafizycznego zastosowania wersetu Rz 1, 20[10]. Doktryna ta znajduje się w tle myśli Heideggera, dla którego utożsamienie Boga z bytem jest mieszanką „tak piękną, jak nieprzewidziane spotkanie maszyny do szycia z parasolem na stole do sekcji zwłok”[11].

Znajduje się także u Karla Bartha. Teologia naturalna to bowiem dla niego tylko „zburżuazyjnienie Ewangelii”, jest ona „w najwyższym stopniu herezją”, gdyż wyraża dokładnie to, co człowiek nieustannie myśli i stwierdza, jest opinią wszystkich, jest teologią o ludzkiej twarzy, jest mieszczańska: konkretnego Boga Biblii, który działa, kocha i cierpi, zastąpiono „chemicznie czystą” istotą[12]. Podczas gdy zdaniem Karla Bartha jest przeciwnie,

---

[9] Zob. tenże, *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme*, [w:] *L'Être et Dieu. Travaux du CERIT*, red. D. Bourg, Paris 1986 (Cogitatio Fidei, 138), s. 23–42, zwłaszcza s. 28.

[10] W „Sporze w Heidelbergu” (*Controverse tenue à Heidelberg*, [w:] M. Luter, *Oeuvres*, t. 1, Genève 1957, s. 135) Luter stwierdza: „Nie można zasadnie nazwać teologiem tego, kto uważa, że rzeczy niewidzialne w Bogu można pojąć na podstawie rzeczy, które zostały stworzone. [...] Ale raczej tego, kto pojmuje rzeczy widzialne i podrzędne w Bogu, rozpatrując je na podstawie męki i krzyża”.

[11] J. Beaufret, *Heidegger et la théologie*, [w:] *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980 (Figures), s. 34.

[12] Zob. K. Barth, *La doctrine de la Parole. Prolégomènes à la dogmatique*, tłum. F. Ryser, t. 2, 1/2, Genève 1954, s. 12. Można by tu wiele powiedzieć, nie o ostrości sformułowań Bartha na temat teologii naturalnej (oto jeden przykład: „Teologia naturalna to zamach na chrześcijańską ideę Boga”, tamże, t. 2, 1/1, s. 140), ale o ich ewolucji. Znana jest jego słynna inwektywa z przedmowy do tego dzieła: „Uważam *analogia entis* za wymysł Antychrysta”, tym ostrzejsza, że dla Bartha symbolizuje ona istotę katolicyzmu i doktrynę I Soboru Watykańskiego (zob. tenże, *La doctrine de la Parole. Prolégomènes à la dogmatique*, t. 1, 1/1, Genève 1953, s. XII). Wiadomo też jednak, że ta postawa pochodzi z 1938 roku i później Barth ją złagodził, pod wpływem teologów katolickich, Rahnera, von Balthasara. Trzeba zauważyć, że piętnowane przez Bartha pojęcie *analogia entis*, uważane przezeń za powszechną doktrynę Kościoła, jest pojęciem scholastyki z początku XX wieku, niejakiego Przywary, którego Barth dobrze zna, i ponadto znacznie więcej zawdzięcza ono Suarezowi niż św. Tomaszowi. Jednoznacznie to ustaliły prace H. Bouillarda *Karl Barth*, Paris 1957, s. 65–217, i H. Chavannesa *L'Analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969 (Cogitatio Fidei, 42), s. 100–307. Jednym słowem, typ *analogia entis* atakowany przez Karla Bartha wynika z pojęcia bytu, a nie z sądu atrybucji (zob. tamże, s. 212–225), odwrotnie niż analogia u św.

„*incognito* Boga jest artykułem wiary w ścisłym rozumieniu". Teologia musi być pokorna i obiektywna, czyli wierna eksplikacji objawienia; „teologia ma prawo najwyżej do bełkotu"[13]. Wolno pozwolić sobie na skojarzenie, że owo prawo do bełkotu pokrywa się znacznie bardziej, niż sądzi Barth, z *quasi balbutiendo* z *Komentarza do Sentencji* św. Tomasza[14]. W rzeczywistości jednemu i drugiemu leży na sercu tylko jedno: zachować transcendencję Boga[15]. Ostatecznie jednak, jakkolwiek pasjonująca jest podróż św. Tomasza do krainy współczesnych, opisywanie jej nie jest zadaniem niniejszej pracy.

2. Chodzi tutaj o próbę wyodrębnienia teologii negatywnej u św. Tomasza, takiej, jaka jest sama w sobie, takiej, jaką przedstawia Tomasz, a raczej jaką pojmuje i uprawia. Jest ona bowiem stale obecna, ale bardzo słabo zdefiniowana. Jest przecież dyskursem o Bogu, a nie dyskursem na temat dyskursu o Bogu. Istnieje głęboka tego przyczyna: teologia negatywna jest teologią tylko w tej mierze, w jakiej udaje jej się kończyć nie na stwierdzeniu, lecz na rzeczywistości, gdyż jak mówi św. Tomasz, tworzymy stwierdzenia „tylko po to, aby przez nie poznać rzeczy, zarówno w wierze, jak w nauce"[16]. Czy teologia negatywna dochodzi do samej rzeczywistości „rzeczy Bożych" i czy to czyni poprzez wypowiadane przez siebie stwierdzenia, czy też ponad nimi? Oto pytanie.

Należy pamiętać, że pytanie o teologię negatywną domaga się rozważenia całej antropologii teologicznej. Tutaj zakładamy te rozważania, a podejmiemy je tylko wówczas, gdy będzie tego wymagać ich włączenie do problematyki poznawczej. Oczywiste jest, że możliwość poznania Boga wynika najpierw i w pierwszej kolejności z dzieła stworzenia i nowego stworzenia przez łaskę, a następnie wiąże się z włączeniem całej osoby ludzkiej w jej

---

Tomasza; podlega więc lekturze bliskiej Feuerbachowi: zamiast do Boga nasze poznanie dociera tylko do projekcji naszej istoty na płaszczyźnie nieskończoności i absolutu (zob. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, dz. cyt., s. 81). Chavannes pokazuje przekonująco, ale Bouillard stwierdził to przed nim, że krytyka Bartha skierowana pod adresem św. Tomasza chybia celu, gdyż, jeśli tak można powiedzieć, pomyliły mu się osoby.

[13] K. BARTH, *Dogmatique*, t. 2, 2/1, dz. cyt., s. 184; indeks ogólny i wybrane teksty, s. 240–242. Skłania to do myślenia, że w gruncie rzeczy, jak mówi K. Rahner, „wszelka filozofia jest otoczona jakimś teologicznym *a priori*" (K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, s. 93; t. 6, s. 100–102; cyt. za: E. BRITO, *Dieu et l'être*..., dz. cyt., s. 22, przyp. 27).

[14] Zob. *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1 (nawiązanie do św. Grzegorza) (wyd. parmeńskie, t. 6, s. 185).

[15] Jest to sedno tezy H. CHAVANNESA, *L'Analogie entre Dieu et le monde*..., dz. cyt., s. 299–307, który mówi o „głębokiej i istotnej zgodności" między nimi.

[16] *Summa theologiae*, *II-II*^{ae}, q. 1, a. 2, ad 2.

odpowiedź na wezwanie od Boga, a nie tylko z włączeniem jej zdolności niematerialnych[17], i wreszcie z połączonym działaniem intelektu, który poznaje, i woli, która pragnie i miłuje – a nie jedynie z działaniem intelektu. Jeśli więc musimy jednak ograniczyć się do płaszczyzny bardziej metafizycznej, to dlatego, że w pewnym sensie jest ona bardziej uprzednia i bardziej podstawowa. Od możliwości poznania Boga i wyrażenia tego poznania zależy prawda całej naszej teologii.

3. Był czas, gdy ubolewano nad tym, że u św. Tomasza brak traktatu o analogii, i pocieszano się, wykorzystując traktat jego ucznia Kajetana, *De nominum analogia*[18]. Potem nadszedł czas, kiedy zauważono, że zawarta tam doktryna jest doktryną Kajetana, ale nie św. Tomasza. Odkryło to kolejno trzech autorów: L.-B. Geiger, Cornelio Fabro i przede wszystkim Bernard Montagnes[19]. Ten ostatni zasadniczo ustalił trzy rzeczy: po pierwsze, co rzeczywiście należy tam do myśli św. Tomasza i do jej ewolucji, jaka nastąpiła w trzech okresach; następnie, że doktryna Kajetana jest zbliżona do doktryny Tomasza tylko z okresu środkowego (*De veritate*), nieprzedstawiającego myśli ostatecznej, jaką reprezentuje na przykład *Summa teologii*; i wreszcie, że w gruncie rzeczy św. Tomasz i Kajetan mają dwie zupełnie różne metafizyki, które ojciec Montagnes nazywa odpowiednio „metafizyką stopni bytu" i „metafizyką idei bytu"[20]. Potem nastąpiły jeszcze inne czasy (nasze czasy), w których stwierdza się bez wahania, że wymienione wyżej analizy (i zresztą wiele innych, wydanych później) należy wprawdzie koniecznie prześledzić, ale nie mogą one przesłonić faktu, że doktryna analogii zajmuje w rzeczywistości niewiele miejsca w myśli św. Tomasza. Taki jest pogląd ojca Alberta Patfoorta wyrażony w niedawno wydanym artykule[21]; tak uważał już

---

[17] Zob. É. Gilson, *Propos sur l'être et sa notion*, [w:] *San Tommaso e il pensiero moderno, Saggi*, Roma 1974 (Studi Tomistici, 3), s. 7–17, zwłaszcza s. 13–14: „Pytanie o to, co poznaje intelekt, jest niewłaściwie postawione: nie intelekt poznaje, lecz człowiek swoim intelektem".

[18] Zob. B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique. Étude et traduction „De nominum analogia"*, Paris 1987.

[19] Zob. L.-B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942; C. Fabro, *Participation et causualité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1961; B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1963.

[20] B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être*..., dz. cyt., s. 164.

[21] Zob. A. Patfoort, *La place de l'analogie dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 76 (1992), s. 235–254, zwłaszcza s. 235: „Analogia zajmuje prawdziwie skromne miejsce w dziele Tomasza i ostatecznie okazała się narzędziem bardzo mało przydatnym w dziedzinie, w której jest najczęściej wspominana, czyli w różnych »traktatach« o imionach Bożych".

Étienne Gilson, dla którego analogia jest tylko narzędziem mającym unaocznić podobieństwo stworzeń do Boga[22]. To wszystko musi nas zaniepokoić: kiedy mówimy, że teoria analogii jest podstawą teologii imion Bożych, trzeba to właściwie zrozumieć. Można by to powiedzieć tylko w pewnym porządku, w porządku pojęciowego i filozoficznego usytuowania doktryny, która sama w sobie jest określona teologicznie. U św. Tomasza analogia jeszcze nie stała się przedmiotem logicznego rozdęcia, co nastąpiło w następnych stuleciach i przez nie w neoscholastyce z początku XX wieku. A zatem nie jest u niego przede wszystkim zagadnieniem logicznym, ale jest technicznym, na pewno nie pierwszoplanowym elementem pewnej kwestii teologicznej[23]. Za oznakę tego można uznać fakt, że została ona wyłożona

[22] Zob. É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 129–137.

[23] Aktualnie prowadzone badania nad analogią kładą akcent na logikę. Przedmiotem niedawno wydanego artykułu E. ASHWORTHA *Analogy and equivocation in thirteenth-century logic: Aquinas in context*, „Mediaeval Studies" 54 (1992), s. 94–135, jest usytuowanie na nowo Tomaszowej postaci analogii w kontekście średniowiecznej logiki. Św. Tomasz umiał bowiem wykorzystać pracę logików (o czym świadczy podjęcie przezeń cennych sposobów rozróżniania, jakimi są pary pojęć *per prius – per posterius* czy *res significata – modus significandi*), nawet jeśli pozostaje przede wszystkim i w pierwszej kolejności teologiem (zob. tamże, s. 97, 130). Przypomnienie o tym, że u Tomasza narzędzie logiczne jest podporządkowane teologii, znajdujemy w pracy E.-H. WÉBERA *L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin*, „Les Études Philosophiques" 1989, s. 385–412, zwłaszcza s. 388: „Analogia, będąca przede wszystkim narzędziem logiki, wyraża filozoficzny sens zamierzony przez myśl tego, kto ją stosuje. A zatem jedynie sądy płynące z filozofii pierwszej czy metafizyki pokazują sens, w który jest zaangażowana". Język jest służebny wobec myśli, a nie odwrotnie (zob. tamże, s. 398). Z drugiej strony trzeba podkreślić, że kiedy św. Tomasz czerpie pojęcia ze wspólnych pokładów średniowiecznej logiki, nie waha się wówczas jej przekształcać, aby ją dostosować do swojej myśli. O ile nie jest przede wszystkim logikiem, o tyle staje się nim wówczas, gdy uzna to za niezbędne, właśnie kiedy także logika musi być wdzięczną służącą. Analogia jest więc dla niego pożyteczna, aby ustalić w metafizyce problem analogii bytu; nie jest to zresztą jedynym polem jej zastosowania ani miejscem jej narodzin. A ponadto szuka jej w pierwszej kolejności nie u Arystotelesa, lecz we własnej, średniowiecznej tradycji i teraz wiemy, ile więcej analogia bytu zawdzięcza pewnej lekturze Awicenny z jednej strony, a Awerroesa z drugiej niż filozofowi ze Stagiry. Jak zauważa A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, „Les Études Philosophiques" 1989, s. 319–346, zwłaszcza s. 333: „Dość paradoksalnie więc tekst założycielski »Arystotelesowskiej« teorii analogii bytu nie pochodzi od samego Arystotelesa; jest to konkretny fragment *Metaphysica* Awicenny, który przez kilkadziesiąt lat zawierał istotę dyskursu ontologicznego: »*Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius*«".

fragmentarycznie i przy okazji innych zagadnień, jedynie w traktacie teologii, zwłaszcza w *De Deo uno*, i głównie przy zagadnieniu imion Bożych. Z drugiej strony trzeba dodać, że analogia w swojej filozoficznej tożsamości jest natychmiast odnoszona do metafizyki partycypacji. Jeśli więc rozdziałowi Tomasza o imionach Bożych trzeba dać fundament filozoficzny, to należy go szukać z tej właśnie strony.

Jak z tego wynika, właściwym sposobem podjęcia filozoficznego zagadnienia teologii imion Bożych będzie wejście w nie bezpośrednio i prześledzenie kwestii możliwości poznania Boga na ziemi, a nie w pierwszej kolejności kwestii jej logiczno-metafizycznych fundamentów. Nie dlatego, jakoby nie należało ich objaśnić, wręcz przeciwnie, ale refleksja nie powinna od nich zaczynać. Nie tak bowiem postępuje św. Tomasz. Kwestii imion Bożych nie należy podejmować na płaszczyźnie niższej niż ona sama i dlatego zaraz na początku, w pierwszej części, zastanowimy się nad warunkami możliwości naszego poznania Boga, innymi słowy, czy nasza teologia ma status poznania, a jeśli tak, to jaki; następnie, w drugiej części, jaka decyzja metafizyczna skłania św. Tomasza do przypisania trzem drogom Dionizego (przyczynowości, uwznioślenia i negacji) określonej roli; wreszcie, w trzeciej części, jaką funkcję ostatecznie wyznacza on negatywności w teologii i, co z tego wynika, czy istnieje u niego teologia negatywna, i jakie ma cechy.

Teologia jako nauka

Status naszego poznania Boga można określić na dwa sposoby, oddolnie lub odgórnie, za pomocą filozofii opartej na parze pojęć: analogii i partycypacji, lub za pomocą teologii opartej na związku naszego poznania Boga z poznaniem siebie, jakie ma On sam. Jak zobaczymy, bliższa postępowaniu św. Tomasza jest droga odgórna. Nie tylko dlatego, że on sam tak zrobił w ramach pewnej summy teologii, ale dlatego, że odpowiada to jego głębokiej intuicji, wewnętrznemu wymaganiu jego koncepcji świata, człowieka i Boga. Pytanie, które przeanalizujemy, brzmi tak: czy istnieje zasada teologiczna, która tworzy status poznawczy naszej teologii i ostatecznie daje nam całkowitą pewność, że kiedy mówimy coś o Bogu, mówimy wówczas coś prawdziwego? Nasza teza brzmi, że istnieje taka zasada i że jest ona natury teologicznej, i że stanowi jedną z głównych intuicji św. Tomasza. Chodzi o rzecz istotną, a mianowicie, czy zasadniczo to, co mówimy o Bogu, jest wpierw poznaniem czy niepoznaniem i czy w każdej hipotezie należy wychodzić od prymatu tego, co pozytywne, czy tego, co negatywne.

Powołaniem człowieka jest oglądać Boga takim, jakim jest

W czasach św. Tomasza kilka różnych nurtów teologicznych idzie równolegle i zresztą splata się ze sobą. Można powiedzieć, że Tomasz staje wobec dwóch tradycji: Dionizego i Augustyna.

Zasadnicza prawda, będąca jakby źródłem nauczania Dionizego i kierująca całym jego rozwojem, jest następująca: istnieje jeden Bóg, który wykracza jednocześnie poza świat i poza nasze poznanie; jest On powszechną przyczyną wszystkich rzeczy; wszystko od Niego pochodzi i do Niego powraca[24]. Te trzy aspekty Boga stanowią podstawową triadę, słynne trzy

[24] Jak mówi Dionizy, istnieją dwie podstawowe metody poznania Boga, jedna „sekretna i mistyczna", druga „przejrzysta i zrozumiała"; jedna jest symboliczna i wymaga wtajemniczenia, druga ma charakter filozoficzny i daje się udowodnić (zob. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *List IX*, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIELSKA, Kraków 2005, s. XYZ). Punktem wyjścia dla obydwu są słowa Pisma Świętego; zob. R. ROQUES, *Note sur la notion de „theologia" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 88–100 (1949), s. 205–206. Traktaty Dionizego określają cztery metody o nierównej wartości, choć wszystkie są konieczne i współzależne. Pierwszą jest teologia symboliczna, posługująca się obrazami konkretnymi, postrzegalnymi zmysłowo („ręka Boga"). Niezależnie jednak od piękna obrazu i jego pozornej odpowiedniości zawsze go trzeba oczyszczać i przekraczać. To oczyszczenie, ta anagogia polega na rezygnacji z wyobrażeń zmysłowych, które w gruncie rzeczy odsłaniają większą różnicę niż podobieństwo. Dlatego, mówi Dionizy, dla określenia Boga lepiej używać obrazów najbardziej materialnych i najbardziej pospolitych, a nie najszlachetniejszych i najbardziej podobnych, aby istniało jak najmniejsze ryzyko wzięcia obrazu za rzeczywistość. Tak więc obrazy używane w Piśmie Świętym przypominają „teatralny przepych", „wyobrażają rzeczywistości [...] których nie można samych w sobie ani poznać, ani w żadnej kontemplacji zobaczyć" (PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Hierarchia niebiańska*, 2, 2, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. XYZ). Poza ten poziom poznania stara się wychodzić druga metoda, czyli teologia afirmatywna: pozwala ona umysłowi odnieść do Boga wszystkie pojęcia, pojmowalne atrybuty, stanowiące o wartości bytów stworzonych: Dobro, Piękno, Miłość, Byt itd. Imiona Boga odpowiadają sposobom Jego przejawiania się, które, jeśli tak można powiedzieć, wyprowadzają Go poza Jego niewidzialną i niewysłowioną jedność. Orzekanie czegoś na temat Boga niesie ze sobą zawsze pewne ryzyko, bowiem pojęcia, tak jak przy poprzedniej metodzie obrazy, pochodzą od stworzeń. Nie mogą więc określić Boga w poprawny sposób. A zatem każdemu twierdzeniu o Bogu musi jednocześnie towarzyszyć jego zaprzeczenie. To właśnie stanowi przedmiot trzeciej metody – teologii negatywnej. W pewnym sensie atrybuty pozytywne można przypisać Bogu, który jest przyczyną bytów i z góry zawiera w sobie pojęcie wszystkich rzeczy (zob. tenże, *Imiona Boskie*, 7, 2; 1, 7, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. XYZ, XYZ). W drugim znaczeniu, lepszym od pierwszego, „winno się temu zaprzeczyć, jako że [przyczyna] w swej nadsubstancjalności jest ponad wszystkim [...], jest ponad tym wszystkim, co jest

drogi. Jeszcze do nich powrócimy. U Dionizego mówienie o teologii negatywnej jest równoznaczne z mówieniem o poznaniu mistycznym[25], które jest niepoznaniem, ale nie agnostycyzmem, co uściśla Henri-Charles Puech, jest ową „uczoną niewiedzą", polegającą na poznaniu, że Bóg jest ponad wszystkim, i na doświadczaniu Go w zjednoczeniu[26]. U Augustyna wręcz przeciwnie: „czy można kochać to, czego się nie zna?"[27]. Dionizy i Augustyn są zgodni co do tego, by spojrzeć na poznanie z punktu widzenia szczęścia [*beatitudo*]: ale na przeciwnych podstawach. Co uczyni Tomasz? Jak mówi Ghislain Lafont, „wydaje się, że św. Tomasz nigdy nie miał wątpliwości co do wyboru św. Augustyna"[28].

przeczeniem i co jest orzekaniem o niej" (tenże, *Teologia mistyczna*, 1, 2, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. XYZ).

Nie sądząc, że Dionizy przeczy sam sobie, lepiej jest mówić o etapach wstępujących, o koniecznym przekraczaniu. Można np. powiedzieć, że Bóg jest światłością, a Jego promień jest świetlisty: lepiej jest jednak mówić o Bogu niewidzialnym i niewyrażalnym (zob. tenże, *Imiona Boskie*, 7, dz. cyt., s. XYZ). Negację należy ujmować nie w znaczeniu wykluczenia, wyłączenia, ale w znaczeniu transcendentnym: Bóg „wznosi się ponad niewidzialną ciemność", gdyż jest „ponad widzialnym światłem" (tamże, 7, 2, dz. cyt., s. XYZ). To wyjaśnia, dlaczego Dionizy z takim upodobaniem używa przymiotników wyrażających najwyższy stopień: Bóg jest ponad wszelkie imię, a ostatecznie – ponad wszystko (zob. tamże, 1, 7, dz. cyt., s. XYZ). „Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest [...] ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko" (tenże, *Teologia mistyczna*, 1, 2 i 5, dz. cyt., s. XYZ, XYZ); także i negację trzeba przekroczyć, i to właśnie czyni czwarta metoda, czyli teologia mistyczna. Dlaczego? Ponieważ zwykłej negacji zawsze grozi to, że w końcu okaże się tylko super-afirmacją. Twierdzenie, że „Bóg nie jest bytem", jeszcze jest twierdzeniem czegoś, Jego pełni, umieszczonej ponad bytem, ale oznacza jeszcze zakładanie pewnej relacji do bytu, którą trzeba przekroczyć. Trzeba zatem zrezygnować z wyrażania Boga. Kiedy zamilkną słowa, pozostaje tylko teologia mistyczna: jest ona doświadczeniem niewyrażalnym, zjednoczeniem z Bogiem, mającym naturę ekstatyczną. Tak jak Bóg jest ekstatyczny, kiedy stwarza, tak i umysł jest ekstatyczny, kiedy jednoczy się z transcendentnym Bogiem. Prawdziwym poznaniem Boga jest niewiedza (zob. tenże, *Imiona Boskie*, 7, 3, dz. cyt., s. XYZ). To poznanie w niewiedzy obejmuje trzy etapy: ogołocenie, oświecenie i zjednoczenie (zob. tamże, 4, 10, dz. cyt., s. XYZ; tamże, 4, 13, dz. cyt., s. XYZ; tamże, 7, 1, dz. cyt., s. XYZ; tenże, *Teologia mistyczna*, 1, dz. cyt., s. XYZ). Mistyk zostaje wówczas wyrwany ze swojej zwykłej kondycji: ekstaza doprowadza do stanu teopatycznego, gdzie Bóg jest bardziej doświadczany niż poznawany w ludzkim znaczeniu tego słowa (zob. tenże, *Imiona Boskie*, 2, 9, dz. cyt., s. XYZ). Mistyk wchodzi w tajemnicę Boga i w Jego milczenie: u kresu mistycznej wspinaczki mrok i tajemnica strzegą w zamknięciu tego, co niewidzialne.

[25] Zob. V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 28 (1939), s. 214.

Nasze powołanie do miłowania Boga istotnie bowiem określa sposób, w jaki Go poznajemy[29]. Trzeba wyjść od Biblii. Co ona nam mówi? W traktacie o Trójcy Świętej św. Augustyn powtarza za wieloma niezwykle jasnymi miejscami biblijnymi: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz" (1 Kor 13, 12); „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu" (2 Kor 3, 18); „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3, 2); „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa" (J 17, 3)[30]. Także i św. Tomasz wykorzystuje te wszystkie cytaty, zwłaszcza 1 J 3, 2. Jego teza, którą opiera na Biblii, jest następująca: dlatego że człowiek jest powołany do tego, aby kiedyś oglądać Boga „takim, jakim jest", otrzymał umysł zdolny do oglądania Go. Oczywiście oglądanie Boga jest czystą łaską, ale już udzielenie umysłu, w akcie stwórczym, wypływa z łaski. Człowiek jest stworzony na obraz Boga, aby powrócić do swojego wzoru, a umysł wraz z wolnością jest tym, co najbardziej w nas podobne do Boga. Człowiek jest *capax Dei* – oto, co jest podstawą i przyczyną wszelkiego rodzaju poznania Boga. Św. Tomasz w *Summie teologii* powtarza formułę Augustyna: „Jeżeli dusza ludzka dlatego jest stworzona na obraz Boży, że może używać rozumu, by poznać i oglądać Boga, to oczywiście od pierwszej chwili swego istnienia [...] jest obrazem Boga"[31]. Dlatego teologiczne ukierunkowanie św. Tomasza wpisuje się w szlak przetarty przez Augustyna, co sprowadza się do stwierdzenia: „Ujrzymy Boga takiego, jakim jest", a nie do stwierdzenia wybranego przez Wschód: „Boga nikt nigdy nie widział"[32]. To ostatnie stwierdzenie Tomasz umieszcza na czele zarzutów z *I Pars*, q. 12, a. 1, i w dalszej części zobaczymy, jaką odpowiedź mu przeciwstawia. Ten zasadniczy wybór św. Tomasza – wybór Augustyna przeciwko Dionizemu, Zachodu

[26] Zob. H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite, et dans la tradition patristique*, „Études Carmélitaines" październik 1938, s. 40–42.

[27] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, 4, 6, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 269; XIII, 20, 26, s. 420; zob. też X, 1, 3, s. 311, i 2, 4, s. 311–312.

[28] G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961, s. 28, przyp. 27.

[29] Zob. *In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 2, sed contra 3.

[30] Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, 17–19, dz. cyt., s. 454–456.

[31] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 93, a. 7, ad 4; zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, 4, dz. cyt., s. 428.

[32] Zob. H.-F. Dondaine, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 19 (1952), s. 61–62.

przeciwko Wschodowi – prowadzi nas do zapytania, na czym polega ten najwyższy stopień poznania Boga przez człowieka, które jest szczęściem [*beatitudo*].

Dla św. Tomasza szczęście jest formalnie aktem poznania, a upodobanie, jakie do niego dochodzi, jest właściwą mu przypadłością („*quasi per se accidens eius*"): „Mówię zatem, że jeśli chodzi o to, co dotyczy samej istoty szczęścia, niemożliwe jest, by polegało ono na akcie woli. Jest bowiem jasne, że szczęście jest wejściem w posiadanie naszego celu ostatecznego. Wejście zaś w posiadanie celu nie polega na akcie woli. Wola bowiem zwraca się ku celowi, albo nieobecnemu, kiedy wola go pragnie, albo obecnemu, kiedy wola, spoczywając w nim, znajduje tam swoje upodobanie. Jest zaś oczywiste, że pragnienie celu nie jest jego posiadaniem, ale zmierzaniem ku celowi. Upodobanie natomiast gaśnie w woli, kiedy cel jest obecny; nie można jednak powiedzieć odwrotnie, że dana rzecz staje się obecna dlatego, iż wola znajduje w niej upodobanie. Musi więc istnieć coś innego, poza aktem woli, przez co sam cel stałby się obecny w woli". Istota szczęścia polega więc na akcie intelektu; „ale związane z nim upodobanie szczęścia należy do woli, co skłania św. Augustyna do stwierdzenia (*Wyznania*, X, 23): »Szczęście jest radością prawdy«, ponieważ radość jest spełnieniem szczęścia"[33]. Otóż poznanie to jest poznaniem Boskiej istoty, przez którą człowiek jest zjednoczony z Bogiem jako ze swoim przedmiotem, i jedynie na nim polega szczęście[34]. Jako wizja zjednoczenie to jest intuicyjne, czyli pozbawione racjonalnego dyskursu i dokonujące się bez *medium* stworzonego. Jak pogodzić konieczność oglądania Boga bez pośrednictwa stworzonego ze stworzonym charakterem szczęśliwości zbawionego? Od strony oglądanego przedmiotu Boska istota nie mogłaby być zapośredniczona przez jakieś stworzone podobieństwo: „Mówić zatem, że Boga ogląda się przez podobiznę, to mówić, że nie ogląda się Jego istoty, co jest błędne". A od strony zdolności widzenia podobieństwo do Boga jest wymagane, aby móc Go widzieć: „Nie można zaś zobaczyć istoty Boga przez żadną podobiznę stworzoną, która miałaby przedstawiać samą istotę Bożą taką, jaka ona jest sama w sobie"[35]. Otóż tym, co pozwala nam oglądać Boga, jest światło chwały („*lumen divinae gloriae*"), zaś owo światło chwały jest stworzone, niezależnie od tego, w jakim intelekcie

---

[33] *Summa theologiae*, *I-II*^{ae}, q. 3, a. 4; św. Tomasz podaje przykład człowieka chciwego: „Gdyby można było uzyskiwać pieniądze aktem woli, chciwiec posiadałby te pieniądze od chwili, w której chce je mieć. Jednakże w punkcie wyjścia brak mu pieniędzy: zdobywa je, sięgając po nie ręką, lub w inny sposób i wówczas znajduje przyjemność w posiadanych pieniądzach".

[34] Zob. tamże, a. 8.

[35] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 12, a. 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 141).

stworzonym zostaje przyjęte[36], gdyż „ze względu na działanie podmiotu poznającego szczęście jest czymś stworzonym”[37]. Jak to rozumieć? Z punktu widzenia formy bezpośrednim przedmiotem widzenia jest sama Boska istota, a nie jakaś forma stworzona, z powodu, o którym powiedzieliśmy; ale z punktu widzenia aktu poznania światło chwały jest tym, przez co intelekt jest w akcie oglądania, a rzecz jest widziana. Boska istota stanowi jednocześnie *quo* i *quod* widzenia, ale jej zjednoczenie z umysłem, który poznaje, dokonuje się zgodnie z pewnym aktem. Jest on aktem poznania, a nie zjednoczeniem substancjalnym, i aktem poznania zbawionego, a zatem aktem stworzonym. Światło chwały nie jest tym, co widzi umysł, gdyż to światło jest stworzone w zbawionym; ale jest wywyższeniem umysłu, światłem, „które uzdalnia umysł do aktu poznawania”[38]. Przedmiot poznany jest niestworzony, gdyż jest nim sam Bóg, ale akt, który Go poznaje, jest stworzony; i rola światła chwały polega na tym, by akt poznania uczynić proporcjonalnym do poznawanej formy. Taka proporcja jest całkowicie względna i nie zapewnia równości między poznającym i poznanym, gdyż Bóg nie mógłby zostać poznany tak, jak jest poznawalny, ale prowadzi ona tak wywyższonego zbawionego do rzeczywistego oglądania Boskiej istoty.

Poznanie Boga i oglądanie Go twarzą w twarz jest przeznaczeniem i szczęściem człowieka, człowiek jednak nie mógłby do tego dążyć bez żarliwego pragnienia osiągnięcia tego celu. Problem naturalnego pragnienia oglądania Boga był dla całego pokolenia teologów i historyków istną łamigłówką. Trzeba było nadać wartość jednoznacznym stwierdzeniom św. Tomasza, dla którego to pragnienie bezsprzecznie istnieje, wbrew całej tradycji doktrynalnej, która w rzeczywistości uczyniła wszystko, aby pomniejszyć jego wagę i przesunąć problem gdzie indziej[39]. Tomasz nigdy nie używał w tym celu pojęcia możności obediencjalnej, czyli zdolności do udzielenia odpowiedzi i do „posłuszeństwa” rozumianego jako brak oporu ludzkiej natury przed wyniesieniem jej do widzenia uszczęśliwiającego. Przede wszystkim więc trzeba pamiętać o tym, że zastosowanie tego pojęcia do zagadnienia widzenia uszczęśliwiającego to problematyka późniejsza, następnie także i o tym, że św. Tomasz stawia problem w innej optyce. Mówienie o naturalnym pragnieniu oglądania Boga nie jest dla św. Tomasza dociekaniem potencjalności „czystej natury”, istoty człowieka samej w sobie, niezależnie od jego przeznaczenia, nadrzędnie i przede wszystkim „nadprzyrodzonego”. Człowiek w sposób naturalny jest otwarty na Boga, ponieważ został przez Niego stworzony w

[36] Zob. tamże, a. 7 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 152).

[37] Tamże, q. 26, a. 3 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 386).

[38] *Contra Gent.*, III, c. 53 (wyd. Mariettiego, nr 2302). Zob. É. GILSON, *Sur la problématique de la vision béatifique*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 31 (1964), s. 78 n.

[39] Zob. *Contra Gent.*, III, c. 51; *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 12, a. 12.

łasce i dla chwały[40]. Niemniej jednak nie jest zdolny do osiągnięcia tego celu w sposób naturalny, czyli do wejścia nie tylko w jego posiadanie, lecz nawet w jego poznanie. Jak mówi Gilson, „intelekt stworzony w sposób naturalny jest otwarty na Boga jako intelekt, ale będąc stworzonym, jest niezdolny dotrzeć do Niego w sposób naturalny". Innymi słowy, łaska widzenia uszczęśliwiającego w sposób nadprzyrodzony zaspokaja naturalne pragnienie[41]. Ojciec de Lubac zarysował burzliwy szlak tego „pragnienia oglądania Boga" w późniejszej scholastyce[42]. Interesuje nas tutaj spostrzeżenie, że skoro powołaniem człowieka, będącego na obraz Boga, jest oglądanie Boga w Jego istocie w szczęśliwości, to każda inna forma poznania Boga będzie uczestnictwem w tym właśnie poznaniu.

Stopnie poznania Boga

Wszelkie poznanie Boga zajmuje bowiem któryś z wielu niższych w stosunku do najwyższego i najbardziej ostatecznego urzeczywistnienia stopni. Są to niższe stopnie, ponieważ poznanie to ma charakter partycypacji zstępującej (oczywiście w porządku bytu, a

---

[40] Zob. *Summa theologiae*, *I-II*^{ae}, q. 113, a. 10. Zob. też M.-M. LABOURDETTE, *La Béatitude*, maszynopis wykładu, 1975, s. 46–68.

[41] Zob. É. GILSON, *Sur la problématique de la vision béatifique*, dz. cyt., s. 79. Szczęście nie jest zatem żadną należnością, gdyż możliwość wejścia w jego posiadanie zależy tylko od Bożej mocy; zob. tamże, s. 87, cytat z *Summa theologiae*, *III Pars*, q. 9, a. 2, ad 3: „Widzenie czy wiedza uszczęśliwiająca jest w pewien sposób ponad naturą rozumnej duszy, która nie może się do nich wznieść o własnych siłach. Z drugiej strony jest zgodne z naturą, gdyż dusza jest na nie otwarta zgodnie ze swoją naturą, jako że została stworzona na obraz Boga, jak zostało powiedziane. Jednakże wiedza niestworzona pod każdym względem jest ponad naturą ludzkiej duszy". Komentarz Gilsona: „Dopiero kiedy najpierw zrozumieliśmy naukę, możemy ocenić doskonałość formuły. Zawiera w sobie wszystko".

[42] Zob. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, s. 141–223. Idea „czystej natury" staje się w pełni zrozumiała w intelektualnym świecie humanizmu i filozofizmu padewskiego. Pojęcie to stworzył prawdopodobnie Dionizy Kartuz (zob. tamże, s. 144), podjął je Kajetan (zob. tamże) i wielu innych, którzy pozostawali pod jego wpływem, aż po XX wiek. Odkrywamy tu, że Kajetan lub Suarez wykluczyli z niego pojęcie naturalnego pragnienia oglądania Boga, chcąc być bardziej wiernymi (niż sam św. Tomasz) Arystotelesowskiemu pojęciu natury, które domaga się pewnej proporcji pożądania i możności (zob. tamże, s. 193–206). Ostatecznie św. Tomasz jest znacznie bardziej Augustyński w swojej zasadniczej intuicji, i to właśnie przez długi czas odrzucano; zob. tenże, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1945 (reedycja: 1991), s. 435 n.; a także *Lettres de Monsieur Étienne Gilson au Père de Lubac*, Paris 1986, s. 55–83; s. 68, przyp. 3; s. 69, przyp. 7; s. 80, przyp. 2; s. 82, przyp. 3.

nie w porządku chronologicznym), której brak najważniejszego elementu: widzenia. Otóż u św. Tomasza występuje prawdziwa gradacja analogiczna możliwych rodzajów poznania Boga[43]. Tym, co w rzeczywistości stanowi o ludzkim poznaniu Boga, jest poznanie samego siebie, jakie ma Bóg. Wszelkie szczęście bytu stworzonego jest uczestnictwem w szczęściu Boga, który jest niestworzony. I podwójnie jest to darem łaski: darem ontologicznego podobieństwa i darem działania poznającego i miłującego, możliwego dzięki temu podobieństwu. Stopnie te można więc rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: według ich pochodzenia lub według ich podmiotu. Pod względem pochodzenia trzy spośród nich pochodzą od Boga: szczęście Boskie, szczęście ludzkie (i anielskie) i wreszcie poznanie wiary, wszystkie „według objawienia się samej prawdy rzeczy"[44]; czwarte zaś poznanie wynika z czysto ludzkiego działania – jest to poznanie filozoficzne. Pod względem podmiotu jedno należy wyłącznie do Boga: polegające na prostym wglądzie i zarazem wyczerpująco pojmujące poznanie samego siebie i stworzeń; trzy inne rodzaje poznania są sposobami uczestniczenia w nim, lecz po ludzku: patrząc od góry do dołu, są to: widzenie w chwale – pełny wgląd w prawdy objawione; wiara – Boska prawda dana na ziemi naszemu umysłowi, ale w sposób niewidzialny; poznanie na drodze naturalnej i filozoficznej, osiągnięte wyłącznie siłami naszego rozumu[45]. Św. Tomasz łączy w sugestywny sposób wszystkie te poziomy, twierdząc, że te trzy (ludzkie) stopnie poznania Boga są również sposobami stawania się coraz bardziej na obraz Boga: jesteśmy bowiem na Jego obraz nie tylko poprzez nasz byt, ale także przez nasze działanie: „Skoro na mocy natury obdarzonej umysłem człowiek najpełniej istnieje na obraz Boga, to cechą, przez którą jest on najbardziej na obraz Boga, jest ta cecha, dzięki której natura obdarzona umysłem może najbardziej naśladować Boga. Natura obdarzona umysłem naśladuje zaś Boga przede wszystkim przez to, że Bóg sam siebie poznaje i miłuje". Co za tym idzie, w człowieku są trzy stopnie obrazu Boga, będące sposobami poznania Go, te same, które właśnie wymieniłem. „Pierwszy z tych obrazów [tym razem patrząc od dołu do góry] znajduje się we wszystkich ludziach, drugi tylko w sprawiedliwych, a trzeci tylko w zbawionych"[46].

---

[43] G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1966, s. 64, także używa tego słowa: „Różne poziomy poznania Boga stanowią hierarchię analogiczną, której najwyższym stopniem jest widzenie".

[44] *In Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2.

[45] Zob. *Contra Gent.*, IV, c. 1, 9. Zob. też na ten temat B. MONTAGNES, *La Parole de Dieu dans la création*, „Revue Thomiste" 54 (1954), s. 231.

[46] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 93, a. 4.

Poznanie wiary ma tę szczególną cechę, że jest pewne (gdyż pochodzi od Boga i jest przez Niego gwarantowane), a zarazem nieoczywiste (skoro Bóg nie jest oglądany). Do przyjęcia swojego przedmiotu koniecznie więc wymaga aktu woli: „Intelekt daje przyzwolenie, gdyż tego chce”[47]. Wiara zatem sama w sobie przewyższa poznanie naturalne dzięki swojemu przedmiotowi, ponieważ pozwala nam poznać rzeczy, do których nie dojdzie rozum naturalny, jednakże od strony swojego działania jest bardziej niedoskonała, gdyż nie ma oczywistości tego przedmiotu.

Ponieważ zaś poznanie naturalne polega na tym, że „człowiek ma naturalną zdolność [*aptitudo naturalis*] do poznawania i miłowania Boga, a zdolność ta tkwi w samej naturze

[47] *Contra Gent.*, III, c. 40; *In Boet. De Trin.*, q. 2, a. 1. Wymaga to wyjaśnienia. Wiara jest sprawnością (*habitus*). Skoro zaś sprawność jest poznawana przez akt, a akt przez przedmiot, to wiarę musi określać właściwy jej akt wobec właściwego jej przedmiotu. Aktem wiary jest więc wierzyć: jest to akt intelektu określony jednoznacznie, pod władzą woli. Akt wiary jest więc przyporządkowany zarówno przedmiotowi woli, którym jest dobro i cel, jak przedmiotowi intelektu, którym jest prawda. Ponieważ zaś wiara jest cnotą teologalną, za przedmiot i za cel posiada tę samą prawdę (zob. *Summa theologiae*, *II-II*^{ae}, q. 4, a. 1). Wiara jest więc przede wszystkim w intelekcie; utrzymuje jednak z wolą podwójny związek: co do swego celu staje się doskonała w afektywności, gdyż to dzięki miłości zasługuje na cel; ale także co do swego początku, korzenia: *inchoatio* wiary jest także w afektywności, jako że wola determinuje intelekt do przyzwolenia na rzeczy należące do wiary; wola ta nie jest jednak aktem ani miłości, ani nadziei, lecz pewnego pożądania obiecanego dobra... (zob. *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 10). Wola wchodzi więc w powstawanie wiary jak ruch skłaniający osobę do przyjęcia prawdy, której przedmiot nie jest dla niej bezpośrednio oczywisty: na propozycję wiary podaną jako możliwa do uwierzenia z samej racji tego, co głosi, pojawia się reakcja sympatii lub niechęci, dobrowolnego przyjęcia lub odrzucenia. Owa wola wiary, chociaż nie jest miłością – gdyż miłość zakłada wiarę – należy jednak do porządku w pełni nadprzyrodzonego, jest owocem łaski; jest częścią nadprzyrodzonego aktu wiary teologalnej; jest pragnieniem przedmiotu nadprzyrodzonego. Czy to znaczy, że owa wola będąca u początku wiary już zakłada wiarę? Nie, ale zakłada światła wynikające z porządku propozycji wiary. W swoim komentarzu do tekstu św. Tomasza o. Labourdette rozróżnia trzy etapy ze względu na jasność racji. Pierwszym etapem jest owo nadprzyrodzone oświecenie, które proponuje umysłowi przedmiot jako możliwy do uwierzenia. Jest to propozycja przedmiotu wiary jako nadprzyrodzonego. Drugi etap, również nadprzyrodzony, budzi wolę, by pragnęła tak wielkiego dobra: *pius credulitatis affectus*. W trzecim etapie wola „porusza intelekt i skłania go do wypowiedzenia już nie tylko: »ta prawda jawi się jako wiarygodna«, ale po prostu: »wierzę«. Wówczas przyzwolenie wiary, dane pod presją miłości i w pełnym świetle nadprzyrodzonym, umacnia się i zakorzenia w sprawności wiary teologalnej” (M.-M. Labourdette, *Cours de théologie morale*, t. 8: *La foi*, maszynopis, 1959, s. 120).

umysłu, wspólnej wszystkim ludziom”[48], można je rozumieć na dwóch poziomach. W *Summie przeciw poganom* św. Tomasz odróżnia to, co wynika z poznania niejasnego, „które mają niemal wszyscy ludzie”, od tego, co wynika z poznania bardziej wzniosłego, z dowodzenia na podstawie skutków[49].

Wiara i poznanie naturalne są naszymi dwoma ziemskimi sposobami poznania Boga (pozostawmy na boku prorokowanie i historię uniesienia św. Pawła do nieba), a więc są również dwiema formami uczestnictwa w wiedzy Boga i zbawionych. Jednakże, jak zauważa św. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji*, wiara jest „bardziej boska” od metafizyki, gdyż rozpatruje najwznioślejsze przyczyny za pomocą samych tych przyczyn, zostaje bowiem przyjęta bezpośrednio od Boga, metafizyka zaś rozpatruje te przyczyny za pomocą racji zaczerpniętych od stworzeń. Święta nauka jest więc boska ze względu na swój podmiot i sposób postępowania, podczas gdy metafizyka jest boska tylko ze względu na swój podmiot[50]. A zatem obydwie, każda na swój sposób, są poznaniem. Pytanie tylko, o jaki typ poznania chodzi. Jeśli mówimy, że są one naukami, to co może być ich ostatecznym fundamentem?

Pewne odbicie Boskiej wiedzy

Zarówno więc w świętej nauce, jak w metafizyce znajdujemy się w dziedzinie poznania, i to poznania opartego na wiedzy. Wszelkie bowiem poznanie Boga, „wiedza święta jest jakby pewnym odbiciem boskiej wiedzy [*quaedam impressio scientiae divinae*]”[51]. Słownictwo *impressio* wydaje się pochodzić od Awicenny, a zwłaszcza z filozofii poznania, która mówi o gatunkach „odciśniętych”, czyli wlanych w umysł, i o oświecającym oddziaływaniu duchów

---

[48] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 93, a. 4.

[49] Zob. *Contra Gent.*, III, c. 38–39. W rozdz. 38 mówi o niejasnym poznaniu na dwa sposoby, „albo dlatego, że istnienie Boga jest znane samo z siebie [*per se notum*], jak inne zasady dowodzenia, jak myśleli niektórzy (zob. tamże, I, 10), albo, i to nam się wydaje bardziej prawdziwe, swoim rozumem naturalnym człowiek może bezpośrednio osiągnąć pewne poznanie Boga: wobec porządku natury, jako że nie ma porządku bez wprowadzającego porządek, ludzie zwykle wyciągają wniosek, że istnieje ktoś, kto porządkuje widziany przez nas świat”. W rozdz. 39 wykłada, że „poznanie przez dowodzenie, wznioślejsze, pozwala nam bardziej zbliżyć się do Jego własnego poznania, gdyż na tej drodze negujemy wiele rzeczy o Nim, co ukazuje nam Go jako byt wyodrębniony spośród innych”.

[50] Zob. *In I Sent.*, Prol., q. 1, qla 3, sol. 1 (wyd. parmeńskie, t. 6, s. 7, kol. 1); zob. też *Contra Gent.*, III, c. 40. (Na temat rozróżnienia „przedmiot–podmiot” zob. J.-P. TORRELL, *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*, tekst publikowany w niniejszym tomie, s. XYZ–YZX, zwłaszcza s. YYY – przyp. wyd. pol.).

[51] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 1, a. 3, ad 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 20).

czystych. Użycie tego słowa przez św. Tomasza odsyła do tego kontekstu[52]. Gdyby słowo „odbicie" należało zdefiniować z uwzględnieniem jego występowania u św. Tomasza, można by mówić o oddziaływaniu przyczyny na skutek przez przekazywanie pewnego podobieństwa bądź przez formę, bądź przez wzór, bądź też przez sprawczość. Wyrażenie „*quaedam impressio scientiae divinae*" tylko raz występuje w dziele św. Tomasza w sposób tak pełny i zwarty, ale gdzie indziej w *Summie teologii* można przeczytać, że „światło naszego intelektu [...] nie jest niczym innym, jak pewnym odblaskiem pierwszej prawdy"[53]. To odbicie nie jest oddziaływaniem według formy w tym znaczeniu, że Bóg miałby upodabniać stworzenie do siebie; nie jest też oświeceniem, jeśli bowiem wiara zostaje przyjęta w duszy z inicjatywy Boga, to sama święta nauka nie rozwija się u św. Tomasza przez oświecenie. Posiadanie wiary jest owocem oświecenia przez Boga, lecz refleksja nad nią dokonuje się w sposób ludzki. Boskie odbicie jest zatem oddziaływaniem zarazem wzorczym i sprawczym: nasza wiedza jest na obraz wiedzy, jaką Bóg ma o samym sobie.

Dlatego teologia jest nauką spekulatywną. Jest nauką najpierw z racji swoich zasad, „poznanych światłem nauki wyższego rzędu, czyli wiedzy, jaką ma Bóg i zbawieni"[54]. Z tej racji wszystkie rzeczy są rozpatrywane *sub ratione Dei*. Ten sposób budowania wszystkiego

---

[52] Zob. np. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, obiectio 9: „Boska istota jest bardziej odległa od naszego umysłu niż jakikolwiek anioł czy umysł. Jak jednak mówi Awicenna, »to, że jakiś umysł jest poznany przez naszego ducha, nie znaczy, że istota tego umysłu jest w naszym duchu«. Wówczas bowiem wiedza, jaką mamy o tym umyśle, byłaby substancją, a nie przypadłością. W rzeczywistości w naszym duchu znajduje się odbicie tego umysłu" (św. Tomasz nawiązuje do AWICENNY, *Liber de philosophia prima*, III, 8, 82 v[a]). Tomasz w rzeczywistości przytacza ten cytat tylko w przybliżeniu. Słowo *impressio* nie występuje w zdaniu Awicenny. W zarzucie 9, który tutaj przyjmujemy, Bóg jest w naszym duchu, aby zostać przez nas poznanym, tylko tak, jak Jego odbicie jest w naszym intelekcie. Owo odbicie nie może jednak prowadzić do poznania Boskiej istoty, gdyż jako nieskończenie odległe od tej istoty, przechodzi w gatunek. Zob. „*impressio*" w *Index thomisticus*.

[53] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 88, a. 3, ad 1 (cyt. za: *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 82–98*, t. 2, tłum. i oprac. S. SWIEŻAWSKI, Warszawa 2002, s. 283). Zob. M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII siècle*, wyd. 3, Paris 1957 (Bibliothèque Thomiste, 23), s. 78: „Wiedza i widzenie: cała ta praca, w wierze i pod [znakiem] wiary, zmierza do widzenia, i dynamizm ten bierze stąd, że jest oparta na widzeniu siebie, jakie ma Bóg; *impressio* tego widzenia otrzymuje wierzący w wierze tymczasowej, zgodnie z przystosowaniem Boskiej pedagogiki do umysłu radykalnie niezdolnego do oglądania Boga. Zgodnie z niezmierzoną miarą tego spotkania Boga i człowieka jest to szlakiem całej wiedzy, która drogami *ratio* i jej dyskursów zmierza i dochodzi do *intellectus*. Kresem trudu teologa nie są wnioski, lecz poznanie Boga takiego, jaki nam się objawia".

[54] *Summa theologiae*, *I Pars*, q 1, a. 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 18).

„z racji Boga", czyli poczynając od Boga i zarazem według Boga, jest naśladowaniem wiedzy, jaką Bóg ma o samym sobie i o swoich dziełach, oraz uczestnictwem w Jego uszczęśliwiającym działaniu, na tyle, na ile jest to możliwe na ziemi. Św. Tomasz dystansuje się tutaj od tradycji Augustyńskiej, dla której święta wiedza określona raczej jako mądrość niż jako nauka jest przede wszystkim rozkoszowaniem się (*fruitio*) Bogiem. Św. Tomasz bynajmniej nie kwestionuje praktycznej celowości świętej wiedzy, ale przesuwa jej funkcję: skoro to szczęście określa to, czym na ziemi jest święta wiedza, a szczęście polega formalnie na akcie poznania, to z tego wynika, że święta wiedza, mająca za zasady artykuły wiary[55], polega na rozpatrywaniu wszystkich rzeczy tak, jak je rozpatruje sam Bóg, i pod działaniem Jego światła; święta wiedza jest więc przede wszystkim spekulatywna. A ponieważ formalnie jest poznaniem, i to najwyższym, może upominać się o tytuł mądrości. Mądrość polega bowiem na rozpatrywaniu wszystkich rzeczy na podstawie ich najwznioślejszej przyczyny, a poznać wszystko według Boga znaczy poznać rzeczy w świetle ich ostatecznej przyczyny. Święta wiedza jest więc mądrością, i to w najwyższym stopniu. Ostatecznie jest mądrością dlatego, że jest spekulatywna, a nie dlatego, że jest praktyczna.

Oryginalność św. Tomasza nie polega więc na wyniesieniu teologii do miana nauki; to już zostało osiągnięte w *Summie* Aleksandra z Hales, o czym przypomina Jean-François Courtine[56]. Tym, co różni go od poprzedników, jest przypisanie tej nauce celowości nie tylko praktycznej, lecz także spekulatywnej. Ponadto dlatego ludzkie szczęście jest dla św. Tomasza zasadą tylko w moralnej części *Summy*, a nie w całej *Summie*, ponieważ szczęście człowieka jest odtąd bardziej wyraziście powiązane ze szczęściem Boga, które staje się prawdziwą zasadą całej świętej wiedzy[57]. Przyjrzyjmy się na przykład poświęconemu tej debacie artykułowi *Summy*: „*Utrum sacra doctrina sit scientia practica*"[58]. Dwa zarzuty, sprzyjające odpowiedzi twierdzącej, mają określoną postać. Pierwszy, które stwierdza za Listem św. Jakuba (1, 22), że święta wiedza jest oddana działaniu: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami", to argument św. Alberta z jego *Komentarza do Sentencji*[59]. Drugi zaś, dla którego święta wiedza dzieli się na dawne prawo i nowe prawo, samo zaś prawo jest sprawą nauki praktycznej, to argument wysunięty przez św.

[55] Zob. tamże, a. 7.

[56] Zob. J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990 (Epiméthée), s. 29, przyp. 40.

[57] Zob. R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa 1956, s. 13: „Naszym skromnym zdaniem ostateczne wyjaśnienie koncepcji teologii św. Tomasza tkwi w samej tajemnicy Trójcy, w której poznanie przyjmuje postać osoby w przedwiecznym Słowie".

[58] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 1, a. 4.

Bonawenturę. Bonawentura określa teologię jako *affectiva*, „*ut boni fiamus*”[60]. Tak mówi również Albert, obydwaj za Augustynem, gdyż ta nauka „*secundum pietatem*” pochodzi wprost od niego[61]. Dla św. Tomasza święta nauka jest jednocześnie spekulatywna i praktyczna, „podobnie jak Bóg tą samą wiedzą poznaje i siebie, i to, co czyni”. Jest jednak bardziej spekulatywna niż praktyczna, „ponieważ przede wszystkim zajmuje się rzeczami boskimi, a nie czynami ludzkimi, które rozważa o tyle, o ile człowiek przez swoje czyny zmierza do doskonałego poznania Boga, na czym właśnie polega wieczna szczęśliwość”[62]. Jak mówi Roger Guindon, „stoimy tutaj wobec radykalnego stanowiska”[63].

Jak jest możliwe dokonanie przejścia od myśli Boga, z której musi pochodzić poznanie wiary, do pracy naukowej, która wykorzystuje to poznanie? Dotykamy tutaj samego nerwu nauki św. Tomasza. Rozwiązanie tkwi dla niego w podporządkowaniu [*subalternatio*]. Pojęcia tego, które pochodzi od Arystotelesa, nie używał ponownie wyłącznie Tomasz (na krótko przed Tomaszem posługiwał się nim Albert[64]), ale u niego nabiera ono szczególnego znaczenia. To wiara stoi pośrodku między „wiedzą zbawionych” a „naszą wiedzą”. To wiara zapewnia bowiem ciągłość między wiedzą Boga (podporządkowującą) i wiedzą teologiczną (podporządkowaną). Ciągłość tę (słowo to występuje u św. Tomasza) zapewnia Boskie światło wlane do naszej duszy[65]. Pojęcie podporządkowania podlega tu jednak przemianie. Zazwyczaj w naukach istnieje podporządkowanie i przedmiotu, i metody (na przykład fizyka wobec matematyka); wynika z tego pewna autonomia, względna, lecz rzeczywista. W

[59] Zob. ALBERT WIELKI, *Commentarium in I Sententiarum*, d. 1, a. 4, sed contra 4 i ad 4 (wyd. Borgneta, t. 25, s. 18 n).

[60] BONAWENTURA, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum*, I, Prol., q. 3, concl. (wyd. Quaracchi, t. 1, s. 19).

[61] Zob. ALBERT WIELKI, *Commentarium in I Sententiarum*, d. 1, a. 4, solutio (wyd. cyt., s. 18). Zob. też R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 253: „Podczas gdy ci ostatni [= Hugo ze św. Wiktora, który obstaje przy teologii jako ekonomii zbawienia, oraz Albert Wielki i franciszkanie, za Lombardem, dla których teologia jest zmierzaniem człowieka do szczęścia] skłaniali się do tego, by określić teologię jako wiedzę praktyczną czy afektywną, św. Tomasz wiedziony zasadami, które go skłoniły do pojmowania szczęścia jako mającego charakter zasadniczo spekulatywny, tworzy teologię przede wszystkim spekulatywną”. Zob. E.-H. WÉBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, „Archives de Philosophie” 43 (1980), s. 565.

[62] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 1, a. 4 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 21).

[63] R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 182.

[64] Zob. ALBERT WIELKI, *Commentarium in I Sententiarum*, d. 1, a. 4, ad 3 i 4 (wyd. cyt., s. 19).

[65] Zob. *De veritate*, q. 19, a. 9, ad 3.

rozważanym przez nas wypadku zależność teologii od wiedzy Boga nie zakłada podporządkowania przedmiotu, ale tylko zasad: to znaczy, że teolog przyjmuje swe zasady z wiedzy Boga (to właśnie jest wiara), ale rozpatrywany przez niego przedmiot nie jest zewnętrzny wobec przedmiotu wiedzy Boga. Ojciec Chenu, który wyraźnie ukazał tę kwestię, podsumował to tak: „przy specyficznej różnicy sprawności wiary i teologii przedmiot teologii nie jest inny (= zewnętrzny) od przedmiotu wiary”[66]. Dlatego, mówi św. Tomasz, „teologia jest wiedzą jakby podporządkowaną wiedzy Boskiej, od której przyjmuje zasady”[67]. Lepiej mówić o jakby (*quasi*) podporządkowaniu – ze względu na analogiczność transpozycji.

Jednak nie należy przy tym zwyczajnie utożsamiać teologii z wiarą pod pretekstem, że pierwsza z nich obiera drugą za zasadę, a obydwie ostatecznie są zakotwiczone w samym Bogu. Poznanie teologa jest dalekie od poznania, jakie ma Bóg. Pojęcie sprawności wprowadza pojęcie nauki, a więc ideę inwencji i syntezy spekulatywnej, a co za tym idzie, pracy specyficznie ludzkiej. Wiedza teologiczna nie jest wiarą i, jak mówi ojciec Labourdette, „jest zakorzeniona w wierze, całkowicie się karmi światłem wiary i jest skoncentrowana na jej przedmiocie; ale jej cechą jako wiedzy jest to, że odwołuje się do procedur czysto intelektualnych i określa swoje wnioski w oczywistości powiązania wyjaśniającego. Nie narzuca ich autorytet, lecz pojmuje je umysł”[68]. Istnieje więc dziedzina zdana na umysł, w której prawdy wiary stają się zrozumiałe na mocy wewnętrznego rozważania ich racji wyjaśniających, i ta dziedzina nosi miano nauki.

Podsumujmy. Ponieważ powołaniem człowieka jest oglądanie Boga takiego, jakim jest, a oglądanie to formalnie jest aktem poznania, zaś wszelkie inne poznanie Boga uczestniczy w tym widzeniu w formie podrzędnej, trzeba powiedzieć, że dzieło ludzkiego umysłu może zasadnie pretendować do rzeczywistego poznania Boga. Teologia filozoficzna, usytuowana na

---

[66] M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, dz. cyt., s. 80. Zdaniem o. Chenu ta rozbieżność dwóch podporządkowań, wiedzy Boga i wiary, wiary i teologii, jest nie do pomyślenia w perspektywie Arystotelesowskiej; zob. tamże, s. 82: „W teologii teolog »wierzy« w zasady przyjęte od wiedzy Boga nie po to, by osiągnąć przedmiot inny niż ona sama, lecz dlatego, że ten przedmiot, do którego ma on dostęp przez wiarę, jest tajemniczą rzeczywistością, zupełnie niedostępną dla rozumu. Stąd epistemologiczny stan pewności bez oczywistości: *per se nota* nauk naturalnych nie cierpią z powodu tej ułomności”.

[67] *In I Sent.*, Prol., q. 1, qla 3, sol. 2 (wyd. cyt., s. 7), wraz z fragmentem dodanym później, jak twierdzą M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, dz. cyt., s. 76–77, i L.-J. Bataillon. Podporządkowanie byłoby więc późniejszym odkryciem. Zauważmy jednak, że występuje ono w *Super Boetium De Trinitate*, jak zobaczymy później.

[68] M.-M. Labourdette, *La théologie, intelligence de la foi*, „Revue Thomiste” 46 (1946), s. 40.

dole hierarchii, także ma więc udział w tym statusie poznania. Istnieje więc u św. Tomasza teologiczny optymizm, który go skłania do wysuwania na pierwszy plan pozytywnego wymiaru wiedzy o Bogu. Wydaje się zatem, że Tomasz przyznaje pewne miejsce negatywności tylko po to, by poświęcić jej to, co konieczne. Skłania nas to więc do postawienia problemu na nowo: jeśli wszelkie przypisanie Bogu jakiegoś pojęcia czy twierdzenia mówi coś o Nim w sposób, który uczestniczy w pełnej wiedzy, jaką On sam posiada o sobie (zostawiamy na boku problem błędu w ścisłym rozumieniu), to teologii negatywnej w ogóle nie ma. Jeśli teologia nie mówi wszystkiego, gdyż nie może wszystkiego powiedzieć, to z powodu braku, a nie negacji: z racji ograniczeń osób, umysłów i kątów natarcia wybranych dla analizy, a nie z racji ograniczeń samego naszego poznania; to dlatego, że brak nam oglądania, a nie dlatego, że nasze twierdzenia są radykalnie nieadekwatne. Taka doktryna wydaje się więc wykluczać sama przez się autentyczne oddziaływanie aspektu negatywnego.

Jak z tego wynika, musimy z bliska prześledzić zastosowanie przez św. Tomasza trzech dróg Dionizego, co oznacza powrót do samego sedna problemu i jego właściwego miejsca. Czy opisanie przez niego tych dróg każe myśleć o negatywności jako o czymś koniecznym, a nawet założycielskim? A może przeciwnie: czy ich metafizyczne podłoże, które teraz trzeba odsłonić, nie przypieczętowuje jeszcze bardziej pozytywności poznania?

Metafizyka trzech dróg

Tomaszowa recepcja negacji

Gdyby to było możliwe, należałoby przedstawić tutaj zarys historii trzech dróg, aż do św. Tomasza. Mają one bowiem długą historię, ale jednym z najbardziej kłopotliwych problemów, jakie stawiają, jest waga rzeczywistości, jaką każda z nich skrywa pod słowami. Należą one do wspólnego dziedzictwa platonizmu: czy należy ich poszukiwać, cofając się czy idąc zgodnie z porządkiem chronologicznym? Aby zrozumieć św. Tomasza, lepiej będzie się cofać i wyjść od jego sposobu wykorzystania trzech dróg.

Teksty wywodzące się z platonizmu w znacznej mierze są poza zasięgiem średniowiecznych autorów. Znają oni jednak zawartą w tych tekstach doktrynę dzięki czterem kanałom przekazu: tradycji łacińskiej przez Augustyna (Plotyn), tradycji wschodniej przez *Księgę o przyczynach*, Dionizego i Damasceńczyka, tradycji arabskiej przez Awicennę oraz żydowskiej przez Majmonidesa. Do wszystkich tych autorów uważnie i krytycznie sięgnie Tomasz z Akwinu. Odkryjemy to, analizując jego własną myśl.

Platońska postać metafizyki trzech dróg wyraźnie uprzywilejowuje negację. Tak to właśnie rozumieli autorzy, których przyswoił sobie św. Tomasz. Przeprowadźmy małą „fenomenologię tradycji" w formie tematycznej.

1. Na początku przyjmijmy definitywne wejście negacji w teologię, rozumiejąc, że odnosi się ona odtąd do Boga we właściwym rozumieniu, niezależnie od tego, czy jest On Bogiem muzułmanów, żydów czy chrześcijan. Wyraźnie da się to wyczuć w przejściu od doktryny Proklosa do doktryny *Księgi o przyczynach*. Mimo że u Proklosa Boskie Jedno wydaje się monoteizmem, o ile wierzyć stwierdzeniu: „Wszystkie byty pochodzą od jedynej przyczyny, która jest pierwsza"[69], to jednak istnieją liczne i boskie henady, szeroki, zlaicyzowany panteon[70]. Autor *Księgi o przyczynach* nagina zhierarchizowany świat Proklosa w kierunku wyraźnie monoteistycznym, skupiając wszystkie henady w jednej przyczynie pierwszej, która ponadto zajmuje miejsce Jednego, przekracza ją i posiada w sobie wszystkie transcendentne doskonałości. Pokazanie tego stanowi tezę książki: „A przyczyna pierwsza jest ponad rzeczami wiecznymi, pojmowalnymi przez intelekt"[71]. Tak właśnie jest u Dionizego[72]. Doktryna o stworzeniu pogłębia dystans między przyczyną pierwszą a wszystkimi pozostałymi[73].

2. Konsekwencją tego jest transcendencja Boga. Bóg przyjmuje atrybuty upadłego Jednego: jest niewysłowiony i jest ponad bytem. Dla Proklosa zwykły byt jest stworzony przez Jedno, ale pozostaje pierwszy i najwznioślejszy spośród wszystkich ubóstwionych zasad. Mówił to Plotyn (byt jest pierworodnym Jednego), mówi to również autor *Księgi o przyczynach*: „Pierwszą z rzeczy stworzonych jest byt, przed nim nic innego nie zostało stworzone", i byt

---

[69] Proklos, *Elementatio theologica*, nr 11; Proclus, *Elements de théologie*, Paris 1965, s. 68–69. Przyczyna pierwsza wydaje się jedyna z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że potrzebna jest przyczynowość wśród bytów i nie można cofać się w nieskończoność, potrzebne jest coś, co jest niezależne, co jest „jakby korzeniem" bytów; następnie dlatego, że wszelka wielość subsystuje przez pochodzenie od jednego, od jedynej zasady (zob. tamże, nr 5, s. 63). Boska liczba sprowadza się do jedności (zob. tamże, nr 113, s. 127).

[70] Zob. tenże, *Theologia Platonis*, I, 4.

[71] *Super De causis*, prop. 6 (wyd. Saffreya, s. 42).

[72] Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, 5, 2, dz. cyt., s. XYZ.

[73] Zob. Wprowadzenie H.-D. Saffreya do *Super librum De causis expositio*, wyd. H.-D. Saffrey, Fribourg–Louvain 1954 (Textus Philosophici Friburgenses, 4/5), s. XXX: „Widać, jak bardzo autor *Liber* oczyszcza Proklosa i jak presja monoteizmu rozbija pojęcia neoplatońskie. W tym sensie zasadne jest porównywanie autora *De causis* z Pseudo-Dionizym, jako prekursora umiarkowanego realizmu. I w tym zawiera się cała teza komentarza św. Tomasza".

jest przyczyną doskonałości wszystkich innych rzeczy[74]. Jak z tego wynika, dobro ma przewagę nad bytem, tak jak u Dionizego, gdyż ma większą rozległość od bytu, przez pragnienie rozciąga się bowiem na nie-byt, jakim jest materia pierwsza[75]. Jeśli Bóg jest ponad bytem, to czy jest bez *quidditas*, bez istoty?

3. Tutaj spotykają się – i rozchodzą – Awicenna i Majmonides. Spotykają się w zwalczaniu antropomorfizmu we wszelkiej postaci i przy podkreślaniu transcendencji Boga. Rozchodzą się przy kwestii statusu, jaki należy nadać boskim atrybutom.

Awicenna karmi się Arystotelesem i dlatego chce nadać swojej teologii silne zabarwienie metafizyczne. Bóg nie jest dla niego ponad bytem – i tutaj wybiera Arystotelesa wbrew Plotynowi. W niczym to nie szkodzi Jego transcendencji, choć bowiem między Stwórcą i stworzeniami istnieje podobieństwo ze względu na byt, to istnieje brak podobieństwa ze względu na przeciwstawność prostoty Boga złożeniu bytów[76]. Bóg jest doskonale rozumny i sam siebie ujmuje myślowo: „Ponieważ sam w sobie jest intelektem, to również sam w sobie jest ujmowalny dla intelektu. Pojmuje więc swoją istotę”[77], bez żadnego dualizmu. Dlatego zna także świat, ale w sposób powszechny[78]: doskonałość aktu poznania zależy bezpośrednio od stopnia doskonałości poznawanego przedmiotu. Otóż byty zmysłowe są niedoskonałe i niestałe, więc Bóg je zna dlatego, że jest ich przyczyną stwórczą; zna więc rzeczy jednostkowe w takim stopniu, w jakim są one powszechne, czyli włączone „w porządek, który nieustannie wypływa z Przyczyny stwórczej i w którym byty są powiązane między sobą związkami koniecznymi”[79]. Skądinąd należy rozróżnić w Bogu atrybuty bytu i atrybuty działania. Przeprowadzenie tego bardzo ważnego rozróżnienia jest możliwe dzięki

[74] Zob. *Super De causis*, prop. 4 (wyd. cyt., s. 26).

[75] Zob. *In Dion. De div. nom.*, Prol. (wyd. Mariettiego, s. 2).

[76] Zob. AWICENNA, *Metafizyka*, VIII, 6.

[77] Tamże; AVICENNE, *La Métaphysique du Shifâ'*, VIII, 6, tłum., wprowadzenie, przypisy i komentarz G.C. ANAWATI, t. 2, Paris 1985 (Études Musulmanes, 21), s. 95; *Avicenna Latinus*, wyd. S. VAN RIET, wprowadzenie G. VERBEKE, t. 4: *Liber de philosophia prima, sive Scientia divina*, VIII, 6, Louvain–Leyde 1980, s. 414, 7–8.

[78] Dla Arystotelesa wiedza Boga ogranicza się do Niego samego. Jego komentatorzy robią wszystko, by skrócić ten dystans: „Dla wielu zbyt ciężkie do uniesienia byłoby twierdzenie, jakoby Bóg nie znał świata” (R. BRAGUE, *La Question de Dieu chez Aristote et Hegel*, Paris 1990, s. 172). Temistiusz jako pierwszy wprowadza ideę, zgodnie z którą arystotelesowski bóg, ujmując myślowo siebie, ujmuje myślowo wszystkie rzeczy. Formuła pochodzi od Plotyna: „Jeżeli zaś on sam jest taki, iż jest wszystkimi rzeczami, to kiedy myśli o sobie, myśli o wszystkich rzeczach po społu” (PLOTYN, *Enneady*, IV, 4, 2, tłum. A. KROKIEWICZ, t. 2, Warszawa 1959, s. 65; zob. też V, 3, 6, s. 239).

pierwszeństwu przyczynowości sprawczej; wszystkie boskie doskonałości mają jednak wspólny korzeń – Byt konieczny, którym jest Bóg. Awicenna opisuje atrybuty w taki sposób, że pod stroną pozytywną w rzeczywistości kryją one negację: kiedy mówi się o Pierwszym, że jest substancją, to mówi się, że nie jest On w podmiocie; i tak samo rzecz się ma z faktem, że jest On jeden, rozumny, pierwszy, potężny, żyjący itd. Doskonałości w Bogu są więc prawdziwymi doskonałościami, które dotykają samej Jego istoty, ale są wyrażone negatywnie, ponieważ w Bogu tak nie są.

Dla Majmonidesa negacja sięga znacznie dalej; jego zdaniem w Bogu nie ma istotowego atrybutu: istnieją nie tylko atrybuty negatywne, ale negacja atrybutów[80]. Dlatego spośród pięciu klas określonych przez niego atrybutów twierdzących należy zapamiętać tylko atrybut działania[81]. To nie znaczy, że Bóg nie ma istoty; przeciwnie, „Jego istnienie jest Jego prawdziwą istotą; Jego istota jest Jego istnieniem" i jest konieczna[82]. Nie ma On jednak *quidditas*, czyli istoty, którą możemy poznać i wyrazić. Dlatego negacja nie pozwala nam poznać absolutnie niczego o Bogu[83]. Jedynie Tetragram wyraża istotę Boga. Ale jest to imię jedyne i niepowtarzalne[84]. Awicenna nie posuwa się tak daleko. Nie dysponuje on jednak teorią analogii atrybucji.

Krótko mówiąc, stoimy tutaj przed dwiema ważnymi doktrynami teologii negatywnej, które wyraźnie wywarły wpływ na Tomasza. „... jak zauważa św. Tomasz w *De ente et essentia* – niektórzy filozofowie mogli utrzymywać, że Bóg nie ma istoty. Jeśli bowiem jest czystym *esse*, to, co by nazwać można Jego *quidditas* czy istotą, w rzeczywistości utożsamia się nieuchronnie z Jego *esse*"[85]. Pozostaje nam prześledzić to, co Tomasz uczyni z tym zagadnieniem.

4. Inna konsekwencja: po linii Proklosa, „ze wszystkich bytów początkiem i najpierwszą przyczyną jest dobro"[86]; św. Tomasz nie pomylił się w tym względzie, gdy stwierdza na jego

---

[79] Zob. Wprowadzenie G. VERBEKE'A do *Avicenna Latinus*, t. 4: *Liber de philosophia prima*, dz. cyt., s. 49.

[80] Zob. MAJMONIDES, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, I, 50.

[81] Zob. tamże, I, 52: „Tego rodzaju atrybuty są daleko od istoty podmiotu: dlatego wolno je przypisywać Bogu".

[82] Zob. tamże, I, 57.

[83] Zob. tamże, I, 59.

[84] Zob. tamże, I, 61.

[85] É. GILSON, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 98.

[86] PROKLOS, *Elementatio theologica*, nr 12; PROCLUS, *Elements de théologie*, dz. cyt., s. 69.

temat: „Proklos pokazuje, że przyczyna pierwsza wpływa jednym wpływem na wszystkie rzeczy: czyni to bowiem *sub ratione boni*”[87].

5. Wreszcie, i aby wyraźnie zbliżyć się do samego Tomasza, oto Albert i Bonawentura. Dotąd widzieliśmy, że tradycja platońska wysuwa na pierwszy plan fakt, iż Bóg jest niepoznawalny, gdyż jest ponad bytem, a tradycja arystotelesowska dopuszcza (względne) poznanie Boga, gdyż jest On bytem i aktem. Każdy XIII-wieczny doktor może więc mieć pewność, że wybór Dionizego lub Arystotelesa oznacza wybór apofazy albo raczej katafazy, oznacza przedłożenie teologii jednoznacznie negatywnej nad teologię „całościowo pozytywną”. W rzeczywistości, jak niebawem zobaczymy, to nie takie proste.

Zdaniem św. Bonawentury, którego trudno podejrzewać o skrajny arystotelizm, na ziemi możemy poznać *quid est* Boga, Jego istotę, i to w sposób wyczerpujący: „*Potest sciri quid est Deus perfecte et plene et per modum comprehensivum*”. Poznanie bowiem tego, czym jest Bóg, należy do wszystkich, do Boga, do zbawionych i do ludzi w stanie obecnego życia, w sposób stopniowy, lecz nie mniej rzeczywisty tu na ziemi[88]. Zdaniem św. Alberta, piewcy arystotelizmu, jest przeciwnie – Boskie *quid est* jest niedostępne dla stworzenia; a to dlatego, że Bóg jest prosty, a zatem niemożliwy do określenia[89]. W rzeczywistości przeciwstawienie następuje między tendencją augustyńską i tendencją dionizyjską, a nie między Arystotelesem i Dionizym. Albert postanowił oprzeć się na Dionizym, zwłaszcza w kwestii twierdzenia, zgodnie z którym w odniesieniu do Boga negacje są prawdziwe, a afirmacje nieadekwatne. Dlatego w jego zastosowaniu trzech dróg ostatnie słowo ma negacja[90].

Wydaje się, że u Alberta analogia jest utożsamiona z jednoznacznością; występuje bowiem u niego jednoznaczna przyczynowość bytu: „*Causalitas autem entis extendit se tantum ad*

---

[87] *Super De causis*, prop. 20 (wyd. cyt., s. 110).

[88] Zob. H.-F. Dondaine, *Cognoscere de Deo quid est*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 22 (1955), s. 73; odsyła on do Bonawentury, *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, ad 13.

[89] Zob. Albert Wielki, *Commentarium in I Sententiarum*, d. 9, a. 12, ad 1 (wyd. cyt., s. 291). Zob. H.-F. Dondaine, *Cognoscere de Deo quid est*, dz. cyt., s. 74. W 1241 roku doktorzy paryscy potępili następujące twierdzenie: „*Deus in sua essentia videbitur*”.

[90] Zob. E.-H. Wéber, sprawozdanie, „Annuaire de l’E.P.H.E.” 97 (1988–1989), s. 369; Albert Wielki, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 7, 30 (wyd. kolońskie, t. 37/1, s. 359). Zob. E.-H. Wéber, *Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 55 (1981), s. 94. Zob. także F. Ruello, *Le commentaire de* Divinis Nominibus *de Denys par Albert le Grand*, „Archives de Philosophie” 43 (1980), s. 597: „W rzeczywistości poznać Boga przez niewiedzę to poznać Go, negując w Nim wszystko, i ten rodzaj poznania ma przewagę nad innymi”.

existentia, secundum quod intelligitur causa agens aliquo modo univoca"[91]. Analogię i jednoznaczność należy jednak rozróżnić, gdyż Bóg sprawuje swoją przyczynowość, posługując się przyczyną formalną wzorczą, nie można więc mówić o jednoznaczności w ścisłym rozumieniu[92]. Jak zostało powiedziane, nasz intelekt nie dotyka granic boskiej istoty, ale tylko przystępuje do niej jakby do nieskończonego oceanu (rozpoznajemy tu wpływ Damasceńczyka)[93]. Nawet zbawieni nie ujrzą substancji Boga, ujrzą *quia est*, a nie *quid est*[94], w czym pozostaną *sub quadam confusione*[95]. Bóg jest nienazywalny, a Który Jest – najodleglejszy od naszego poznania[96]. Fakt, że byt Boga jest czystym aktem, nie zapewnia żadnej pomocy ze strony tego, co pozytywne[97]. Albert wprowadza jednak ciekawe rozróżnienie w związku z prymatem dobra albo bytu: logicznie byt jest pierwszy „według natury partycypacji"; natomiast dobro jest pierwsze „według godności i porządku przyczynowego"[98].

Pójdźmy dalej. Tego, że Albert usilnie stara się pokazać, że nawet w ojczyźnie nie możemy rościć sobie pretensji do oglądania Boskiej istoty, nie można do końca wyjaśnić odruchem roztropności wobec zagrożenia potępieniem w 1241 roku. Jego starania pokazują przede wszystkim, że przyswojenie sobie Arystotelesa w żaden sposób nie przeszkadza zajść bardzo daleko na drodze negacji Dionizego. Pokazują również, jak wątpliwe jest pragnienie zachowania obu niedających się pogodzić rzeczy. Zastosowanie przyczynowości wzorczej, która jest przyczyną formalną – zewnętrzną, ale mimo wszystko formalną – bardziej domaga się jednoznaczności niż analogii. Wszelkie podobieństwo formalne, nawet starannie stopniowane, samo w sobie jest jednoznaczne i widzimy, do czego to może doprowadzić w odniesieniu bytów do Boga. Rozwiązanie unikające pułapki polega na umieszczeniu Boga

---

[91] Albert Wielki, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 5, 2 (wyd. cyt., s. 304, w. 10–13).

[92] Zob. tamże, 1, 57, 45 (wyd. cyt. s. 35); zob. też 4, 71 (wyd. cyt., s. 181), i 5, 17 (wyd. cyt., s. 312): Bóg jest bytem wszystkich rzeczy, nie w sposób istotowy i wewnętrzny, lecz w sposób przyczynowy i sprawczy wzorczy.

[93] Zob. tamże, 7, 15, 50–79 (wyd. cyt., s. 348). Zob. też F. Ruello, *Le commentaire de* Divinis Nominibus *de Denys par Albert le Grand*, dz. cyt., s. 611, przyp. 76.

[94] Zob. Albert Wielki, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 1, 21 (wyd. cyt., s. 10).

[95] Zob. tenże, *Super Dionysii epistulas*, ep. 5 (wyd. kolońskie, t. 37/2, s. 495, w. 36 n., kol. 1, 36 n.). Zob. też H.-F. Dondaine, *Cognoscere de Deo quid est*, dz. cyt., s. 75.

[96] Zob. Albert Wielki, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 1, 61 (wyd. cyt., s. 38).

[97] Zob. tamże, 13, 27 (wyd. cyt., s. 448).

[98] Tamże, 13, 29 (wyd. cyt., s. 449).

wysoko ponad bytem, czyli ponad wszelkim możliwym podobieństwem, do czego skłania nurt reprezentowany przez Dionizego i Damasceńczyka. Albert wybrał jednak co innego. Inne rozwiązanie polega na poszerzeniu pojęcia naśladowania formalnego, i to właśnie próbuje zrobić, ale jego „przyczynowość sprawcza wzorcza" nie jest dostatecznie wypracowana, by umożliwić mu wyraźne oderwanie się od wspólnej tradycji reprezentowanej przez Piotra Lombarda. Pozostaje mu więc rozwiązanie następujące: całkowicie oprzeć się na Dionizym, aby stwierdzić niedostępność Boskiego *quid est* z tym większą mocą, że jego własna doktryna partycypacji z wielkim trudem usiłuje to wykazać. Jego metafizyka ciąży zatem na przemian ku ukrytej jednoznaczności hierarchii istot lub ku absolutnej transcendencji Boskiej istoty. Albert na próżno odwołuje się do analogii, nie udaje mu się w pełni utorować sobie drogi pośrodku. Spróbuje to osiągnąć św. Tomasz.

Św. Tomasz a partycypacja

Niniejszy rozdział stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie, czy doktryna o partycypacji może skutecznie wyartykułować przyczynowość i wzniosłość Boga. Innymi słowy, do jakiego rodzaju koncepcji wzniosłości Boga może doprowadzić pewna przyczynowość – a może jest przeciwnie: partycypacja definitywnie rozbija poszukiwaną artykulację. Czy można dojść do metafizyki partycypacji zapewniającej odniesieniu bytów do Boga odpowiednią równowagę podobieństwa, które umożliwia dyskurs, i niepodobieństwa, które chroni transcendencję? Czy partycypacja może ustalić na płaszczyźnie bytu to, czego analogia próbuje dokonać na płaszczyźnie poznania?

Jak zauważono, św. Tomasz w tej kwestii wyraźnie przeszedł pewną ewolucję. Jednym słowem, przeszedł od jednego typu wyjaśnienia do innego, od jednej przyczynowości do innej, od formy do sprawczości. Można więc wyróżnić okres *Komentarza do Sentencji* i okres dojrzałości. Spróbujmy zrozumieć, co zaszło. Wydaje się oczywiste, że *Komentarz do Sentencji* przypisuje pierwszeństwo wzorczości i naśladowaniu, a zatem przyczynie formalnej. Możemy tu teraz dostrzec niewątpliwy wpływ myśli Alberta. Tomasz parokrotnie używa bowiem pojęcia *causa efficiens exemplaris*, które napotkaliśmy u jego mistrza[99]. Określa ono przyczynowość natury Boskiej obejmującą tych wszystkich, którzy uczestniczą w urzeczywistnionej formie przyczyny wzorczej („*ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris*"). Dwa byty są jednakowe wówczas, gdy mają podobną formę. Jak powiedziano, struktura podobieństwa formalnego ma naturę jednoznaczną, gdyż byty są do siebie podobne już w tym, że mają tę samą istotę. Przyczynowość, która wkracza między Ten, który jest u ich źródła, a te, które mają pozycję skutków, nadaje podobieństwu charakter

[99] Zob. np. tenże, *Commentarium in I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, ad 2.

naśladownictwa. Pierwszy jest takim przez istotę, a pozostałe przez partycypację w tej istocie. Otóż między Stwórcą a stworzeniami nie można mówić o równości; naśladowanie musi mieć wyraźny rys niepodobieństwa i w związku z tym wynikać z analogii. Naśladowanie formalne koniecznie więc musi obejmować istotową nierówność. Ponieważ Bóg jest całą doskonałością bytu, wszelki byt uczestniczący w Jego doskonałości czyni to w sposób ograniczony – tym ograniczeniem, które stanowi właśnie jego istota. Naśladowanie (formalne) i ograniczenie (przez określenie istoty, która jest skończona) próbują więc ukazać partycypację[100].

Zmienia się to w *Summie przeciw poganom*. Św. Tomasz nie porzuca właściwego mówienia o przyczynowości wzorczej, prawdą jest bowiem, że stworzenia są w pewien sposób podobne do Stwórcy. Jednakże odwołuje się teraz do dwóch nowych pojęć, a raczej w sposób osobliwy i w pełni oryginalny wzbogaca obecne już u innych autorów dwa pojęcia Arystotelesowskie: akt i przyczyna sprawcza. Albert stwierdza, że istnienie (*esse*) Boga jest czystym aktem[101], zaś Awicenna – że Bóg oddziałuje na stworzenie na sposób przyczyny sprawczej[102]. Z nowego podejścia do tych dwóch pojęć Tomasz uczyni fundament swojej metafizyki partycypacji[103]. Istnienie jest odtąd rozumiane jako akt: „*esse actus est*"[104], a przekazywanie istnienia jako przekazywanie aktu. Decyzja ta jest niezwykle doniosła, jak bowiem zobaczymy, cała teologia negatywna św. Tomasza opiera się na tym rewolucyjnym twierdzeniu z *Summy przeciw poganom*. Partycypacja nie jest już tylko naśladowaniem formy przez ograniczenie istoty, ale

---

[100] Zob. B. MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être*..., dz. cyt., s. 50: „Krótko mówiąc, Bóg jest przyczyną formalną doskonałości bytu. Samo ograniczone określenie, pod jakim urzeczywistnia się doskonałość bytu, też jednak nie wymyka się Boskiej przyczynowości, Bóg jest przyczyną w równej mierze ograniczenia, co doskonałości". W owym czasie zdanie św. Tomasza jest takie, że Bóg sprawuje przyczynowość według natury i według idei – precyzuje Montagnes na s. 51. „Przez swoją naturę Bóg jest przyczyną wzorczą doskonałości partycypowanej, przez swoją ideę jest przyczyną wzorczą skończonego określenia, według którego doskonałość jest partycypowana. W każdym bycie tym dwóm formom wzorczości odpowiadają dwa sposoby bycia na obraz Boga: doskonałość partycypowana jest na obraz Boskiej natury, a miara, wedle której jest partycypowana – na obraz Boskiej idei".

[101] Zob. ALBERT WIELKI, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 3, 27 (wyd. cyt., s. 448).

[102] Tym, co pozwala Awicennie odróżnić działanie Boga od Jego bytu, jest przyczynowość sprawcza. Zob. AWICENNA, *Metafizyka*, VI, 1.

[103] Zob. B. MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être*..., dz. cyt., s. 54: „Rola, jaką odgrywają akt i możność w *Summie przeciw poganom* i później, ukazuje nową koncepcję przyczynowości i bytu".

[104] *Contra Gent.*, I, c. 38 (cyt. za: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. WŁODEK, W. ZEGA, Poznań 2003, s. 111–112).

jest uczestnictwem w bycie tego, co jest partycypowane[105]. Bóg nie partycypuje w niczym, sam będąc pełną doskonałością, czystym aktem wolnym od wszelkiej potencjalności; Jego istota jest Jego istnieniem, jest On więc całkowicie prosty i nie zawiera żadnego złożenia. Jest jednak partycypowany przez wszystkich: jest przyczyną pierwszą i jako przyczyna sprawcza jest zasadą partycypacji bytów, dla wszystkiego jest *causa essendi*[106]. Daje uczestniczyć, dając istnienie – to istnienie, które jest aktem, urzeczywistnieniem wszelkiej formy czy natury: „*esse est actualitas omnis formae vel naturae*"[107]. Akt ten jest współmierny do możności receptywnej podmiotu; jest aktem tego podmiotu, który ma tę istotę; nie jest aktem niezróżnicowanym, który urzeczywistniałby różne istoty w sposób powszechny i jakby zewnętrzny[108]. W każdym materialnym bycie istnieje podwójne złożenie: z jednej strony, materii i formy; z drugiej strony, istoty i istnienia. W pierwszym wypadku forma jest aktem materii, w drugim zaś sama staje się możnością przyjęcia istnienia[109]. Przyczynowość formy jest pewnym aktem, lecz akt ten zostaje podjęty w akcie doskonalszym, który daje substancji istnienie. Żaden byt stworzony nie jest swoim istnieniem i dlatego musi przyjąć to istnienie od innego: wymaga więc Boskiej przyczynowości, by być w akcie, i to przyjęcie jest dla niego pewnym złożeniem, złożeniem istoty i istnienia[110]. Ten dar istnienia wynika z przyczynowości sprawczej – dlatego odsunięte zostaje jakiekolwiek ryzyko jednoznaczności. Niemniej jednak przekazanie istnienia jest przekazaniem pewnej wspólnoty natury, natury istnienia, i właśnie na tym polega partycypacja. Można więc rozpatrywać ją pozytywnie jako podobieństwo bytów do Boga, podobieństwo zasadzające się teraz na akcie, a już nie tylko na formie[111]. Można też rozpatrywać ją negatywnie, albo wysuwając na pierwszy plan zależność i ograniczenie wszelkiego bytu stworzonego, albo podkreślając rolę receptywną istoty, która jest tylko możnością dla swojego aktu: jak mówi św. Tomasz, „każdy byt zaś ma istnienie z racji tego, że ma formę"[112]. Bardzo zarzucano Étienne'owi Gilsonowi, że nadmiernie wywyższał rolę istnienia kosztem roli istoty w takich formułach, jak: „Twierdzenie, że

[105] Zob. tamże, III, c. 20 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 87).

[106] Zob. tamże, II, c. 5 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 267).

[107] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 4.

[108] Zob. B. MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être*..., dz. cyt., s. 56.

[109] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 4 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 51); *Contra Gent.*, II, c. 52 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 395).

[110] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 22 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 78).

[111] Zob. tamże, II, c. 40 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 357); c. 53 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 396–397).

istnienie [*esse*] odgrywa rolę aktu nawet w stosunku do samej formy, jest stwierdzeniem zdecydowanego pierwszeństwa istnienia przed istotą”[113]. Jeśli niekiedy zdarza się u Gilsona jakaś przesada, to trzeba mu jednak oddać sprawiedliwość, że sam określił on formę jako akt, będący aktem w swoim porządku: forma jest tym, co daje ostateczny akt materii, w porządku substancjalności. Jak jednak dodaje, „jeśli każda forma jest aktem, to nie każdy akt jest formą”, i istnieje ostateczny akt, który pozwala formie być jednocześnie „aktem w jego porządku i możnością w innym porządku”, a tym aktem jest istnienie[114]. Być może u Gilsona istnieje skłonność do ulegania wrażeniu równoważności aktu i istnienia, jaką ustala św. Tomasz, a jest ona bezwzględnie prawdziwa tylko w Bogu – skłonność zatem do widzenia w istocie stworzonej tylko źródła ograniczeń dla tego istnienia, które zstąpiło z tak wysoka: istota jest wówczas zasadą niedoskonałości, a istnienie – zasadą wszelkiej doskonałości. Prawdą jest, jak mówi św. Tomasz, że „istnienie jest urzeczywistnieniem wszystkich aktów”[115], i zasadne jest uczynienie z niego jedynej zasady pozytywnej, przez co przypisuje się istocie rolę ograniczającą i ujednostkawiającą; na innej płaszczyźnie tę rolę odgrywa materia. Otóż trzeba powiedzieć dwie rzeczy: z jednej strony również istnienie jest ograniczone i uszczegółowione przez istotę, która je przyjmuje[116]; a z drugiej strony istota jest przede wszystkim pewną doskonałością istnienia, oczywiście nie w znaczeniu *actus essendi*, ale stopnia istnienia, właśnie doskonałości, stopnia, który także jest naśladowaniem i uczestnictwem w Boskiej doskonałości. Istota zawsze będzie w możności, jeśli nie jest urzeczywistniona przez istnienie, niemniej jednak jest ustrukturowaniem danego istnienia, jego zasadą konstytutywną, tym, co pozwala mu być takim, gdyż jest przyczyną, w porządku formy substancjalnej. Nie ma takiego aktu istnienia, który nie byłby aktem danego istnienia. Istnieje zatem wzajemna przyczynowość istoty i istnienia, stworzona z wzajemnych ograniczeń, lecz także z obustronnych doskonałości, tych samych, które sprawiają, że dany byt jest tym, czym jest. Ta zdolność bytu – dotycząca każdego bytu, który nie jest Bogiem – oczywiście jest niedoskonała, zarazem przyczynowana i złożona. Każdy byt jedynie – lecz

[112] Tamże, c. 55 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 400). Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 88: „Właściwą rolą formy jest tu konstytuowanie substancji mogącej przyjąć akt istnienia”.

[113] É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 47.

[114] Zob. *De anima*, a. 6: „*Ipsum esse est actus formae subsistentis*”. Zob. też É. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 88–89, 94–95.

[115] *De potentia*, q. 7, a. 2; zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 4, a. 1, ad 3.

[116] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 75, a. 5, ad 4.

rzeczywiście – partycypuje w tym, co w Bogu z istoty i w najwyższym stopniu stanowi jedno[117].

Pewna idea substancji

Powróćmy wobec tego w sposób bardziej precyzyjny do artykulacji aktu istnienia i substancji. Jak stwierdzono, forma jest aktem materii, zaś akt istnienia jest ostatecznym aktem złożenia substancjalnego, formy i materii. Jak mówi Gilson, „całkowite ujęcie poznawcze bytu obejmuje zarazem istnienie (*esse*) i coś, co istnieje (substancję)"[118]. To podwójne złożenie materialnego bytu stworzonego pozwala odpowiednio usytuować rolę istoty i rolę istnienia. Nigdy nie dość podkreślania aktualizującej roli istnienia, natomiast można zbytnio nie doceniać roli istoty, aż tak dalece, by nie przypisywać Bogu „zdeterminowania żadną istotą"[119]. Jak powiedziano, taka była naturalna skłonność Gilsona. Była ona reakcją na esencjalizm, lecz także wynikała z chęci ustrzeżenia samego *esse* przed wszelką kontaminacją pojęciową: nie ma bowiem ścisłych kategorii pojęcia *esse*, po prostu dlatego, że jest ono aktem bytu, a nie jego istotą[120]. A ponadto oddalibyśmy złą przysługę historykowi św. Tomasza, utrzymując, że niewłaściwie postrzega on rolę substancji w bycie stworzonym; w *Bycie i istocie* poświęcił on temu zagadnieniu odpowiednio wiele miejsca. Nie jest jednak pewne, czy zastosował on to do bytu Boga, i tu tkwi problem, chodzi bowiem właśnie o ujęcie myślowe związku między bytem i istotą w Bogu. Św. Tomasz mówi, że jedno jest tożsame z drugim, ale co to naprawdę znaczy? Czy można interpretować to twierdzenie w znaczeniu Gilsonowskim, w którym istota zostaje w końcu wchłonięta w akcie istnienia? „Istota Boga

[117] Zob. B. MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être*..., dz. cyt., s. 166–176: „Istota już nie jest określana przede wszystkim jako możność i granica aktu bytu, przede wszystkim jest jego formalną miarą, i to aż po Boga i w Nim samym. Niemożliwe staje się odtąd przyznawanie *esse* całej doskonałości i przypisywanie istocie całej niedoskonałości. [...] Nie ma w tym żadnego »esencjalizmu«, gdyż istota pełni swoją funkcję tylko pod ostatecznym urzeczywistnieniem *esse*, ale nie jest to również interpretacja »egzystencjalna«, która doskonałość bytu zastrzega dla *esse*".

[118] É. GILSON, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 90.

[119] Tamże, s. 99: „Zamiast być nieskończoną istotą, której przysługiwałoby w całej pełni istnienie, jest absolutnym aktem istnienia, któremu istnienie zastępuje – by tak rzec – istotę. Bóg św. Tomasza to *esse*, i nic innego, a czystość Jego istnienia wyodrębnia Go od wszystkich innych bytów, z których każdy jest tylko aktem *esse*, określonego i zdeterminowanego, by być »takim bytem«, przez istotę, która się tu dołącza".

[120] Zob. tamże.

nie jest zatem czymś innym niż Jego istnienie”[121]: formuła jest dwuznaczna, ale to, co mówi św. Tomasz, trzeba rozumieć w takim znaczeniu, w jakim on to mówi, a mianowicie: w Bogu istota nie jest niczym innym od Jego istnienia, ponieważ nie tworzy z nim złożenia. Dowód – gdyby był potrzebny – istota odgrywa nie tylko rolę ograniczenia możności w odniesieniu do aktu. Możność pojawiłaby się w Bogu tylko wówczas, gdyby Jego istota różniła się od Jego istnienia i tworzyła z nim złożenie. „Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nic nie jest w możności, lecz że jest On czystą rzeczywistością. Istota Boga nie jest zatem czymś innym niż Jego istnienie”. W innym argumencie św. Tomasz ustala tożsamość Boga i Jego istnienia po wykazaniu tożsamości Boga i Jego istoty, i to w obydwu summach. Tożsamość ta jest pozytywnym sposobem stwierdzenia nie-złożenia istoty i *suppositum*; natomiast w sposób konieczny „Bóg jest samą boskością”[122]. A zatem św. Tomasz może ustalić konieczność drugiego nie-złożenia, mając mocne oparcie w konieczności tego pierwszego: „Bóg jest swoją istotą [...], bo gdyby nie był swoim istnieniem, byłby bytem przez partycypację, a nie z istoty. Tak więc nie byłby pierwszym bytem, co jest niedorzeczne. Bóg jest więc swoim istnieniem, a nie tylko swoją istotą”[123]. Kiedy św. Tomasz mówi, że istota Boga nie jest niczym innym niż Jego istnienie, mówi to nie po to, by twierdzić, że Bóg nie ma istoty, lecz aby usunąć z Niego wszelką odmienność, wszelkie złożenie istoty i istnienia, w imię absolutnego Boskiego nie-złożenia, które możemy wreszcie nazwać prostotą Boga.

Jak więc wprowadzić tutaj pojęcie Boskiej substancji? Czy można powiedzieć, że w Bogu istnienie pozostaje związane z substancjalnością? W pewnym sensie wychodzi poza nią, gdyż substancja jest z jednej strony przede wszystkim tym, co składa się z materii i formy, a z drugiej jest podłożem przypadłości. Ani jedna, ani druga perspektywa oczywiście nie przystoi Bogu i z tego to powodu „Bóg nie należy w żaden sposób do rodzaju substancji”[124]. Św. Tomasz wyraźnie jednak mówi, i to za każdym razem, kiedy to konieczne, o substancji Boga, jednakże aby powiedzieć, że ludzki rozum jest absolutnie niezdolny ją wyrazić i że aby cokolwiek o niej powiedzieć, trzeba posłużyć się drogą negatywną: wręcz nawet „w rozważaniu substancji Bożej należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczania”[125].

---

[121] *Contra Gent.*, I, c. 22 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 78).

[122] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 3 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 49); *Contra Gent.*, I, c. 21 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 74–75).

[123] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 4 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 52).

[124] *Contra Gent.*, I, c. 25, 3 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 86); zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 5, obiectio 1 i ad 1.

[125] *Contra Gent.*, I, c. 14 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 54); zob. c. 8 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 32–33).

A jeśli „istnienie jest tym, przez co substancję nazywa się bytem”[126], idziemy dalej, mówiąc, że „istnienie [...] Boga jest Jego substancją [*esse Dei est eius substantia*]”[127]. Jeśli bowiem substancja jest aktem złożenia na mocy swojej formy, zaś akt bytu – ostatecznym aktem tej substancji, to w Bogu te dwa akty nie różnią się, lecz przeciwnie, są jednym, jedynym aktem istnienia, który św. Tomasz nazywa także substancjalnym istnieniem, *esse substantiale*[128]. Boskość Boga jest więc Jego aktem istnienia, Jego forma jest Jego substancją, a Jego istota jest Jego istnieniem. Jak można się domyślić, jest to przypadek jedyny i niepowtarzalny. I, jeśli tak można powiedzieć, lepiej rozumiemy, co w takim razie dzieje się ze wszystkimi bytami, które wszystkie na miarę możliwości uczestniczą w bycie. Boska substancja, skupiająca w sobie jedność istoty i bytu, pozwala zachować równowagę atrybucji.

Wszystko to pozwala nam odpowiedzieć na pierwszą część pytania: czy partycypacja ustanawia drogę przyczynowości? Lecz także na drugą część: czy można powiązać przyczynowość z wzniosłością Boga? Odpowiedź brzmi „tak”, gdyż przyczynowość sprawcza pozwala zdać sprawę zarazem z działania Boskiego, ze stopniowanego podobieństwa bytów do ich Stwórcy i z odległości, jaka je od Niego dzieli. Możemy z tego wydobyć dwie konsekwencje. Po pierwsze: to, co zbliża byty do Boga, wynika w nich z pewnej doskonałości, doskonałości istnienia, która jest istnieniem w akcie. Ponieważ istnienie jest nie tylko formą, lecz aktem samej formy, nie trzeba już koniecznie odsuwać jak najdalej stopni hierarchii form ani umieszczać Boga poza tymi stopniami, aby ocalić Jego transcendencję. *Esse ut actus* zapewnia prawdę *forma dat esse* platonizmu i jednocześnie pozwala nie wykraczać poza istnienie. Bóg jest określony przez intensywny akt istnienia, drogie ojcu Fabro „intensywne *esse*”, a nie tylko przez skończoną istotę[129]. Druga konsekwencja wiąże się

---

[126] Tamże, II, c. 54 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 399).

[127] Tamże, c. 52 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 396). Nie pozostaje to bez konsekwencji, jak bowiem zobaczymy dalej, ten sam tekst wyciąga z tego wniosek, że z tego powodu „w Księdze Wyjścia 3, [14], imieniem właściwym Boga jest: »Który jest«, gdyż tylko Jego właściwością jest to, że Jego substancja nie jest czymś innym od Jego istnienia”.

[128] Zob. tamże, I, c. 22 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 78). Zob. też *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (wyd. Mariettiego, nr 896); *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 3; É. Gilson, *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 40 (1973), s. 101–111.

[129] Zob. C. Fabro, *Participation et causualité selon saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 253. Zob. też tamże, s. 83: „W tomistycznej koncepcji bytu ciągnący się w nieskończoność proces formalnego myślenia zostaje przekroczony i przezwyciężony przez oryginalną, metafizyczną jakość *esse* jako »aktu«, który przełamuje i przekracza dialektyczny krąg negatywności: akt wszystkich aktów, *esse*

z pierwszą: jak św. Tomasz może włączyć do swojej myśli słynne twierdzenie 4 z *Księgi o przyczynach*, „istnienie jest pierwszą z rzeczy stworzonych"? Rozwiązuje trudność, rozróżniając istnienie stworzone, „wspólne wszystkim umysłom", i subsystujące *esse purum*, które wskazuje tylko i wyłącznie na Pierwszą Przyczynę[130]. Dlatego Bóg w żaden sposób nie należy do *esse commune*, lecz nieskończenie je transcenduje[131]. Ponieważ jest swoją własną substancją, ponieważ Jego substancja jest samym Jego istnieniem, nie można Go sprowadzać do wspólnego istnienia. W swojej odpowiedzi Dionizemu św. Tomasz podaje trzy tego powody: – to byty zależą od istnienia wspólnego, a nie Bóg, gdyż jest odwrotnie, to istnienie wspólne zależy od Boga; – istnienie wspólne zawiera się w Bożej mocy, gdyż ta moc rozciąga się znacznie szerzej niż istnienie stworzone; wszystkie byty partycypują w bycie, lecz Bóg w nim nie partycypuje, gdyż jest odwrotnie, to byt stworzony jest partycypacją w Bogu i podobieństwem do Boga[132].

Z tego wszystkiego możemy wyciągnąć dwa wnioski: po pierwsze, jak mówi św. Tomasz, „istnienie [...] jest tym, co najbardziej wewnętrzne w każdej rzeczy i co tkwi we wszystkim najgłębiej, gdyż jest formą w stosunku do wszystkiego, co jest w każdej rzeczy"[133]; następnie, Bóg nie traci dystansu do bytu, lecz przeciwnie, to, czym jest, ustanawia ten dystans i go chroni, gdyż jest On *Ipsum Esse subsistens*; transcendencja bytu zapewnia transcendencję Boga: „*Unde per ipsum esse Deus differt a quolibet alio ente*"[134]. Twierdzenie to jest tym bardziej nowatorskie, że określenie „*per ipsum esse*" pochodzi w prostej linii od Proklosa przez Dionizego i u obydwu określa Boską istotę.

Druga część tego opracowania nosi tytuł „Metafizyka trzech dróg". Jeśli okazało się, że partycypacja ustanawia metafizykę, artykułując przyczynowość i wzniosłość Boga, to nie było mowy o negacji. Czyżby ostatecznie przyczynowość i uwznioślenie same zapewniały podstawy poznania Boga? Wydaje się, że moment negacji przechodzi u Tomasza poważny regres, kiedy Tomasz rozpisuje trzy drogi Dionizego w następujący sposób: *per causalitatem*, *per remotionem*, *per eminentiam*, stawiając w ten sposób uwznioślenie ponad negacją[135]. Jak

---

jest jedynym aktem, który narzuca się w swojej realności, bez własnej treści, a zatem nie ma ograniczeń, ponieważ *esse* nie jest i nie ma istoty, ale to istota ma *esse*".

[130] Zob. *Super De causis*, prop. 4 (wyd. cyt., s. 29).

[131] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 26 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 90).

[132] Zob. *In Dion. De div. nom*., V, 2 (wyd. cyt., nr 660).

[133] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 8, a. 1 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 100).

[134] *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4.

[135] Zob. np. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 12, a. 12.

pisze Gilson, „doktryna Dionizego, niby za dotknięciem różdżki czarodziejskiej, przekształca się tu całkowicie. Św. Tomasz niczego z niej nie uronił, ale też nic tu nie zachowało swego pierwotnego znaczenia”[136]. Teraz musimy więc wyruszyć na poszukiwanie zagubionej negacji, stawiając sobie za cel znalezienie dowodu na to, że nie jest ona zwykłym ustępstwem. Jeśli negacja nie jest konieczna, to jest niepotrzebna. Jak więc można mówić, że metafizyka partycypacji przez podobieństwo, służąc teologii obrazu Boga i oglądania Go twarzą w twarz, musi w sposób konieczny obejmować dyskurs negatywny? Negacja przegrała dwie pierwsze rundy: jak się wydaje, bardzo trudno jej będzie zwyciężyć w trzeciej.

Negacja odnaleziona

Jak na podstawie metafizyki partycypacji w ujęciu św. Tomasza można określić możliwość poznania Boga? W trzeciej części naszych rozważań musimy przejść z płaszczyzny istnienia na płaszczyznę poznania. A zatem, jaką część zajmuje negacja na płaszczyźnie poznania? I patrząc wstecz, jaką rolę spełnia także na płaszczyźnie istnienia? Można przypuszczać, że teologia imion Bożych musi stawiać zagadnienie negacji w samym sercu istnienia. Aby rozgraniczyć poznanie i niepoznanie, najpierw trzeba się zastanowić, do jakiego zrozumienia Boga może nas doprowadzić nasz umysł: czy mamy istotowe (odnoszące się do *quidditas*) poznanie Boga? Bowiem poznać znaczy poznać istotę.

Władze umysłu

Słowa są znakami pojęć, a same pojęcia są podobieństwami rzeczy. Jak mówi św. Tomasz, to pokazuje, że słowa odnoszą się do rzeczy oznaczanych za pośrednictwem tego, co pojmuje umysł. Z tego wynika, że możemy nazwać dany byt tylko w tej mierze, w jakiej nasz intelekt może go poznać[137]. Czy mamy więc jakieś pojęcie Boga, za pomocą którego moglibyśmy Go poznać, a zatem nazwać? Świetnie zrozumiał to Jakub: poznać imię Boga znaczy dotrzeć do Jego istnienia i zdobyć Go[138].

Istnieje kilka sposobów rozpatrywania bytu, tyleż co sposobów bytowania bytu. Nauka musi wzorować się na rzeczywistości, a nie odwrotnie[139]. Tymczasem z punktu widzenia rzeczywistości rozpatrywanej jako przedmiot spekulacji racja konieczności, która określa naukę, wynika z oddalenia materii. Dlatego nauki spekulatywne różnią się *secundum ordinem*

[136] É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 171–172.

[137] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 1.

[138] Zob. Rdz 32, 23–32.

[139] Zob. *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, 2 (wyd. Deckera, s. 165): „*Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt*”.

remotionis od materii i od ruchu. Dzielą się więc na rzeczy zależne od materii i rzeczy, które od niej nie zależą. Spośród tych, które zależą od materii, niektóre zależą od niej według istnienia i według pojęcia, czyli ich definicja obejmuje materię zmysłową: są to rzeczywistości naturalne, którymi zajmuje się fizyka czy przyroda; niektóre zależą od materii według istnienia, ale nie według pojęcia, bo nie ma potrzeby obejmowania ich definicją materii zmysłowej: tymi bytami zajmuje się matematyka. Niektóre z rzeczy, które nie zależą od materii według istnienia, niekiedy obejmują materię, a niekiedy jej nie obejmują, jak substancja, jakość, byt, możność, akt, jedność i wielość itd.; jeszcze inne nigdy nie obejmują materii, jak Bóg i aniołowie[140]. Metafizyka, która zajmuje się Bogiem, podejmuje więc przedmiot całkowicie oddzielony od materii[141].

Tymczasem naturalnym i współmiernym do ludzkiego umysłu przedmiotem jest byt materialny. Dowodzi tego fakt, że nasz umysł, według stanu obecnego życia, nie może przejść do aktu ujmowania umysłowego bez odwoływania się do obrazów („*nisi convertendo se ad phantasmata*")[142]. Powodem tego jest fakt, że wszelka zdolność poznawania jest współmierna do poznawanego przedmiotu. „Dla złączonego [...] z ciałem intelektu przedmiotem właściwym jest istota [*quidditas*] względnie natura, tkwiąca w materii cielesnej"[143]. Otóż to, co istnieje cieleśnie, poznajemy tylko za pośrednictwem zmysłów i wyobraźni. „Chcąc aktualnie poznać swój przedmiot właściwy, musi intelekt zwracać się do wyobrażeń, aby ująć naturę powszechną, tkwiącą w szczegółowym"[144]. *Quidditas* jest zatem pierwszym i właściwym przedmiotem intelektu; zgodnie z normalnym biegiem rzeczy, łączącym porządek rzeczywisty z porządkiem odkrywania, umysł pojmuje najpierw coś, na przykład istotę, a następnie właściwości, przypadłości i różne stany (*habitudines*), które wytyczają istotę rzeczy[145]. Jak nasz intelekt poznaje? Poznaje, abstrahując poznawalne *species* z obrazów, to,

---

[140] Zob. tamże, a. 1 (wyd. cyt., s. 165–166).

[141] Ponieważ metafizyka dotyczy przedmiotów, które mogą być oddzielone od materii, jest poznaniem spekulatywnym szczególnego rodzaju, postępującym przez oddzielanie (*separatio*), a nie tylko przez abstrahowanie (*abstractio*; zob. tamże, a. 3). Umysł, który łączy i dzieli, zakłada niezależność nie tylko w porządku poznania, jak w dwóch figurach abstrakcji, lecz także „niezależność w samym istnieniu". Zob. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 31 (1947), s. 14. W zupełnie innej perspektywie zob. M.-V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, „Revue Thomiste" 48 (1948), s. 236–339, zwłaszcza Aneks, s. 328–339.

[142] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 84, a. 7.

[143] Tamże (cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 131).

[144] Tamże (cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 132).

[145] Zob. tamże, q. 85, a. 5.

co powszechne, z tego, co szczegółowe, samą naturę gatunku, a nie jednostkowe zasady obrazów[146]. Czy tym, co poznaje umysł, jest gatunek? Jeśli tak jest, to intelekt poznaje tylko swoją własną modyfikację; to jest niemożliwe, gdyż w ten sposób wszystko, co się jawi, byłoby prawdziwe i prawdziwy byłby każdy sąd. Trzeba więc powiedzieć, że poznawalny gatunek jest dla umysłu nie tym, co on poznaje, lecz „tym, dzięki czemu [...] poznaje"[147]. Znajduje się on w umyśle nie zgodnie ze sposobem istnienia poznanej rzeczywistości, lecz zgodnie ze sposobem istnienia władzy poznawania, a więc w postaci niematerialnej, wyabstrahowanej z materialnych warunków swego istnienia[148]. Jak z tego wynika, umysł poznaje rzeczy, zanim pozna siebie[149]. Jeśli jednak mówimy, że właściwym przedmiotem intelektu jest *quidditas* rzeczy materialnej, to czy to znaczy, że intelekt nigdy się nie myli, pojmując tę *quidditas*? Trzeba tu odróżnić samo pojęcie istoty, które nie może zostać zbrukane błędem, gdyż jest przedmiotem właściwym umysłu[150], od błędu przypadłościowego, jaki może nastąpić podczas pojmowania. Prawda i fałsz w poznaniu wynikają z drugiego działania, polegającego na łączeniu lub dzieleniu pojęć i wypowiadaniu sądu – prawdziwego lub fałszywego. Kiedy sąd ten jest prawdziwy, daje wnioskom pewność nauki, gdyż umysł nie może się pomylić co do sądów, „które poznajemy natychmiast z chwila poznania znaczenia wyrażeń, które w nich występują, jak to zachodzi przy pierwszych zasadach"[151]. Ale właśnie faza odkrywania kategorii czy pojęć, niejako wymyślanie ich pojmowania, może zawierać pewien czynnik przypadłościowy, a co za tym idzie, jakiś błąd[152].

---

[146] Zob. tamże, a. 1.

[147] Tamże, a. 2 (cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 172). Gatunek poznawalny to zatem podobieństwo rzeczywistości poznanej przez umysł, jest ono formą, przez którą umysł poznaje.

[148] Zob. tamże, a. 5, ad 3; q. 84, a. 2.

[149] Zob. tamże, q. 85, a. 2; idąc w odwrotnym kierunku, nasz umysł może poznać siebie, poznając swój akt (sam akt poznania, akt intelektu czynnego, który oświeca gatunki wydobyte z tego, co zmysłowe). „Intelekt nasz nie poznaje więc sam siebie poprzez swą istotę, lecz za pośrednictwem swego aktu" (tamże, q. 87, a. 1 [cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 242]); zob. też a. 3 (cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 250–251): „[...] tym, co bywa poznawane bezpośrednio przez ludzki intelekt, jest natura rzeczy materialnej – wtórnie zaś bywa poznawany akt, przy pomocy którego poznaje się przedmiot, a dopiero za pośrednictwem aktu sam intelekt, którego doskonałością jest poznanie".

[150] Zob. tamże, q. 85, a. 5.

[151] Tamże, q. 85, a. 6 (cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 192).

[152] Zob. tamże, q. 17, a. 3 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 267): „Zdarza się to w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy intelekt przypisuje definicję jednej rzeczy innej. [...] Po drugie, gdy łączy ze sobą części definicji, które się wzajemnie wykluczają, wtedy definicja jest fałszywa nie tylko w stosunku

Umysł, jako intelekt możliwy, jest zdolnością do stania się wszystkim; przyjmuje swój przedmiot zgodnie ze wspólnym pojęciem bytu („*secundum communem rationem entis*”[153]), wyabstrahowanym z przedmiotów zmysłowych, gdyż poznanie rzeczy materialnych jest nam właściwe w sposób wrodzony[154]. Tymczasem Bóg jest w najwyższym stopniu oddzielony od materii i od wszelkiego przedmiotu zmysłowego. Bóg nie jest więc poznawany bezpośrednio i w sposób właściwy naszej zdolności poznania. Co za tym idzie, nie mógłby być pierwszą rzeczą, jaką poznaje nasz umysł: „Należy po prostu [*simpliciter*] stwierdzić, że Bóg nie jest tym, co poznajemy jako pierwsze”[155]. Dlatego pozostaje faktem, że poznanie bytu subsystującego dzięki samemu sobie jest naturalnie właściwe wyłącznie Boskiemu intelektowi, a poznanie to przerasta naturalne zdolności wszelkiego intelektu stworzonego; ponieważ żadne stworzenie nie jest swoim istnieniem, lecz ma istnienie partycypowane. Intelekt stworzony może więc oglądać Boga w Jego istocie tylko wówczas, gdy Bóg swoją łaską zjednoczy się z tym intelektem jako dający mu się poznać[156]. Tomasz odpowiada w ten sposób Augustynowi; tę dyskusję rozwija bardziej szczegółowo na początku komentarza do *De Trinitate* Boecjusza[157]. Z tego wszystkiego możemy wyciągnąć dwa pierwsze wnioski: po

do jakiejś rzeczy, ale jest fałszywa sama w sobie. Na przykład intelekt byłby fałszywy, gdyby utworzył definicję: »zwierzę rozumne czworonożne«, bo fałsz byłby w samym sformułowaniu twierdzenia, że jakieś zwierzę rozumne jest czworonożne. Z tego powodu intelekt nie może być fałszywy w poznawaniu istot prostych, lecz albo jest prawdziwy, albo w ogóle nie poznaje”. Zob. też tamże, q. 58, a. 5; q. 85, a. 6.

[153] Tamże, q. 79, a. 7.

[154] Zob. tamże, q. 12, a. 4 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 145–146): „[...] dlatego że nasza dusza, dzięki której poznajemy, jest formą jakiejś materii. [...] Dzięki intelektowi zatem przysługuje nam z natury poznawanie istot, które wprawdzie mają istnienie wyłącznie w materii jednostkowej, poznajemy je jednak nie jako tkwiące w materii jednostkowej, ale jako wyabstrahowane z niej przez rozważania intelektu”.

[155] Tamże, q. 88, a. 3 (cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 283).

[156] Zob. tamże, q. 12, a. 4 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 146). Zob. C. Geffré, *Somme théologique*, t. 1, Paris 1984, Wprowadzenie, cz. 1, s. 149, kol. 2.

[157] Zob. *In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 1. *Summa teologii* tak kondensuje swoją odpowiedź: „Wszystko poznajemy umysłowo i wszystko osądzamy w świetle pierwszej prawdy z tej racji, że samo światło naszego intelektu, bądź naturalne, bądź też pochodzące z łaski, nie jest niczym innym, jak pewnym odblaskiem pierwszej prawdy [...]. Skoro samo światło naszego intelektu nie spełnia wobec naszego intelektu roli przedmiotu poznania, lecz ma się doń jak to, dzięki czemu się poznaje, to tym bardziej Bóg nie jest tym, co intelekt nasz poznaje jako pierwsze” (*Summa theologiae*, *I Pars*, q. 88, a. 3, ad 1 [cyt. za: *Traktat o człowieku*..., dz. cyt., s. 283]).

pierwsze nie może tu być „intuicji istnienia" w znaczeniu bezpośredniego i intuicyjnego uchwycenia czy to istoty rzeczy, czy też ich *actus essendi*; istota jest abstrahowana z tego, co zmysłowe, przez wyobraźnię, zaś do aktu istnienia może dojść tylko sąd – i siłą rzeczy odnosi się to przede wszystkim do aktu istnienia Boga[158]. Drugi brzmi tak, że Bóg nie jest pierwszym przedmiotem metafizyki. Tutaj napotykamy to zadziwiające stwierdzenie Étienne'a Gilsona: „Krótko mówiąc, ostatecznym przedmiotem metafizyki jest Bóg"[159]. Co o tym sądzić? Jedyny niepokojący tekst przytoczony przez Gilsona pochodzi z *Summy przeciw poganom*: „Sama filozofia pierwsza jest całkowicie przyporządkowana poznaniu Boga jako swojemu celowi ostatecznemu, stąd jej nazwa Boskiej nauki"[160]. To jednak nie mogłoby oznaczać, że Bóg jest pierwszym przedmiotem nauki, gdyż przedmiot ten jest dany i chodzi tutaj dokładnie o ustalenie jego istnienia; Bóg jest celem ostatecznym nauki w znaczeniu, w jakim analiza przyczyn bytu jest przyporządkowana analizie jego przyczyny ostatecznej, tej, która nie zadowala się wyjaśnieniem jego wewnętrznych struktur, lecz przypisuje bytowi samo istnienie. Jak mówi św. Tomasz w innym miejscu, Bóg jest zasadą przedmiotu tej nauki, a tym przedmiotem jest właśnie byt, *ens commune*[161]. Rozpoznamy tutaj wpływ Awicenny[162]. W rzeczywistości Étienne Gilson nie myśli czegoś innego, ale obawia się „urzeczowienia"

[158] Zob. É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 59: „Czy takie doświadczalne poznanie bytu jest możliwe, niech powiedzą ci, co je posiedli; nie ośmielimy się im zaprzeczyć". Oczywiście dotyczy to Maritaina. Trzeba jednak zauważyć z jednej strony, że u Maritaina (i u jego uczniów, zob. J.-H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966, s. 47 n.) intuicja ta jest w rzeczywistości sądem, a z drugiej strony, że Gilson bez wahania przyznaje, iż istnieje intuicja istnienia, ale w sensie „aktu istnienia ukonkretnionego w przedmiocie zmysłowym, aktualnie postrzeganym lub wyobrażonym. W tym sensie istnieje intuicja istnienia, ale zawsze jest to doświadczenie zmysłowe ukształtowane przez abstrakcyjne pojęcie aktualnego istnienia o sensie ogólnym, danego za każdym razem w danym bycie jednostkowym. [...] Ponieważ intuicja bytu jest percepcją zmysłową włączoną w intuicję każdego danego przedmiotu, intuicja istnienia jest intuicją abstrakcji, znajomością ogólnego pojęcia wszelkiego bytu pojmowanego jako to, co jest. W żadnym wypadku nie ma mowy, abyśmy mieli czysto poznawalną intuicję istnienia jako przedmiotu poznawalnego" (É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, s. 149). Na temat dyskusji między nimi zob. odpowiedź, jakiej Gilson udzielił Maritainowi: „Wolę mówić, że istnieje nie pojęcie, ale znak aktu" (É. GILSON, J. MARITAIN, *Deux approches de l'être. Correspondance 1923–1971*, wydał i opatrzył komentarzem G. PROUVOST, Paris 1991, list 68, s. 166, i posłowie wydawcy, s. 290).

[159] É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 27.

[160] *Contra Gent.*, III, c. 25.

[161] Zob. *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4 (wyd. cyt., s. 191).

[162] Zob. AWICENNA, *Metafizyka*, I, 1, 5–6.

metafizyki św. Tomasza, innymi słowy pociągnięcia jej w stronę czegoś, czego najbardziej się dla niej obawia: esencjalizmu; „słusznie określa się tę filozofię jako »filozofię bytu«", byleby go rozumieć jako *ens*, byt, wraz z aktem istnienia, jaki zawiera w sobie. Nigdy bowiem nie należy zapominać, „że pojęcie *ens* implikuje bezpośredni związek z istnieniem: *nam ens dicitur quasi esse habens*"[163]. Dlatego metafizyka Tomasza jest przede wszystkim metafizyką bytu, *ens commune*, którego analiza prowadzi do jego najbardziej podstawowego aktu, *actus essendi*, a przez niego aż do pierwszego szafarza tego aktu: Boga. Ponieważ Bóg nie zostaje poznany w pierwszej kolejności, to Jego istota nigdy nie może być pojęciem pośredniczącym w Jego poznaniu, jakie mamy. Bóg jest nam znany nie przez swoją *quidditas*: oto więc wreszcie dostrzegliśmy pierwszy rys teologii negatywnej.

Jeśli więc Boga nie można poznać przez Jego przyczynę, to siłą rzeczy można Go poznać przez Jego skutki: „Człowiek swoim rozumem naturalnym może dojść do poznania Boga tylko na podstawie stworzeń. Stworzenia zaś prowadzą do poznania Boga tak, jak skutki do swojej przyczyny. Rozumem naturalnym można więc poznać z Boga tylko to, co należy do Niego w sposób konieczny, jako że jest On zasadą wszystkich bytów. I na tej podstawie oparliśmy nasz traktat o Bogu"[164]. W ten sposób Bóg zostaje poznany w relacji do swoich skutków, a raczej w relacji, jaką Jego skutki mają do Niego. Poznajemy więc, że jest On przyczyną wszystkich stworzeń, a jednocześnie sam nie jest niczym z tego, czym one są, gdyż nazbyt je przewyższa[165]. Z tego powodu poznanie Boga na podstawie Jego skutków nie jest poznaniem Jego istoty, „ponieważ stworzenia zmysłowe są skutkami Boga nie dorównującymi mocy przyczyny"[166]. Doktryna ta pozwala unaocznić więź, jaka łączy istnienie stworzonego z poznaniem niestworzonego; tak jak stworzenia są w sposób niedoskonały podobne do Stwórcy, tak samo te stworzenia reprezentują Go i pomagają poznać coś z Niego.

Istnienie tego, co stworzone, zbliża do poznania tego, co niestworzone, to, że Bóg w sposób absolutny i doskonały ma w sobie wszystkie doskonałości, jakie znajdujemy w stworzeniach[167]. Wszystko, co z doskonałości istnieje w skutku, musi się odnaleźć w przyczynie sprawczej, gdyż „skutek istnieje uprzednio w mocy przyczyny działającej"; i to albo według tej samej racji (jak w wypadku czynnika działającego jednoznacznie, oczywiście nie w rozpatrywanym tu wypadku), albo w sposób wyższy (jak w wypadku czynnika

[163] É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 420–421. Cytat pochodzi z *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, XII, I (wyd. cyt., nr 2419); zob. także É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 58–60.

[164] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 32, a. 1, który odsyła do q. 12, a. 12.

[165] Ten pobieżny skrót trzech dróg znajduje się tamże, q. 12, a. 12.

[166] Tamże (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 163).

[167] Zob. tamże, q. 13, a. 2 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 171).

działającego niejednoznacznie w stosunku do swojej przyczyny). „Skoro więc Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą rzeczy, to doskonałości wszystkich rzeczy muszą istnieć uprzednio w Bogu na sposób wyższy. [...] Bóg jest istnieniem samym przez się samoistnym [...]. Z tego powodu koniecznie zawiera On w sobie całą doskonałość istnienia”[168]. A zatem związek między działającym a skutkiem działania nie jest ani jednoznaczny, ani całkowicie wieloznaczny, „lecz tylko wedle jakiejś analogii, tak samo jak istnienie jest wspólne wszystkim. W ten właśnie sposób to, co pochodzi od Boga, o tyle, o ile jest bytem, upodabnia się do Niego jako do pierwszej i powszechnej zasady całego istnienia”[169]. Nasz intelekt poznaje zaś te doskonałości takimi, jakie są one w stworzeniach, i na podstawie sposobu, w jaki je pojmuje, oznacza je nazwami. Dlatego same doskonałości oznaczane tymi nazwami, jak istnienie, dobroć, życie, należy odróżniać od sposobu, w jaki są one oznaczane. Według swego *modus essendi* doskonałości te przynależą do Boga w sposób właściwy, bardziej właściwy niż do samych stworzeń, gdyż przynależą do Niego w pierwszej kolejności („*per prius*”). Jednakże według *modus significandi* te same nazwy nie stosują się w sposób bardziej właściwy do Boga, gdyż ich sposób oznaczania odpowiada tylko stworzeniom. Nazwy, które implikują w rzeczywistości, że oznaczają kondycję materialną i cielesną, mogą bowiem być przypisywane Bogu tylko w przenośni. Natomiast nazwy, które implikują tę cielesną kondycję wyłącznie według sposobu oznaczania, a nie według znaczenia samej nazwy, mogą być przypisywane Bogu w sposób właściwy. Dlatego w znaczeniu nazw należy odróżniać pochodzenie nadania nazw („*a quo imponitur nomen*”) od tego, co faktycznie one oznaczają („*id ad quod imponitur nomen*”)[170]. Stąd również doskonałości istnienia, dobroci i prawdy można stwierdzić w odniesieniu do Boga, gdyż w sposób absolutny określają one pewną

[168] Tamże, q. 4, a. 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 64).

[169] Tamże, a. 3 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 67). (Dla św. Tomasza sposób działania ściśle odpowiada sposobowi orzekania – i na odwrót. Stąd zastosowanie przymiotników „jednoznaczny”, „analogiczny” czy „wieloznaczny” zarówno do określania sposobów orzekania, jak i rodzajów przyczynowania – przyp. wyd. pol.).

[170] Tamże, q. 13, a. 2 i a. 3. Rozróżnienie rzeczy oznaczanej od sposobu oznaczania jest niezmiernie ważne. Jest jednym z kluczy metodologii św. Tomasza; zob. *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1 i ad 2; d. 22, q. 1, a. 2; *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 6; a. 12, ad 1. Kwestię tę poddała szczegółowej analizie I. Rosier w artykule *„Res significata et modus significandi”, les implications d’une distinction médiévale* (maszynopis przygotowywany do druku). Trzeba zauważyć, że przeciwstawienie między *res significata* i *modus significandi* w związku z imionami Bożymi wprowadził Albert Wielki (zob. tamże, s. 13); rozróżnienie to kształtowało się stopniowo, poczynając od *Glosulae in Priscianum* pod koniec XI wieku (zob. tamże, s. 2), posługiwali się nim średniowieczni autorzy: Aleksander z Hales (zob. tamże, s. 9), św. Bonawentura (zob. tamże, s. 11).

doskonałość, nie zawierając żadnej ułomności („*absque defectu*") z punktu widzenia tego, co jest oznaczane, jeśli nie z punktu widzenia sposobu oznaczania. Dlatego trzeba powiedzieć, że nazwy przypisywane Bogu naprawdę Go oznaczają, gdyż w najwyższym stopniu określają w Nim doskonałość, która w sposób niedoskonały znajduje się w stworzeniach, lecz jest rzeczywista poprzez swoją przyczynę sprawczą; trzeba też powiedzieć, że poznanie to w sposób konieczny jest niedoskonałe, gdyż nasz intelekt jest związany ze sposobem istnienia bytów materialnych, które zakładają złożenie formy i materii; z tego wynika, że z powodu najwznioślejszego sposobu istnienia doskonałości w Bogu i bardzo niedoskonałego sposobu ich poznania, jaki posiadamy, nazwy wypracowane przez nas na określenie Boga nieuchronnie muszą zawierać w sobie negację. Św. Tomasz bardzo mocno zaznacza związek między *modus significandi* a *modus intelligendi*: „Nazwą wyrażamy rzecz w ten sposób, w jaki ją pojmujemy intelektem"[171]; „każdą rzecz nazywamy bowiem w takiej mierze, w jakiej ją poznajemy"[172].

Koniecznie więc trzeba stwierdzić, że doskonałości istnienia są podstawą poznania imion Bożych, gdyż „każde przeczenie zasadza się na jakimś twierdzeniu". Sięga to bardzo daleko, gdyż św. Tomasz wyciąga z tego wniosek, że gdyby „ludzki intelekt nie mógł poznać twierdząco czegoś na temat Boga, to nie mógłby niczemu na Jego temat zaprzeczyć [*unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*]"[173]. Przyczynowość sprawcza umożliwia więc poznanie imion Bożych, a zarazem sprawia, że poznanie negatywne jest konieczne. Nasze poznanie Boga jest zatem jednocześnie poznaniem i poznaniem negatywnym.

Problem powstaje na nowo, gdyż teraz trzeba zapytać, do jakiego dokładnie poznania Boga prowadzi droga negatywna. Św. Tomasz w *Summie przeciw poganom* odróżnia poznanie przez twierdzenie, na podstawie którego wiemy, czym jest dana rzecz i jak się różni od innych, od poznania przez zaprzeczenie, według którego wiemy wprawdzie, jak dana rzecz różni się od innych, nie wiemy jednak, czym jest[174]. Jak pogodzić pozytywny fundament poznania negatywnego z faktem, że nie będziemy mogli dowiedzieć się, czym jest Bóg?

---

[171] *Contra Gent.*, I, c. 30 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 99). Zob. I. ROSIER, *„Res significata et modus significandi"*..., dz. cyt., s. 17.

[172] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, Prol. (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 167); a. 2; a. 3; a. 6, obiectio 1; a. 8, obiectio 2; q. 18, a. 2.

[173] *De potentia*, q. 7, a. 5; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2. Zob. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Paris 1988, s. 136 i przyp. na s. 357.

[174] Zob. *Contra Gent.*, III, c. 39.

Metafizyka sądu

Musimy odpowiedzieć na podwójne pytanie: czy mamy poznanie czegoś z istoty Boga? I co więcej, czy mamy poznanie Jego istnienia?

Jeśli jesteśmy zgodni co do tego, by przypisać św. Tomaszowi odrzucenie pewnego esencjalizmu, to jak daleko sięga to odrzucenie? Wydaje się, że bardzo daleko. Warto przyjrzeć się z bliska pewnemu artykułowi z *Komentarza do Sentencji*: „*Utrum esse proprie dicatur de Deo*". Zatrzymamy się przy czwartym zarzucie i odpowiedzi na niego[175]. Zarzut mówi, że według Damasceńczyka „Który jest" oznacza nie to, czym jest Bóg, lecz nieskończone wylanie Jego substancji. Ale nieskończoność nie jest przedmiotem do pojęcia, a co za tym idzie, nie może być przedmiotem nazwy – pozostaje nieznana. „Który jest" nie może więc być imieniem Boga. Odpowiedź: „Wszystkie inne nazwy wyrażają istnienie określone i konkretne, jak »mądry« wyraża coś w pewien sposób istniejącego; lecz imię »Który jest« wyraża istnienie absolutne i nieokreślone przez coś dodanego; dlatego Damasceńczyk mówi, że oznacza ono nie to, czym jest Bóg, lecz nieskończony ocean substancji, jako jakby nieokreślony. Dlatego kiedy przystępujemy do poznania Boga na drodze negacji, w pierwszej kolejności negujemy w Nim ciała; następnie również rzeczywistości intelektualne, jakie znajdują się w stworzeniach, jak dobroć i mądrość; wtedy w naszym intelekcie pozostaje tylko Jego istnienie [*quia est*] i nic więcej; i dlatego intelekt trwa jakby w pewnym zamęcie [*sicut in quadam confusione*]. Ostatecznie jednak samo to istnienie [*hoc ipsum esse*], jako że znajduje się w stworzeniach, także negujemy w Bogu – i wówczas pozostaje On w pewnym mroku niewiedzy [*et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae*], tak że przez tę niewiedzę, właściwą stanowi obecnego życia, jesteśmy najlepiej zjednoczeni z Bogiem; jak mówi Dionizy (*Imiona Boskie*, 7), niewiedza ta jest jakby obłokiem [*caligo*], w którym, jak się mówi, zamieszkuje Bóg". Stoimy wobec najbardziej apofatycznego tekstu w całym dziele św. Tomasza. Apofatyzm ten rozgrywa się na dwóch poziomach: wpierw na poziomie apropriacji dionizyjskiej tematyki mroku, następnie na poziomie wyjścia poza *hoc ipsum esse*. Niewielu komentatorów uchwyciło dziwny charakter

[175] Zob. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, obiectio 4 (wyd. Mandonneta, s. 194); ad 4 (wyd. cyt., s. 196).

tego tekstu[176]. Być może nie bez powodu, gdyż śmiałość ekspresji mogłaby zagrozić myśli, która ostatecznie jest bardzo wyważona. Spróbujmy przyjrzeć się temu z bliska.

Wydaje nam się po pierwsze, że w tekście tym daje się wyczuć wpływ Alberta, u którego napotkaliśmy wyżej następującą wzmiankę: „Jest zjednoczony w pewnym zamęcie, jakby wychodząc poza zwykła miarę [*sub quadam confusione iungitur ei quasi excedenti*]"[177], a po drugie, że wtręt: „tak jak w stworzeniach [*secundum quod est in creaturis*]" ostatecznie równoważy cały ten ciąg myślowy: wskazuje bowiem, że *ipsum esse*, które należy przekroczyć, podlega sposobowi bycia stworzeń. Chodzi więc nie o to, by przekroczyć istnienie w Bogu, lecz by przekroczyć w Bogu istnienie stworzeń. Nie można więc naginać znaczenia tego tekstu: tak, przepaja go Dionizy i Albert inspirowany przez Dionizego, ale mgliste światło, w jakim jest skąpany, stanowi hołd bardziej dla litery Dionizego niż dla substancji jego doktryny. Użyte w tekście wyrażenie jest wprawdzie mroczne, myśl jednak jest jasna, co potwierdzają sąsiadujące z nim teksty *Komentarza do Sentencji*. Apofatyzm Tomasza jest tutaj śladowy.

---

[176] B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être*..., dz. cyt., cytuje go na s. 101, przyp. 65, bez specjalnego komentarza. Nic nie ma u C. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., ani u J.-H. Nicolasa, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., ani w zbiorze *Dieu et l'être*, Paris 1978 (Études Augustiniennes), ani w *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris 1986. E.-H. Wéber, *Langage et méthode négative chez Albert le Grand*, dz. cyt., s. 87, przyp. 147, cytuje go mimochodem, jako jedno z miejsc teologii negatywnej św. Tomasza. J.-P. Torrell, *Thomas d'Aquin (saint)*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascéthique et mystique*, t. 15, Paris 1991, s. 756, poprzestaje na podkreśleniu wartości negacji u św. Tomasza. Nic szczególnego nie ma też u É. Gilsona: *Propos sur l'être et sa notion*, dz. cyt., s. 13; *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, dz. cyt.; *Pierre Lombard et les théologies de l'essence*, [w:] *Études médiévales*, Paris 1986, s. 103–163. Owo ad 4 cytują tylko: L.J. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden 1990 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 26), s. 143, przyp. 29, i A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*..., dz. cyt., s. 140–141. Odsyła on do W. Łosskiego, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, dz. cyt. Podobnie J.-B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Paris 1988, s. 40, przyp. 70. Trzeba natomiast przypomnieć, że charakterystyczny ton tego tekstu świetnie wyczuł J. Maritain, *Les Degrés du savoir*, V, [w:] tenże, *Oeuvres complètes*, t. 4, Fribourg 1983, s. 690–698, przyp. 48.

[177] Albert Wielki, *In Epist. V. Dionysii*, dub. 1 (wyd. kolońskie, t. 27/2, s. 495, kol. 1, 36). Cytowany ponadto w: H.-F. Dondaine, *Cognoscere de Deo quid est*, dz. cyt., s. 75; zob. *De potentia*, q. 7, a. 1, ad 2: „Bóg jest poznany przez zbawionych, cały, ale nie w pełni [*Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter*]".

Problem nie zostaje jednak rozwiązany. Musimy prześledzić status naszego poznania Boga: jak widzieliśmy, dowodzenie *quia*, przez skutki, pozwala nam z pewnością i w sposób konieczny wywnioskować *quia est* Boga. Jeśli jednak można w ten sposób dojść do Boga, to w żadnej mierze nie można Go pojąć. „Pojąć" znaczy poznać doskonale, czyli poznać przedmiot na tyle, na ile jest on możliwy do poznania. Przedmiot jest poznawalny na tyle, na ile jest w akcie; tymczasem Bóg jest czystym aktem, a zatem jest nieskończenie poznawalny. Żaden intelekt stworzony nie może jednak poznać Boga w sposób nieskończony – odnosi się to nawet do zbawionych, którzy oglądają Boga w Jego istocie: światło chwały, które jest stworzone, nigdy nie może być nieskończone w żadnym intelekcie stworzonym, w jakim zostanie przyjęte. A tym bardziej w stanie obecnego życia. Słowo „pojąć" ma dwa znaczenia – znaczenie doskonałego i rozumiejącego poznania; w tym sensie żaden intelekt stworzony nie mógłby ogarnąć Boskiej nieskończoności; oraz znaczenie poznania, które doszło do celu, w przeciwieństwie do fazy poszukiwań; to pojęcie jest uchwyceniem: w ten sposób wybrani oglądają Boga: „trzymają" Go, widzą, cieszą się Nim. „Boga nie nazywa się niepojmowalnym ze względu na to, że nie dostrzega się czegoś, co do Niego należy, ale dlatego, że nie ogląda się Go w sposób tak doskonały, w jaki można Go oglądać"[178]. Natrafiamy tu ponownie na rozróżnienie istnienia przedmiotu i sposobu poznania podmiotu. Określa ono stopniowanie ludzkiego pojmowania Boga: zgodnie z naszym naturalnym poznaniem to pojmowanie nie jest w żaden sposób wyczerpujące, lecz dotyka swojego przedmiotu tylko w jego skutkach[179]. Bóg nie zostaje pojęty, ale zostaje dosięgnięty[180]. My zaś nazywamy rzeczy według tego, jak je poznajemy: skoro poznajemy Boga niedoskonale, to nazywamy Go również niedoskonale, jakby bełkocząc („*quasi balbutiendo*"), mówi św. Tomasz, cytując św. Grzegorza. „Jedynie Bóg pojmuje samego siebie: dlatego jedynie On nazywa siebie w sposób doskonały"[181]. Nasze nazywanie jest wewnętrznie niedoskonałe: w sposób konieczny więc przyzywa negację.

„Nie możemy pojąć, czym jest Bóg, ale tylko, czym nie jest". A zatem posługiwanie się drogą negatywną narzuca się przede wszystkim w analizie Boskiej substancji[182]. I tym bardziej zbliżamy się do tego poznania, mówi św. Tomasz, im bardziej potrafimy odsuwać (*removere*) rzeczy od Boga dzięki naszemu umysłowi. Każda rzecz posiada właściwy sobie byt, który odróżnia ją od wszystkich innych. Poznajemy więc daną rzecz tym lepiej, im pełniej

[178] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 12, a. 7 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 153).

[179] *In Dion. De div. nom*., I, 1 (wyd. cyt., nr 34).

[180] Zob. *Summa theologiae*, *I-II*^{ae}, q. 4, a. 3; *In Dion. De div. nom*., VII, 4 (wyd. cyt., nr 732).

[181] *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1 (wyd. Mandonneta, s. 185).

[182] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 30 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 100); zob. też *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, Prol. (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 44).

pojmujemy różnice odróżniające ją od innych. Każda rzecz jest bowiem poznawana przez swój rodzaj i swoją różnicę. Tymczasem w odniesieniu do Boga nie możemy brać Jego *quidditas* za rodzaj (*quasi genus*), po pierwsze dlatego, że jej nie znamy, następnie dlatego, że Bóg nie należy do żadnego rodzaju (będąc samym istnieniem, nie należy do rodzaju substancji, gdyż substancja nie jest samym istnieniem, w innym razie wszelka substancja byłaby swoim istnieniem i w ten sposób żadna nie byłaby spowodowana przez inną, a to jest niemożliwe[183]); nie możemy też pojąć jej odróżnienia od innych rzeczy za pomocą różnic pozytywnych. Musimy ją więc pojąć za pomocą różnic negatywnych („*per differentias negativas*"). Wyrażenie to, użyte jedynie w *Summie przeciw poganom*, jest niezmiernie pouczające: „Tak zaś, jak w różnicach wyrażonych pozytywnie jedna różnica ogranicza drugą i przybliża bardziej do pełnego określenia rzeczy przez to, że ją odróżnia od wielu innych rzeczy, tak też jedna różnica wyrażona przez negację jest ograniczona przez drugą i sprawia, że dana rzecz odróżnia się od wielu innych. Gdybyśmy na przykład powiedzieli, że Bóg nie jest przypadłością, odróżnimy Go tym samym od wszystkich przypadłości. Gdy dodamy następnie, że nie jest ciałem, odróżnimy Go także od niektórych substancji. I tak postępując stopniowo za pomocą tego rodzaju zaprzeczeń, odróżnimy Go od wszystkiego, czym nie jest, i wtedy, gdy poznamy, że jest różny od wszystkich rzeczy, dojdziemy do właściwego rozważania Jego substancji. Nie będzie ono jednak doskonałe, ponieważ nie poznamy, czym Bóg jest sam w sobie [*Et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit*]"[184]. Jedna sprawa została definitywnie rozstrzygnięta: nie można utworzyć definicji Boga, gdyż wszelka definicja powstaje na podstawie rodzaju i różnic[185]. Nie można by więc poznać niczego z Boga na podstawie Jego istoty. Czy można jednak poznać coś z tej istoty? Jeśli Bóg nie należy do żadnego rodzaju, a różnice, jakie mogą Go wyodrębnić, są tylko różnicami negatywnymi, to wydaje się, że uzyskamy jedynie pewnego rodzaju „definicję negatywną", która nie orzeka niczego właściwego na temat Boga, a to nie posuwa nas zbytnio do przodu. Tekst zaś jest jednoznaczny: dochodzimy do właściwego poznania Boskiej substancji. W rzeczywistości te różnice uczą nas odróżniać ujęcie *quidditas* od prawdy stwierdzenia. Jak mówi Étienne Gilson, „każda negatywna cecha różnicująca [...] coraz bliżej precyzuje poprzednią cechę różnicującą, określając coraz dokładniej zarys przedmiotu [...]. Postępując stopniowo w ten sposób i odróżniając Boga po kolei od wszystkiego, co Nim nie jest, dochodzimy drogą tych

[183] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 25 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 84–85); zob. też *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 8 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 58–60).

[184] *Contra Gent.*, I, c. 14 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 54).

[185] Zob. tamże, c. 25 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 85–86).

zaprzeczeń do poznania Jego substancji, które nie jest wprawdzie pozytywne, ale jest prawdziwe, skoro Go poznajemy w odrębności od wszystkiego, co nie jest Nim"[186]. Dlatego w ślad za Gilsonem należy odróżnić metafizyki pojęcia od metafizyk sądu[187]. U św. Tomasza mówimy o Bogu nie na podstawie pojęcia bytu, lecz na podstawie doskonałości bytu zauważonych u stworzeń, które przedstawiają jakieś podobieństwo do Boga. Pozwala nam Go poznać nie jakaś definicja, lecz Jego dystans od wszystkiego, co Nim nie jest. To, czym jest, nie zostaje zatem poznane, ale stwierdzone, czyli sformułowane przez sąd[188].

A jaki podstawowy sąd służy naszemu metafizycznemu dyskursowi o Bogu? *Esse actus est*. To zdanie wydaje się zawierać w sobie największą możliwą pozytywność, sam typ zawierania w pojęciu. Nie może jednak tworzyć złudzenia. Istnienie i akt jawią się bowiem poznaniu tak negatywnie, jak to możliwe. Pojęcie aktu bierze się z ruchu bytów, z tego niedoskonałego aktu, jakim jest ruch, a więc z przeciwstawienia pojęciu możności, rozumianej jako brak doskonałości i jako dążenie do jej osiągnięcia. Czystym Aktem jest więc to, co w najmniejszym stopniu nie jest możnością[189]. Podobnie istnienie, którego pełne ujęcie bierze się z zaprzeczenia wszelkiej formy złożenia. Obydwa pojęcia wydają się więc wydobywać swój pozytywny charakter jedynie przez negację. Co więcej, ich orzeczenie *esse actus est*, jak zauważyliśmy, znajduje pełne urzeczywistnienie swojego *modus essendi* tylko w Bogu. Innymi słowy, jeśli rzeczywistość, jaką obejmuje to zdanie, jest pierwsza w Bogu i w Nim jest w pełni pozytywna, to treść pojęć tak złożonych nazw jest wtórna, gdyż zaczerpnięta od stworzeń[190]. Jak z tego wynika, stwierdzenie, że w Bogu istnienie jest aktem, a akt Boga jest

---

[186] É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 122.

[187] Zob. tenże, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, s. 101. Trzeba zwrócić uwagę na płodność tego poglądu Gilsona. Najpoważniejsi komentatorzy chętnie się z nim zgadzali. Zob. B. MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être...*, dz. cyt., s. 150–168; C. GEFFRÉ, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, „Cahiers de l'Actualité Religieuse" 16 (1961), s. 312. A przed nimi obydwoma przenikliwe analizy H. BOUILLARDA *Karl Barth*, dz. cyt., s. 206: „Wydaje nam się, że niektórzy omawiani teologowie pozwolili na to, że analogia tomistyczna przesunęła się z porządku sądu w porządek pojęcia, idąc w tym względzie za interpretacją Kajetana, a czasami Suareza".

[188] Zob. É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 135: „To, co św. Tomasz nazywa naszym poznaniem Boga, polega ostatecznie tylko na zdolności tworzenia zdań twierdzących, które się do Niego odnoszą. [...] Otóż dokonując *compositio* terminów sądu, rozum wyraża właśnie ich rzeczywistą tożsamość, ponieważ właściwą funkcją sądu jest ją wyrażać".

[189] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 16 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 58).

[190] Zob. tamże, c. 34 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 106–107).

Jego istnieniem, nie oznacza jednak znajomości ani Jego aktu, ani Jego istnienia. Dla nas (*quoad nos*) zdanie twierdzące *esse actus est* skrywa być może najsilniejsze napięcie, jako że jest tak negatywnie poznane, jak wypowiedziane z maksymalną mocą.

Dlatego dochodzimy tutaj do samego sedna myśli św. Tomasza; gdyby można było w nie wejść poprzez jeden tylko tekst, byłby to tekst następujący. Zarzut mówi, że o Bogu możemy wiedzieć, że jest, a nie czym jest. Co za tym idzie, istnienie Boga i Jego *quidditas* czy natura nie są tym samym („*Ergo non est idem esse Dei et quod quid est eius sive quidditas vel natura*"). Odpowiedź: „»Być« ma dwa znaczenia. Po pierwsze, oznacza rzeczywiste istnienie [*actum essendi*]; po drugie, oznacza złożenie w zdaniu, którego dokonuje dusza, łącząc podmiot z orzecznikiem. Przyjmując pierwsze znaczenie bycia, nie możemy poznać istnienia Boga ani Jego istoty [*non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam*], ale możemy je poznać, przyjmując drugie znaczenie. Wiemy bowiem, że zdanie, które tworzymy, mówiąc: »Bóg jest«, jest prawdziwe. Wiemy to z Jego dzieł, jak zostało to powiedziane powyżej"[191]. Pierwszy punkt nie sprawia trudności: nie znamy istoty Boga. Drugi niewiele więcej: poznajemy Jego istnienie na podstawie Jego skutków. Natomiast znacznie bardziej zaskakuje stwierdzenie św. Tomasza, że istnienia Boga nie znamy bardziej niż Jego istoty. Co to znaczy? Nie mogłoby znaczyć, że nie wiemy, iż istnieje, gdyż stwierdzamy dokładnie coś przeciwnego. Znaczy to, że poznać, iż istnieje, to nie znaczy znać akt Jego istnienia, którego nieskończenie doskonała obecność nam umyka, ani nie znaczy znać istnienie Jego aktu, którego prostota jest dla nas niedostępna, zważywszy, że mamy poznanie aktu istnienia tylko w sposób złożony, w złożeniu zdania twierdzącego i poznanych bytów. Ponieważ Bóg jest nieskończenie prosty, co stara się ustalić ten artykuł *Summy*, Jego akt istnienia nie jest dla nas poznawalny. Wiemy natomiast, że zdanie twierdzące, jakie tworzymy, aby stwierdzić istnienie Boga, jest prawdziwe z powodu naszego poznania Jego skutków. Poznanie Boga *ex effectibus* pozwala uzasadnić prawdę naszych zdań twierdzących, ale jednocześnie uniemożliwia pojęciowe uchwycenie tego, co one wypowiadają[192].

---

[191] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, a. 4, ad 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 52). É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 71 i przyp. 33, zauważa, że Tomasz wydaje się tutaj piętnować pomieszanie, jakie Aleksander z Hales wprowadza między „jest" jako łącznikiem sądu i „jest" oznaczającym istnienie; zob. ALEKSANDER Z HALES, *Summa theologica*, I, 25, IV (wyd. Quaracchi, s. 42). Zob. też *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 1, gdzie św. Tomasz posługuje się tym samym rozróżnieniem co w *Summie teologii*. Trzeba zauważyć, że BONAWENTURA (*Itinerarium*, V, 3; cyt. za: *Celui qui est*..., dz. cyt., s. 74 i przyp. 108) także łączy istnienie z aktem: „Przez istnienie [*esse*] określamy czysty akt istnienia [*Ipsum purum actum entis*], gdyż istnienie [*esse*] jest tym, co w pierwszej kolejności nasuwa się naszemu myśleniu, i to właśnie jako czysty Akt".

Nie sposób przecenić wagi tego artykułu i nietrudno nam zrozumieć, że Étienne Gilson omawia go z wielkim upodobaniem[193]. Wydaje się jednak, że nie dostrzegł jego genezy, a tymczasem okazuje się, że kryje ona w sobie bardzo interesującą naukę. Rozróżnienie dwóch sposobów mówienia o istnieniu, jakie utrzymuje św. Tomasz, jest bowiem widocznym śladem czterech sposobów wyrażania bytu, jakie proponuje Arystoteles[194]; według niego istnienie można wyrazić: 1. przez przypadłość, 2. przez istotę, 3. według prawdy zdania, 4. jako możność i akt. Tomasz wielokrotnie posługuje się tym podziałem, zachowując zresztą z niego tylko zasadniczy element, ale to właśnie jest interesujące zagadnienie, także przechodzące pewną ewolucję. Ewolucja ta nie dotyczy istnienia „wyrażającego się według prawdy zdania", ale raczej „istnienia przez istotę". Po pierwsze w *Summie przeciw poganom*[195] istnienie wyraża się jako oznaczające „istotę" danej rzeczy, i dzieli się na dziesięć kategorii (*praedicamenta*); tekst ten wyraźnie powołuje się na Arystotelesa. Po drugie w kwestii dyskutowanej *De potentia*[196] istnienie wyraża się według istoty rzeczy lub aktu istnienia (*essentia rei sive actus essendi*). Po trzecie w artykule *Summy teologii*, który właśnie napotkaliśmy, istnienie wyraża się tylko według „aktu istnienia". Otóż *Summa przeciw poganom* pochodzi z lat 1259–1264, *De potentia* z lat 1265–1266, zaś *Prima Pars* z lat 1266–1268. Tomaszowa metafizyka aktu istnienia objawia się więc tutaj w pełnym rozkwicie.

Jedyne dostępne nam poznanie Boga podlega zatem metafizyce sądu. Myśl typu esencjalistycznego zostaje więc uwolniona od obciążenia. Jednakże stwierdzając to, niczego jeszcze nie powiedzieliśmy. Wciąż bowiem chodzi o fundament teologii, czyli dyskursu o Bogu. Uświadomiliśmy sobie rozmiar negatywności, jaką dyskurs ten musi włączyć do swojego sposobu dowodzenia. Czy jednakże stwierdzenie, że z istnienia Boga poznajemy tylko prawdę zdania, nie jest równoznaczne z zabiciem w zarodku wszelkiej możliwej teologii? Tak się wydaje, jeśli wszelkie poznanie Boga sprowadza się do poznania Jego istnienia. Uznanie, że istota Boga jest całkowicie nieznana, a istnienie Boga jest dostępne

[192] Zob. É. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 122: „Stwierdzenie, że Bóg jest bezwzględnie prosty, ponieważ jest czystym aktem istnienia, nie oznacza, że dostępne jest dla nas pojęcie takiego aktu, ale – jak już wiadomo – zaprzeczenie w odniesieniu do Niego jakiejkolwiek złożoności". Podobnie tenże, *Constantes philosophiques de l'être*, dz. cyt., s. 152: „Odnosimy raczej wrażenie, że tego rodzaju uwielbienie aktu istnienia jest jakby podszytą rozczarowaniem rekompensatą, jaką przyznaje sobie metafizyk, gdyż nie jest w stanie powiedzieć o tym nic więcej".

[193] Zob. tenże, *Tomizm*, dz. cyt., s. 120.

[194] Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, Δ, 7, 1017a–b.

[195] Zob. *Contra Gent.*, III, c. 9, 6.

[196] Zob. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 1.

tylko w sądzie, oznacza bowiem, że z Boga poznajemy wyłącznie to, że On istnieje[197]. Jeśli tak jest, to zwykłe orzeczenie „Bóg jest" wystarczy i cała teologia znajduje w nim swój początek i koniec. Wyraźnie jednak widać, że na temat Boga tworzymy różne inne zdania twierdzące. Z dwóch rzeczy wynika więc jedno: albo zdania te ostatecznie sprowadzają się do stwierdzenia istnienia Boga i możemy je pominąć, albo mówią coś innego niż samo istnienie, a jeśli mówią coś innego, to wówczas pozwalają nam mniej czy więcej poznać coś z istoty Boga – i oto znajdujemy się w punkcie wyjścia.

Imię i nazwy

Stajemy więc wobec dwojakiego problemu: kwestionuje on status tego, co poznajemy z istnienia Boga, i nie może udaremnić powrotu istoty. W odniesieniu do pierwszej kwestii trzeba potwierdzić z mocą wniosek wypływający w sposób konieczny z wszystkiego, co powiedziano do tej pory: kiedy mówimy, że znamy istotę Boga, w żaden sposób nie znamy tego, przez co Bóg subsystuje w sobie, intensywności Jego istnienia, Jego Boskiego *actus essendi*; znamy jedynie prawdę zdania, które orzeka o tym istnieniu[198]. Ale właśnie kiedy orzekamy w prawdzie o tym istnieniu, ustalamy nie tylko sam fakt istnienia, istnienie w najwęższym znaczeniu, lecz także to, co próbuje wyrazić jakościowa przenośnia istnienia intensywnego, czyli absolutną aktualność doskonałości. Bóg jest doskonałością cały i w pełni. Czy w związku z tym stwierdzenie o Bogu, że jest, nie oznacza jakiegoś uchylenia zasłony skrywającej to, czym jest? Ostatecznie myśl św. Tomasza wydaje się nieco dwuznaczna: czy prowadzi do stwierdzenia, że o Bogu nie wiemy nic z tego, czym jest, czy też do stwierdzenia, że jednak coś na ten temat wiemy? Przy pierwszej hipotezie Tomasz postępuje przeciwnie do tego, co mówi, przy drugiej zaś mówi przeciwieństwo tego, co robi. Aby to rozwikłać, weźmy za punkt wyjścia następujące twierdzenie Jeana-Hervégo Nicolasa: „Prawdą jest więc stwierdzenie, że wszystkie nasze sądy o Bogu są sądami o istnieniu. Nie znaczy to, że w żaden sposób nie poznajemy Jego istoty, ale że poznajemy ją tylko poprzez Jego istnienie [...]. Spośród wszystkich [atrybutów odnoszących się do Jego przyczynowości] pojmujemy tylko *quia est*, gdyż nie wyprowadzamy ich z Boskiej istoty jako z ich korzenia, ale odwrotnie, to

[197] Czyżby to był „agnostycyzm definicyjny"? Tak niegdyś określił stanowisko św. Tomasza D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, Paris [1939], s. 268–273 (cyt. w: J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Aneks III, dz. cyt., s. 1023, przyp. 13). Tak zdaniem É. GILSONA, *Tomizm*, dz. cyt., s. 133–134, przyp. 37, ale w pewnej mierze; nie zdaniem J.-H. NICOLASA, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 181, przyp. 68. Według tego ostatniego kryje się tutaj pułapka i musimy uważać, aby w nią nie wpaść.

[198] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 12.

przez nie dochodzimy do pewnego poznania tej istoty, która sama w sobie wciąż pozostaje dla nas ukryta”[199]. Chodzi więc o to, czy imiona nadane Bogu rzeczywiście coś mówią o istocie, czy też jedynie wskazują na nią.

1. Najpierw trzeba się zastanowić, czy imię nadane Bogu *par excellence*, „Ten, który jest”, jest imieniem, które określa Go w sposób właściwy, czy jest tylko nazwą stworzenia. Nie zamierzamy wchodzić tutaj w egzegetyczną dyskusję, bardzo złożoną i niedoprowadzoną do końca[200]. Trzeba stanowczo odrzucić oskarżenie o filozoficzne wypaczenie imienia Boskiego przez tradycję łacińsko-hellenistyczną, która miałaby dodać objawienie Boskiej istoty do tego, co w gruncie rzeczy jest tylko obietnicą towarzyszenia. Oczywiście, hebrajskie słowo określa raczej Boskie działanie, a łacińskie wyrażenie *Qui est* – istnienie. Trzeba jednak dobrze zrozumieć dwie rzeczy. Po pierwsze tak rozpatrywane istnienie nie jest pojęciem istoty. Po drugie określenie Boga jako Tego, który jest, bynajmniej nie dodając niczego do tego, co hebrajskie słowo może konotować, raczej je zubaża, odbierając mu właśnie całą tematykę towarzyszenia. Tylko istnieć, choćby w sposób najwznioślejszy i Boski, tłumaczy mniej niż JHWH ludu hebrajskiego. Powróćmy jednak do dyskusji i do interpretacji doktryny przez różnych autorów. Ojciec Sertillanges wysunął pogląd, że „Ten, który jest”, jest tylko imieniem stworzenia; opinię tę odrzucił Maritain[201], przyjął Gilson, następnie odrzucił Nicolas[202]. Tezę tę następująco streścił Gilson: „Jeśli na pierwszy rzut oka imiona, jakie przypisujemy Bogu, są imionami stworzeń, to pojęcia będące ich odpowiednikami w myśli do końca pozostają pojęciami stworzeń”. Wraz z nim dokładnie odróżniamy pochodzenie naszych pojęć, ich *a quo*, które w istocie bierze się z doskonałości stworzeń, od ich znaczenia, *id ad quod*, które oznacza doskonałość właściwą Bogu. Tak, „Ten, który jest”, jest imieniem stworzenia z powodu sposobu, w jaki pojmujemy nazwy: jasno widać, że *modus significandi* owego *Qui est* jest stworzony. Ale nie, „Ten, który jest”, w pierwszej kolejności, *per prius*, oznacza Boga – i z tego punktu widzenia, jeśli pojęcie jest stworzone, to rzeczywistość oznaczana przez to stwierdzenie nie jest stworzona. Jako że stwierdzenie istnienia Boga nie jest uchwyceniem

[199] J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 144.

[200] Zob. *Celui qui est*..., dz. cyt.; *Dieu et l'être*, dz. cyt., zwłaszcza artykuły A. Caquota i A. Cazelles'a; A.-M. Dubarle, *La signification du Nom de Iahweh*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 35 (1951), s. 3–21; M.-J. Lagrange, *La révélation du nom divin Tétragrammaton*, „Revue Biblique” 2 (1893), s. 329–350; tenże, *El et Iahvé*, „Revue Biblique” 12 (1903), s. 362–386; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, t. 1, Paris 1971 (Études Bibliques).

[201] Zob. É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 137, przyp. 51.

[202] Zob. J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 109, przyp. 36.

pojęcia, lecz prawdziwie wyraża *modus essendi* oznaczany przez pojęcie, można powiedzieć, że w pewnym sensie stwierdzenie wykracza poza stworzenie. Niemniej jednak niezbędne dla tego stwierdzenia złożenie pojęć jest dziełem ludzkim, a istnienie, jak mówi św. Tomasz, jest nazwą mniej właściwą na oznaczanie Boga niż nazwa „Bóg", a tym bardziej „Imię" Boga, jak później zobaczymy. Innym sposobem połączenia *Qui est* ze stworzeniami jest powiedzenie, że imię to chce wyrażać jedynie odniesienie Boga do stworzenia, czyli Jego dzieło przyczynowości: jest to hipoteza Dionizego, którą Tomasz poddaje dyskusji i na którą odpowiada trzema zdroworozsądkowymi argumentami: – czy kiedy mówimy, że Bóg jest dobry, nie orzekamy, że Bóg jest przyczyną dobrych rzeczy? a zatem równie dobrze można powiedzieć, że Bóg jest ciałem, ponieważ jest przyczyną ciał; – wynikałoby z tego, że nazwy stosowane do Boga orzekałyby o Nim wtórnie; – jest to sprzeczne z zamysłem ludzi mówiących o Bogu[203]. Tu właśnie analogia działa w całej pełni i dlatego Tomasz nazywa byt czynnikiem działającym (*agens analogicum*), który odgrywa rolę zarówno powszechnego orzecznika, jak i wyrazu dystansu od Przyczyny pierwszej, która nie stanowi przyczyny powszechnej razem z bytem powszechnym: „Bóg nie jest miarą proporcjonalną do mierzonego [*Deus non est mensura proportionata mensuratis*]"[204].

2. I przeciwnie, czy rozpatrując to zagadnienie od strony Augustyna, można powiedzieć, że wszystkie Boskie atrybuty sprowadzają się do istoty[205]? Dla Augustyna bowiem Boskie doskonałości polegają na prostocie istoty. Wszystkie atrybuty dotyczą substancji: wieczność, nieśmiertelność, nieskazitelność, niezmienność[206]. Tomasz odpowiada, wprowadzając rozróżnienie: oczywiście, wszystkie atrybuty oznaczają prostotę Boskiej istoty; skoro jednak są zaczerpnięte z doskonałości stworzeń, „nasz intelekt, ponieważ poznaje Boga, wychodząc od stworzeń, by poznać Go, formuje pojęcia proporcjonalne do doskonałości wypływających

---

[203] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 2, ad 2 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 170–171). Zob. też ad 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 172): „Nie stosujemy jednakże tych nazw do oznaczania samych przejawów [...], lecz stosujemy je do oznaczania samej zasady rzeczy [...], choć w wyższy sposób, niż my to poznajemy czy oznaczamy".

[204] Tamże, a. 5, ad 1 i ad 3 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 180).

[205] Co sygnalizuje É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 66–72, 108–112, 162–166. Przy okazji przypomnijmy, że Gilson bynajmniej nie twierdzi, iż według św. Tomasza Bóg nie ma istoty: „O ile mi wiadomo, św. Tomasz nigdy nie twierdził, że Bóg nie ma istoty" (tamże, s. 117). Odrzuca natomiast opinię Sertillangesa, którego zwiódł sposób, w jaki Tomasz przytacza poglądy innych (Awicenny i Majmonidesa) w *De ente et essentia*; zob. É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 116–117 i s. 117, przyp. 27.

[206] Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, 5, 7, dz. cyt., s. 466.

z Boga w stworzenia. Te doskonałości istnieją uprzednio w Bogu w sposób jednolity i prosty, w stworzeniach zaś są przyjmowane jako podzielone i wielorakie”[207]. Dlatego każdej pojętej doskonałości odpowiada konkretna racja atrybucji. Ponieważ nazwa oznacza rzecz za pośrednictwem pojęcia, wynika z tego, że nazwy, jakie przypisujemy Bogu, chociaż oznaczają jedną rzeczywistość, nie są synonimami, gdyż ją oznaczają jako dotkniętą różnymi *rationes*. Ponieważ wielość nazw odpowiada doskonałościom napotkanym w stworzeniach, dowodzi ona dobitnie, że nie poznajemy istoty Boga takiej, jaka ona jest, wówczas bowiem wystarczyłaby jedna nazwa: „Jest to obiecane tym, którzy Go zobaczą w Jego istocie – [Za 14, 9]: »W ów dzień będzie jeden Pan i jedno będzie Jego imię«”[208]. Wielość nazw odnosi się więc do Boskiej istoty, lecz żadna z nich z osobna ani ich hipotetyczne powiązanie nie wystarczy do tego, by ją zrozumieć i wyrazić.

3. Czy w związku z tym istnieje dystans między Boskimi atrybutami a Boską istotą? Jeśli bowiem nie są one w stanie uchwycić istoty, to ich rozmnożenie nic nie da. Można wówczas powiedzieć, że odnoszą się one do istoty jako „okoliczności istoty”, jak powiedział Majmonides, czyli jako przypadłości[209]. Albo też, także według Majmonidesa, są skazane na przyjęcie sensu ściśle negatywnego, gdyż negacja w żadnym razie nie pozwala nam poznać niczego z rzeczywistości rzeczy, do której się odnosi[210]. Innymi słowy, atrybuty pod żadnym względem nie są oznaczeniem istoty, a w gruncie rzeczy ich rzeczywistość oznacza tylko *quoad nos*, poprzez Boskie działanie i przyczynowość. Taka jest też opinia Dionizego, którego zdaniem imiona Boga odpowiadają tylko i wyłącznie Jego przejawom[211]. Właśnie przeciwko temu buntuje się Tomasz: jego zdaniem – wbrew Awicennie, Majmonidesowi i Dionizemu – nazwy nie są orzekane o Bogu wyłącznie z racji tego, czego jest On przyczyną (*causaliter*), lecz z racji tego, czym On jest w swojej istocie (*essentialiter*)[212]. Jak powiedzieliśmy, kiedy Bóg zostaje poznany jako odrębny od wszystkiego, istnieje właściwe poznanie Boskiej substancji[213].

---

[207] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 4 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 175); zob. także *Contra Gent.*, I, c. 35 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 107–108).

[208] *Contra Gent.*, I, c. 31 (cyt. za: *Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 101).

[209] Zob. MAJMONIDES, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, I, 51.

[210] Zob. tamże, I, 59.

[211] Zob. w tej kwestii R. ROQUES, *Denys le pseudo-Aréopagite*, [w:] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 14, Paris 1960, s. 277–279.

[212] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 6 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 182).

[213] Zob. *Contra Gent.*, I, c. 14 (*Summa contra gentiles*..., dz. cyt., s. 54).

Właściwe poznanie Boskiej substancji stanowi samo sedno ostatecznego stanowiska św. Tomasza. Twierdząc, że Bóg jest substancją, a my mamy właściwe jej poznanie, dystansuje się on od swoich trzech poprzedników, a przede wszystkim od Majmonidesa. Aparat tematyczny, jakim posługuje się św. Tomasz, oczywiście jest też aparatem Awicenny i Dionizego; dobitnym tego przykładem w odniesieniu do Dionizego jest przepracowanie i wykorzystanie trzech dróg. Zagadnienie możliwości poznania Boga w sposób właściwy stanowi jednak starcie – by nie rzec: końcowy pojedynek – z Majmonidesem, którego skądinąd św. Tomasz wielce poważa. Przyjrzyjmy się temu szerzej.

Poznać Boga jako odrębnego od wszystkiego znaczy przypisać Mu właściwości na podstawie sądu negatywnego. To właśnie czyni św. Tomasz. Zaraz na początku, w *Summie przeciw poganom*, Tomasz obiera za punkt wyjścia nieporuszoność Boga, czyli Jego wieczność, a zatem fakt, że nie ma w Nim biernej możności itd.; prostota Boga pojawia się na końcu. Tłumaczy się to faktem, że zamierza on prowadzić dialog z „poganami", a zwłaszcza z potencjalnymi stronnikami Awicenny. Ten porządek atrybutów, ułożony według jakże arystotelesowskiej intuicji, znajduje się już w *Metafizyce* Awicenny[214]. Następnie, w *Summie teologii*, Tomasz dokonuje zmiany i wybiera prostotę Boga, „przez co usuniemy z Niego złożenie"[215], a w dalszej kolejności doskonałość, nieskończoność, niezmienność i jedność. Najwyraźniej następuje tutaj pogłębienie doktryny, nie z powodu zdystansowania się wobec arystotelizmu, lecz przeciwnie, z racji bardziej osobistego przyjęcia jego ostatecznych zasad. Bóg jest czystym aktem, Jego istota jest Jego istnieniem – i to należy obrać za punkt wyjścia. To właśnie zostaje jasno powiedziane: zbudowanie wszystkiego na stwierdzeniu pełni istnienia w Bogu oraz tożsamości istnienia i istoty jest tym samym, co czyni teologia negatywna atrybutów: „Poznawszy, czy coś istnieje, należy zbadać, w jaki sposób istnieje, by wiedzieć, czym jest. Ponieważ jednak nie możemy poznać, czym jest Bóg, a tylko, czym nie jest, to nie możemy rozważać, w jaki sposób jest, ale raczej, w jaki sposób nie jest. Należy zatem rozważyć, po pierwsze, w jaki sposób nie jest; po drugie, w jaki sposób Go poznajemy; po trzecie, w jaki sposób Go nazywamy. Można pokazać, w jaki sposób nie jest, zaprzeczając o Nim to, co Mu nie odpowiada, na przykład złożenie i ruch, i inne tego rodzaju"[216]. Teologia

---

[214] AWICENNA, *Metafizyka*, VIII, 4. Zob. A.G. JUDY, *Avicenna's „Metaphysics" in the „Summa contra Gentiles"*, „Angelicum" 52 (1975), s. 340–384, 541–586; 53 (1976), s. 185–226.

[215] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 3, Prol. (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 44).

[216] Tamże (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 44). Zob. É. GILSON, *Le Thomisme*, Paris 1986, s. 99: „Przed podjęciem *ex professo* zagadnienia poznawalności Boga św. Tomasz zauważa, że pojęcie prostoty jest negatywne [...]. Negatywny sposób myślenia o Bogu okaże się coraz bardziej charakterystyczny dla poznania Boga, jakie posiadamy. Bóg jest prosty, a prostota nam się wymyka;

atrybutów nie jest jakimś bezładnym zbiorem: doskonałości są od siebie zależne zgodnie z pewnym logicznym porządkiem, w taki sposób, że każda z nich jest objaśniana przez inną, uprzednią względem niej[217]. Fakt, że nie znamy Boga na podstawie Jego istoty, nie uniemożliwia więc wydedukowania atrybutów, na podstawie których możemy poznać, czym nie jest ta istota. Wszystkie te atrybuty zakładają pierwszy i najbardziej podstawowy spośród nich: isnienie *Ipsum Esse subsistens*[218]. Dlatego trzeba stwierdzić, że istnieją dwa rodzaje atrybutów: te, które orzekają o Bogu negatywnie (*negative*) i te, które orzekają pozytywnie (*affirmative*). Te pierwsze, mówi św. Tomasz, a także te, które wyrażają odniesienie Boga do stworzenia, „wcale nie oznaczają Jego substancji, lecz oznaczają zaprzeczenie czegoś o Nim lub Jego relację do czegoś innego niż On, lub też raczej relację czegoś do Niego". Te drugie natomiast „oznaczają substancję boską i orzekają o substancji Boga, lecz nie są w stanie Go przedstawić"[219]. To stwierdzenie św. Tomasza jest rozstrzygające: atrybuty twierdzące oznaczają wprost Boską substancję, chociaż oczywiście w sposób niedoskonały. Kiedy więc Tomasz pisze, że nie może być dystansu między atrybutami a Boską istotą, tym samym zrywa z Awicenną, Dionizym, Damasceńczykiem, a przede wszystkim z Majmonidesem.

Pierwszoplanowym problemem nie jest dla niego uniknięcie jednoznaczności (będzie to problem Kajetana wobec Szkota[220]), lecz ustrzeżenie się wieloznaczności. Chodzi przede wszystkim o wieloznaczność Majmonidesa[221]. Jeśli dla św. Tomasza racja podobieństwa tkwi w samych doskonałościach bytów, a nie w naturze wspólnej bytom i Bogu, to wcale nie ma potrzeby trzymania atrybutów Boga na dystans od przyjmującego je podmiotu, jak to czyni Majmonides[222].

Boska natura wymyka się więc naszym ujęciom. Ludzkie poznanie takiego Boga może być zatem tylko teologią negatywną. Wiedzieć, czym jest Boska istota, znaczy pogodzić się z tym, że tego nie wiemy" (tego fragmentu nie ma w polskim wydaniu książki Gilsona – przyp. tłum. [A.K.]).

[217] Zob. J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 141.

[218] Zob. tamże, s. 144–145.

[219] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 170, 171).

[220] I można powiedzieć, że ustępując Szkotowi w kwestii istnienia pojęcia abstrakcyjnego, choćby analogicznego, Kajetan ustępuje mu w tym, co najważniejsze; zob. B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être...*, dz. cyt., s. 152.

[221] Dlatego uwaga z *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 2, odnosi się głównie do niego. Ten punkt kwestionuje H.A. Wolfson, *St. Thomas on Divine Attributes*, [w:] *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris 1959, s. 681, 699.

[222] Zob. C. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, dz. cyt., s. 310.

4. Teraz trzeba tylko się przekonać, jak daleko posuwa się św. Tomasz na tej drodze, owej trzeciej drodze wytyczonej pomiędzy apofatyzmem istoty a krystalizowaniem pojęć. Złoty środek cnoty rzadko bywa środkiem w znaczeniu matematycznym i niełatwo dociec, na którą stronę przeważy się szala. Zdaniem Jeana-Hervégo Nicolasa stanowisko św. Tomasza jest następujące: „*Quid*, jakiego dosięgają nasze pojęcia, nawet zastosowane do Boga, nie jest *quid* Boga. A przecież w sądzie analogicznym, który je wykorzystuje, dochodzi się do samego Boga w Jego istnieniu, a zatem w Jego istocie. To prawda, że nie znam Jego istoty, ale znam Jego główne atrybuty, dochodzę do Niego takiego, jaki jest sam w sobie, mówiąc o Nim to, czym rzeczywiście jest”[223]. Natomiast powodem ułomności atrybutów Boga jest ułomność reprezentacji istoty w doskonałościach stworzonych[224]. Dlatego między doskonałościami stworzeń a doskonałościami Boga nie może występować ta sama racja formalna. Analogia nie jest analogią racji, treści pojęcia, lecz analogią prawdy sądu[225]. Może jednak istnieć relacja przyczynowości sprawczej, która sprawia, że niektóre nazwy wiążą się z tą relacją, jak nazwa „Pan” i „Zbawiciel”[226]. Dlatego nazwa „Bóg” (*Deus*) sama jest nazwą działania, ze względu na jej pochodzenie, czyli powszechną opatrzność, jaką Bóg sprawuje nad rzeczami. Jak jednak mówi św. Tomasz, w nie mniejszym stopniu określa ona samą naturę Boską, nie

[223] J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 186. Zob. Kajetan, *In I^am Sum. theol*., q. 13, a. 5 (wyd. Leoniny, s. 148, nr VII); J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 191: „W odniesieniu do atrybutów, a także w odniesieniu do istnienia w wypadku Bytu koniecznego, istota jest przyczyną, racją wyjaśniającą [...]. Mówiąc o racji, pokazujemy, że chodzi tylko o przyczynę w porządku noetycznym: poznać istotowe atrybuty, nie poznając istoty, ale wiedząc, że za nimi jest istota czekająca na poznanie, znaczy w sposób konieczny poznać atrybuty jako właściwości tej istoty, a więc postawić istnienie tajemniczej istoty jako to, czego poznanie dałoby nam ostateczne wyjaśnienie atrybutów, nawet jeśli jednocześnie wiemy i twierdzimy, że istota i atrybuty stanowią jedno”.

[224] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 171): „Tak więc wspomniane wyżej nazwy wprawdzie oznaczają istotę boską, ale niedoskonale, tak jak stworzenia przedstawiają Go niedoskonale”. Zob. też tamże, a. 12 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 197–199).

[225] Zob. tamże, a. 5 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 178–179). Zob. też B. Montagnes, *La Doctrine de l’analogie de l’être*..., dz. cyt., s. 87, przyp. 40 i s. 100, przyp. 63: nie istnieje pojęcie wspólne Bogu i bytom, niezależnie od modalności. Dlatego nie możemy utrzymać tezy J.-L. Mariona, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 59, według której wynikiem każdego dowodu na istnienie Boga może być jedynie pojęcie, które dowód ten utożsamia, „by tak rzec, [...] z Bogiem. Takiego utożsamienia dokonuje na przykład św. Tomasz, powtarzając na końcu każdej *viae*: »*id quod omnes nominant*«”.

[226] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 7 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 182–187).

dlatego, że znamy jej istotę, lecz „możemy ją poznać na drodze uwznioślenia, przyczynowości i zaprzeczenia”[227]. Dlatego nazwa „Bóg” nie może odnosić się do niczego innego wedle prawdy tego, co oznacza, a zarazem może odnosić się do wielu, gdyż źródłem jej atrybucji jest działanie Boskiej natury. Z tej racji nazwa ta jest *nomen apellativum*, a nie nazwą własną[228].

Napotykamy tu niewiarygodny paradoks ludzkiego dyskursu o Bogu, paradoks, którego nie umiał uchwycić żaden autor, nawet Dionizy i Majmonides, pozornie przecież idący drogą apofatyzmu dalej niż św. Tomasz: o Bogu nie wiemy nic, a przecież wiele o Nim mówimy, nie wyobrażając sobie, że to, co mówimy, jest w ścisłym rozumieniu fałszywe. Św. Tomasz próbuje na to odpowiedzieć, przedstawiając eleganckie i wyważone rozwiązanie: po pierwsze i przede wszystkim Bóg jest nam całkowicie nieznany. Jak z tego wynika, nie może być mowy o niejasnym nawet poznaniu Jego istoty[229]. Następnie, co nie mniej ważne, możemy powiedzieć, że wiemy o Bogu, że jest (fakt Jego istnienia) i że jest nieskończenie doskonały; z naszej strony, *quoad nos*, ta doskonałość wyraża się za pomocą koniecznej wielości atrybutów. Czy nie ma w tym sprzeczności? Nie, gdyż stwierdzenie istnienia i związanej z nim doskonałości – w innych kategoriach: poznanie bytu i poznanie atrybutów – obydwa stoją po stronie prawdy orzeczenia, a nie po stronie poznania aktu istnienia i istoty. Dlatego w gruncie rzeczy poznanie, „że Bóg jest”, obejmuje zarówno orzeczenie atrybutów, jak konieczność istnienia, zarówno bowiem atrybuty, jak istnienie są najwyższymi doskonałościami, jakie nasz sąd, na podstawie doskonałości stworzonych, prawdziwie ustala w Bogu. Nie jest to podstępnym sposobem odzyskiwania jedną ręką tego, co pozornie odstąpiliśmy drugą, przeciwnie, jest to orzeczone prawdziwie stwierdzenie, że Bóg posiada wszystkie doskonałości, które bynajmniej nie chwytają Go w sieć pojęć, lecz pozwalają Mu się wymknąć w przestworza Jego transcendencji. Wiemy, że Bóg posiada w najwznioślejszy sposób to, co w naszym świecie najlepsze, ale w żadnym razie nie wiemy, co to za sposób – wiemy tylko, że pod żadnym względem nie daje się on sprowadzić do naszego sposobu. Działanie ascezy teologii negatywnej znajduje tutaj swoją płodność: „Mówi się, że u kresu naszego poznania poznajemy Boga jako nieznanego, wówczas bowiem umysł odkrywa, że doszedł do kresu możliwości swojego poznania, kiedy wie, że Boska istota jest ponad

[227] Tamże, a. 8 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 189).

[228] Zob. tamże, a. 9 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 189–192).

[229] Zob. *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14. Zob. też C. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, dz. cyt., s. 308. Poznanie, że Bóg jest odrębny od wszystkiego, co stworzone, nie jest niejasnym poznaniem istoty. Jest poznaniem w pełni negatywnym: wiemy o Nim tylko to, czym nie jest.

wszystkim, co może pojąć w stanie obecnego życia; i chociaż wciąż pozostaje dlań nieznane, czym jest Bóg, to wie jednak, że Bóg jest”[230]. Rozróżnienie sposobu bytowania od sposobu poznania bynajmniej nie zamyka Boga w naszych wyobrażeniach, lecz daje naszemu dyskursowi tyleż prawdy, co wolności[231]. Jak mówi Hans Urs von Balthasar, u św. Tomasza Bóg „tym razem prawdziwie jest Całkowicie-Innym”[232].

Metafizyka trzech dróg jest oczywiście matrycą poznania Boga i teologii negatywnej. U Dionizego porządek logiczny wygląda tak: przyczynowość – uwznioślenie – negacja. U św. Tomasza zwieńczeniem ciągu jest uwznioślenie, a już nie negacja, i to w całym jego dziele, niezależnie od tego, jakie figury literackie ona przybiera[233]. Trzy drogi nie są bowiem autonomiczne, lecz przeciwnie, określają się na podstawie swojego wspólnego punktu ogniskującego, jakim jest oddalenie od Boga i od stworzeń. Oddalenie to w gruncie rzeczy jest jednocześnie zależnością (według partycypacji i przyczynowości), transcendencją (według uwznioślenia przyczyny ze względu na jej skutki) i uświadomieniem sobie tej transcendencji (zgodnie z procesem negacji). Negacja pojawia się dwukrotnie: najpierw, aby otworzyć przejście od doskonałości stworzonej do doskonałości niestworzonej, zmuszając w ten sposób do rozróżnienia sposobu istnienia i sposobu oznaczania; następnie, aby pogłębić dystans

[230] *In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 2, ad 1. To najlepszy moment na odnotowanie słynnej odmiany, jakiej Tomasz poddaje słownictwo Dionizego, odpowiadając na jego *omnino ignoto* swoim *quasi ignoto*, co mu umożliwia jednocześnie nowe ujęcie trzech dróg i rozdzielenie dwóch znaczeń istnienia. Kiedy bowiem odróżniliśmy istnienie jako uchwycenie aktu od istnienia jako prawdy orzeczenia, nie trzeba już koniecznie licytować się przekraczaniem pojęć: nie możemy bowiem dojść do wyczerpującego poznania Boskiej istoty.

[231] Zob. C. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, dz. cyt., s. 309. Wydaje nam się ponadto, że umieszczenie atrybutów doskonałości po stronie prawdy orzeczenia pozwala znaleźć równowagę między „minimalizmem istoty” É. Gilsona a „maksymalizmem” J.-H. Nicolasa.

[232] H.U. von Balthasar, *La Gloire et la croix. Les Aspects esthétiques de la révélation*, t. 4/2: *Le Domaine de la métaphysique. Les constructions*, Paris 1982, s. 71.

[233] Na temat stanu badań nad tym zagadnieniem i zestawienia Tomaszowych triad zob. M.B. Ewbank, *Diverse Orderings of Dionysius's Triplex Via by St. Thomas Aquinas*, „Mediaeval Studies” 52 (1990), s. 82–109, z tabelą na s. 109. Jak mówi C. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, dz. cyt., s. 314: „Jak więc widać, droga negatywna zawsze zakłada przyczynowość. Ale to samo uwznioślenie przyczyny ustanawia negację. Także na płaszczyźnie atrybucji analogicznej negacja zakłada uprzednią afirmację. Nie staje się ona fałszywa z powodu negacji, ale przekracza siebie w afirmacji wyższego rzędu. Jak słusznie mówi o. de Lubac, »*via negationis* okazuje się całkowitym przeciwieństwem drogi negującej«”.

między prawdą stwierdzenia tego uwznioślenia a niemożnością wyczerpującego poznania składających się na nie atrybutów[234]. Negacja jest przegrodą, która rozdziela – a przecież utrzymuje w równowadze – stwierdzenie istnienia i jego poznanie. Jeśli więc uznajemy znaczenie i rozróżnienie tych dwóch rodzajów istnienia, to można z tego wywnioskować, że negacja najwyraźniej zyskała przewagę nad wyniesieniem uwznioślenia. Od dołu oczyszcza ją z wszelkiego ograniczenia stworzonego, a od wewnątrz tworzy rozróżnienie dwóch znaczeń słowa „pojąć": uchwycić i wziąć w posiadanie. A zatem u św. Tomasza istnieje rzeczywistość i konieczność negacji, która ostatecznie zostaje doprowadzona znacznie dalej niż u Dionizego, gdyż Tomasz wprowadza ją na płaszczyznę poznania i wzniosłości Boga, nie szukając schronienia w nieuchwytnych obłokach niewiedzy.

5. Wraz z imieniem „Ten, który jest" wchodzimy do Miejsca Świętego w Świątyni: „*Utrum hoc nomen Qui est sit maxime nomen Dei proprium*"[235]; a wraz z Tetragramem przedostajemy się do Świętego Świętych, gdzie przebywa Chwała. Wejdźmy tam śmiało, aby się dowiedzieć, czy według św. Tomasza objawienie gorejącego krzewu wyraża – czy też nie – istotę Boga nie tylko wedle sposobu oznaczania, lecz także i przede wszystkim według sposobu bytowania. Zaraz na początku czeka nas niespodzianka. Św. Tomasz rozwija argumentację następująco: „Imię »Który jest« jest z trzech powodów najwłaściwszą nazwą Boga. Po pierwsze, ze względu na jej znaczenie. Nie oznacza ona bowiem jakiejś formy, ale samo istnienie. Skoro zatem istnienie Boga jest Jego istotą, [...] wszystko [...] jest nazywane od swojej formy". Jest więc najbardziej właściwą ze wszystkich nazw. „Po drugie, ze względu na ogólność tej nazwy. [...] Im więc mniej jakieś nazwy są określone i im bardziej ogólne i oderwane, tym właściwiej orzekamy je o Bogu. Powiada bowiem Jan z Damaszku, że »bardziej zasadniczym od wszystkich imion, które orzekamy o Bogu, jest to: 'Który jest', obejmując bowiem w sobie wszystko, ma samo istnienie jakby jakiś nieskończony i nieograniczony ocean substancji«. Każdą bowiem inną nazwą określa się jakiś sposób istnienia substancji rzecz, lecz imię »Który jest« nie określa żadnego sposobu istnienia, lecz odnosi się do wszystkich w sposób nieokreślony i dlatego Jan nazywa Go »nieskończonym oceanem substancji«. Po trzecie

---

[234] C. GEFFRÉ, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, dz. cyt., s. 316, nader słusznie sygnalizuje to podwójne miejsce negacji tymi oto słowami: „Stwierdzam Boski sposób wszystkich doskonałości przeniesionych na Boga. Zarazem jednak zaprzeczam możliwości poznania tego sposobu. U kresu uwznioślenia istnieje zatem nowa negacja. Szczytem mojego poznania Boga na ziemi jest wiedza o tym, że nie znam sposobu doskonałości, których istnienie stwierdzam. Nazwanie Boga na podstawie stworzeń nie jest więc podważaniem Jego transcendencji: jest unaocznieniem Jego niedosiężnej tajemnicy przy każdym nowym atrybucie".

[235] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 11 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 195–196).

natomiast, ze względu na to, co owa nazwa współoznacza. Oznacza ona bowiem istnienie w czasie teraźniejszym, a to najwłaściwiej orzeka się o Bogu". Rozważanie to samo w sobie skłania do myślenia, że istnienie najwyraźniej jest najwłaściwszą nazwą na określenie Boga. Jeśli jednak dodamy do tego odpowiedź na pierwszy zarzut, wszystko nagle się chwieje: „Imię »Który jest« jest właściwszą nazwą Boga niż nazwa »Bóg« z uwagi na to, od czego pochodzi [*id a quo imponitur*], a mianowicie istnienia, jak również z uwagi na jego sposób znaczenia i współoznaczania, jak zostało powiedziane. Odnośnie do tego jednak, do oznaczania czego stosuje się tę nazwę [*id ad quod imponitur nomen*], właściwsza jest nazwa »Bóg«, którą stosuje się po to, by oznaczyć naturę boską [*naturam divinam*]". Otóż powiedzieliśmy, że nazwa „Bóg" nie może odnosić się do niczego innego, jeśli wziąć pod uwagę rzeczywistość, którą oznacza, a może odnosić się do wielu zgodnie z zawartym w niej podobieństwem do pojęcia powszechnego (w pierwszej kolejności jest nazwą ogólną), czyli „według opinii", mówi św. Tomasz. Określa naturę, nie dlatego, że pojmuje istotę, lecz w tym znaczeniu, że wydaje się odnosić do jednostki powszechną naturę, tak jak wówczas, gdy daną jednostkę ludzką nazywamy „człowiekiem". Dlatego „Bóg" wyraża Boską naturę, ale, jeśli mi wolno tak powiedzieć, nie wyraża istoty Boga. Nazwa istnienia, przeciwnie, jest zaczerpnięta z tej pierwszej doskonałości, jaka znajduje się we wszystkim, co jest, czyli w bycie. Jak z tego wynika, mamy dwie nazwy: nazwę „Bóg", która wyraża Boską naturę, lecz w sposób czysto oznaczający, i nazwę „istnienie", która wyraża najwznioślejszą doskonałość Boga, lecz w odniesieniu do stworzeń. Dlatego „Bóg" stwierdza sposób oznaczania, nie dochodząc do sposobu istnienia, a „Który jest" orzeka sposób istnienia, nie oznaczając go. Żadna z tych nazw nie zawiera w sobie Boskiej istoty i dlatego w ostatecznej analizie Tomaszowe „Który jest" określa Boga jako niewypowiadalnego.

„Jeszcze właściwszym Jego imieniem jest Tetragram, który stosuje się, by oznaczać samą nie mogącą odnosić się do niczego innego substancję Boga i, jeżeli wolno tak powiedzieć, substancję jednostkową"[236]. Ten wniosek jest niezmiernie ważny, gdyż pokazuje, że istnieje Imię należące wyłącznie do Boga i że to Imię niczego nie zawdzięcza filozoficznym manipulacjom, pewnego dnia stało się bowiem na górze Synaj przedmiotem Boskiego objawienia; co więcej, Imię to nie jest pochodzenia rodzajowego, jak nazwy „Bóg" i „istnienie"; przeciwnie, jest w najwyższym stopniu jednostkowe i określa wyłącznie Boga, gdyż jest Imieniem Jego substancji, która nie może odnosić się do niczego innego. Nawet *Ipsum Esse subsistens* pochodzi od świata stworzonego, od bytu ogólnego[237]. Tylko JHWH

[236] Tamże, ad 1 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 196).

[237] Według A. Maurera, *St. Thomas on the Sacred Name „Tetragrammaton"*, „Mediaeval Studies" 34 (1972), s. 278, *Summa teologii* zaznacza postęp w myśli św. Tomasza. Jest to bowiem jedyne

jest Imieniem ponad wszelkie imię, tylko ono może zostać wypowiedziane w prawdzie ponad istnieniem. Używając odmiennych, żeby nie powiedzieć: przeciwstawnych środków, Tomasz przyłącza się tutaj do Majmonidesa[238]. Natychmiast i bez wahania go jednak opuszcza z racji tego, co jest im najbardziej wspólne – owego Boga, który objawia swoje Imię Mojżeszowi, gdyż chrześcijański doktor w odróżnieniu od swojego żydowskiego odpowiednika uważa, że użycie przez samego Boga zwrotu „Ja jestem" na określenie Jego samego w Jego tajemnicy i w Jego bóstwie wpisuje w słownictwo istnienia takie założenie, przed którego przyjęciem sama metafizyka powinna w dalszym ciągu się wzbraniać. Jest to zasadniczy punkt, gdyż właśnie z powodu Boskiej ingerencji słowo „być" staje się w pewnym sensie słowem świętym. To nie teologia naturalna dąży do ubóstwienia, ale to sam Bóg wchodzi w posiadanie rzeczywistości wziętej ze świata stworzeń[239]. Chodzi tutaj w istocie nie tylko o różnicę formalnego punktu widzenia, teologii rozpatrywanej w świetle filozofa lub w świetle teologa, Boga, do którego dochodzimy, rozpatrując Go jako pierwszy Byt lub ze względu na Jego boskość (*sub ratione deitatis*)[240], chodzi o podporządkowanie się człowieka wiary niesłychanej inicjatywie Boga. Decyzja św. Tomasza, by zachować słownictwo istnienia, jest

---

opracowanie, które uznaje istnienie imienia Boskiego bardziej właściwego od „Ten, który jest", czyli Tetragramu, w traktacie o imionach Boskich (zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 9 i a 11); na s. 281 Maurer mówi o znaczącym postępie wynikającym z faktu, że św. Tomasz staje teraz w perspektywie rzeczywistości, którą imię ma oznaczać, i to już nie tylko z punktu widzenia pochodzenia imienia, jak w *Komentarzu do Sentencji*. To wszystko się zgadza, ale trzeba zasygnalizować pierwsze, wcześniejsze od obu pozostałych miejsce występowania słowa „Tetragram" – w *Contra Gent.*, IV, c. 7, 7: „U Jeremiasza jest jeszcze powiedziane: »Wzbudzę Dawidowi sprawiedliwą latorośl«, i jeszcze: »oto imię, którym zostanie nazwany, Pan nasz sprawiedliwy«. Tekst hebrajski zawiera imię Tetragramu, które niewątpliwie orzeka się wyłącznie o samym Bogu. To wszystko dowodzi, że Syn Boga jest prawdziwym Bogiem". Użycie tego określenia przez św. Tomasza przypada zatem na początek lat 1260.

[238] Zob. A. MAURER, *St. Thomas on the Sacred Name „Tetragrammaton"*, dz. cyt., s. 282. Tomasz nie tylko przyłącza się do Majmonidesa, ale prawdopodobnie właśnie przy lekturze jego pism dowiedział się o istnieniu Tetragramu (zob. tamże, s. 285). Trzeba jednak zauważyć, że Tomasz zna dzieło Majmonidesa od czasu *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2; zob. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*..., dz. cyt., s. 133.

[239] Zob. E.-H. WÉBER, *L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 405–406, który mówi o „wzbogaconym sensie nowych tonów".

[240] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 2 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 169–172). Zob. też B. MONTAGNES, *La Parole de Dieu dans la création*, „Revue Thomiste" 54 (1954), s. 271; zob. *Super Ioan.*, 1, 1 (wyd. Mariettiego, nr 44) – bóstwo.

nieoczekiwaną, ale konieczną konsekwencją jego pragnienia, aby raczej podporządkować się tajemnicy i ją kontemplować, niż próbować ją pojąć. To nie przeszkadza, że sam Tetragram w pełni i w całym radykalizmie urzeczywistnia to, co gorejący krzew, który płonął, a nie spalał się, tylko figurował i symbolizował: spotkanie w jednym punkcie Niestworzonego ze stworzonym, objawienie Imienia Boga ludzkimi słowami, dar złożony przez Boga z samego siebie ograniczonemu umysłowi, choć Bóg nie pozwala się zamknąć w tym umyśle. Dlatego według św. Tomasza to Imię jest niepowtarzalne, jedynie ono jest bowiem absolutnym darem i niemogącym odnosić się do niczego innego absolutem.

Bóg pozostaje więc nam nieznany, jest dla nas „znany jako nieznany"; teraz przyszła pora, by odpowiedzieć na pytanie, czy poznajemy coś z istoty Boga, innymi słowy – z istotowych atrybutów: tak, lecz negatywnie; nie, lecz w prawdzie. Tak, mamy właściwe poznanie Jego substancji, twierdzące w tym, co jej ono przypisuje, lecz negatywne w swoim wyrazie. Nie, nie mamy pojęciowego poznania ani Jego istoty, ani Jego atrybutów, które w Nim są, tożsame z Jego istotą, ale wiemy, że nasze zdania twierdzące są prawdziwe[241]. Wprowadzone przez św. Tomasza rozróżnienie dwóch znaczeń istnienia, aktu istnienia i prawdy twierdzenia, jest kluczem do całej jego myśli dotyczącej poznania Boga. Ten właśnie klucz pozwala usytuować całą ludzką wiedzę o Bogu po stronie prawdy twierdzenia, a nie po stronie niemożliwego wniknięcia w akt istnienia; ten właśnie klucz pozwala nam utrzymać jednocześnie pełnię Boskiego istnienia i ułomność naszego dyskursu, prawdę naszych orzeczeń i transcendencję Jego bóstwa. Nie wiemy, jak dalece prawdziwe jest to, co o Nim mówimy.

Podsumowanie

– „Co nowego w przygodach istnienia?" Istnienie pojednało się z Bogiem. – „Jakże Bóg wszedł w istnienie?"[242]. Nie wszedł tam, bo jest jego przyczyną i początkiem. – „Czy Bóg

[241] Dlatego w znacznej mierze możemy przyjąć zasadnicze stanowisko J.-H. Nicolasa, nie zgadzając się całkowicie z rozwijanym przezeń dla objaśnienia św. Tomasza aparatem pojęciowym Kajetana; zob. J.-H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, dz. cyt., s. 174, przyp. 30: „To, że *esse* jest Boską istotą, a zatem formalną częścią bóstwa, przyjmujemy u kresu całego rozumowania, nigdy natomiast nie zdołamy skonstruować pojęcia, które przedstawiałoby owo *esse* w tym, co mu właściwe i co tym samym wyrażałoby Boską istotę". I tamże, s. 89, przeciwko Gilsonowi: „Prawdą jest, że wszelki sąd odnoszący się do Boga jest sądem o istnieniu, i z tego powodu pierwsze stwierdzenie, które podtrzymuje wszystko, co możemy powiedzieć o Bogu, jest stwierdzeniem Jego istnienia, tak że przypisanie Bogu jakiejkolwiek doskonałości jest równoznaczne ze stwierdzeniem: »istnieje jako taki«. W żadnej mierze to jednak nie wyklucza, iż jednocześnie chodzi o sąd atrybucji".

[242] É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, dz. cyt., s. 201, 213.

może coś zyskać na byciu", na byciu myślanym jako istniejący?[243] Bardzo wiele, bo po prostu myśli się o Nim. Jeśli bowiem koniec końców teologia nie może zwolnić się z bycia negatywną, to teologia negatywna jest niczym bez teologii pozytywnej. Mówimy, że to teologia pozytywna sprawia, że teologia negatywna jest konieczna i możliwa.

1. Teologia pozytywna sprawia, że teologia negatywna jest konieczna. Chociaż partycypacja bytów w samym Bycie Subsystującym ustanawia nasze poznanie Boga i chociaż to poznanie jest poznaniem właściwym, niemniej jednak jest ono bardzo niedoskonałe, a ponieważ wiąże się z doskonałościami poznanymi w stworzeniach i z ograniczeniami właściwymi naszemu ludzkiemu intelektowi, w żadnym wypadku nie może być poznaniem wyczerpującym. Ponieważ Bóg nieskończenie wykracza poza determinacje doskonałości stworzonych, nazwy, jakie Mu przypisujemy, „wprawdzie oznaczają istotę boską, ale niedoskonale, tak jak stworzenia przedstawiają Go niedoskonale"[244]. Nasza wiedza nie mierzy rzeczy, ale jest przez nie mierzona i dlatego „rzeczy są przyczynami naszych pojęć"[245]; otóż nazywamy rzeczy w miarę ich poznawania. Nazwy, jakie nadajemy Bogu, zawsze zawierają więc atrybucję negatywną[246]. Różnica, jaka powstała między płaszczyzną istnienia a płaszczyzną poznania, sprawia, że w teologii *De Deo* droga negatywna jest konieczna, właśnie dlatego, że nie posiadamy pojęcia Boga.

I również dlatego teologia pozytywna sprawia, że teologia negatywna jest możliwa. Wszelka negacja jest negacją czegoś, wszelkie przypisanie Bogu jakiejś doskonałości jest negacją stworzonego sposobu istnienia tej doskonałości. Innymi słowy, nie ma drogi negatywnej bez teologii uwznioślenia. Otóż Bóg urzeczywistnia doskonałą intensywność istnienia. Pierwszą decyzją św. Tomasza jest przypisanie samemu Bogu owego *esse*, które u Dionizego wskazuje na proces pochodzenia stworzonego bytu od Boga[247]. Drugą jego decyzją jest stwierdzenie, że

---

[243] J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 23; zob. też s. 100, 112.

[244] *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 13, a. 2 (cyt. za: *Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 171).

[245] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.

[246] Tak samo jest z Boską prostotą, którą w sposób konieczny poznajemy negatywnie. Zob. É. Gilson, *Le Thomisme*, dz. cyt., s. 99 (tego fragmentu nie ma w polskim wydaniu książki Gilsona – przyp. tłum. [A.K.]).

[247] Zob. C. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 220, 229, 508; *In Dion. De div. nom.*, V, 1 (wyd. cyt., nr 610, 618): „*Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia et secundum quod de Deo dicitur, est super omnia entia*"; zob. w tej kwestii F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992, s. 180–187, i A. Maurer, *St. Thomas on the Sacred Name „Tetragrammaton"*, dz. cyt., s. 277.

owo istnienie jest aktem: ono i tylko ono pozwala z jednej strony nie ograniczać dyskursu o Bogu do przypisania jakiejś formy[248], a z drugiej strony nie ograniczać istnienia do prostego faktu istnienia. Istnienie Boga jest czystym aktem; ta doktryna zbliża do siebie Arystotelesa, Platona, Dionizego, Majmonidesa, Awicennę, Damasceńczyka. Wymagana jest więc metafizyka sądu, konieczne jest poznanie istnienia – mają one odnosić się do prawdy zdań twierdzących. Z powodu najwznioślejszej intensywności Boskiego istnienia Bóg jest znany za pośrednictwem doskonałości stworzonych, jest rozpoznany w zdaniach twierdzących, które o Nim orzekają, ale pozostaje nieznany równie w swoim istnieniu, co w swojej istocie. Nie tylko bowiem istnienie, lecz także atrybuty, pełnoprawnie wynikają z prawdy zdań twierdzących, ale tylko z niej. Między doskonałościami Boga, które sprowadzają się do prostoty Boskiego istnienia, a naszym – rzeczywistym przecież[249] – sposobem pojmowania ich rzeczywistości i konieczności istnieje niepokonalna przepaść, którą jest nasza zupełna niewiedza o istocie Boga, a więc o Jego akcie istnienia. Stwierdzamy Jego akt, lecz nie jesteśmy w stanie go poznać.

Następnie św. Tomasz skupia się na imieniu Boga i – jak widzieliśmy – odwołuje się głównie do Majmonidesa. Jeśli jako pierwszy umiał on zaproponować, co odnotowuje Schlomo Pinès, „taką interpretację Wj 3, 14, która [wydaje się należeć do] porządku metafizycznego"[250], to po to, by odmówić Bogu zarówno atrybutów twierdzących (które prowadzą aż do zaprzeczenia istnienia Boga), jak przeczących (które nie pozwalają zupełnie niczego z Niego poznać); tylko JHWH nie ma nic wspólnego z żadnym bytem, wskazuje jednocześnie na konieczne istnienie

[248] Bóg nie jest dla nas pierwszym znanym, ponieważ Jego istnienie nie jest nam znane samo z siebie (*per se notum*). Jak uważa J.-H. NICOLAS, *La suprême logique de l'amour et la théologie*, „Revue Thomiste" 83 (1983), s. 639–649, nie można wykluczyć, że św. Tomasz zajmuje przeciwne stanowisko niż św. Anzelm; niemożliwe jest „zbudowanie takiego pojęcia Boga, na podstawie którego można by wydedukować Jego istnienie" (tamże, s. 643). Faktycznie, ale wcale nie jest pewne, czy właśnie tutaj kryje się zamysł św. Anzelma. Od ponad pięćdziesięciu lat komentatorzy zwracają uwagę, że jest zupełnie inaczej. Po pierwsze trzeba powiedzieć, że myśl o Bogu jest prawdziwa tylko dlatego, że sam Przedmiot tej myśli jest prawdziwy, a nie odwrotnie. A z drugiej strony trzeba zrozumieć, że argument Anzelma nie jest czymś poprzedzającym wiarę, ale przeciwnie, zakłada ją. Te dwie podstawowe tezy podzielają tak odmienni interpretatorzy, jak Karl Barth i Étienne Gilson; zob. É. GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge" 9 (1934), s. 5–51.

[249] Zob. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4. Zob. też L.J. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Exposition in Boethii De Trinitate*, Roma 1974, s. 33.

[250] S. PINÈS w: *Celui qui est*..., dz. cyt., s. 16, 23.

i na samą istotę Boga[251]. Jeśli bowiem dla św. Tomasza Tetragram jest najbardziej właściwym imieniem Boga, to niemniej jednak imię „Który jest", należycie oczyszczone ze stworzonego pochodzenia słowa „być", jest objawieniem niewysławialnego aktu istnienia, a nie bałwochwalczym i nazbyt ludzkim pojęciem. Owszem, u św. Tomasza istnieje teologia negatywna, która jest równie konieczna dla teologii pozytywnej, co teologia pozytywna dla niej, ale nie na tej samej płaszczyźnie: negacja jest konieczna dla uwznioślenia, gdyż daje mu swoją miarę, a uwznioślenie jest konieczne dla negacji, gdyż pozwala jej istnieć.

2. Rozumiemy teraz, jakie miejsce może zająć u św. Tomasza teologia mistyczna. U Dionizego zjednoczenie mistyczne z tym, co niewysłowione, w ekstazie i milczeniu, jest niezbędnym pokrzepieniem dla teologii posługującej się pojęciami, niezdolnej dotknąć Boga. Św. Tomasz w ogóle jednak nie wkracza na tę drogę, co tym bardziej dziwi, że żyje on, myśli i pisze w atmosferze dogłębnie przepojonej Dionizym. Jego całkowite milczenie na temat „uniesienia" dyskursu spekulatywnego w zjednoczeniu mistycznym nie powinno umknąć naszej uwadze: kiedy „niemy wół" nie wypowiada ani słowa, to znaczy, że nie wyraża zgody. Cała jego teologia imion Bożych pokazuje wręcz przeciwnie, że nie zgadza się na takie przekroczenie[252]. Po pierwsze dlatego, że choć Bóg jest pojmowany w sposób niedoskonały, to jest jednak nazywany prawdziwie: prawda nie jest więc ponad dyskursem, lecz w nim, choć nasze stwierdzenia nigdy nie mogą wyczerpać jej treści – a raczej wręcz z tego powodu. Następnie dlatego, że jeśli nastąpi przekroczenie, to będzie to przejście od tego, co teologiczne, do tego, co teologalne, od wypowiedzi o Bogu do Boga, do którego usiłuje dotrzeć ta wypowiedź: prawda miłości nadaje intensywność prawdzie sądu. Zjednoczenie mistyczne nie daje nam poznać innych rzeczy, daje nam poznać te same rzeczy w inny sposób. Dlatego Tomasz rozróżnia sąd „przez poznanie", przyjęty od zasad objawienia i nabyty przez studium, oraz sąd „przez skłonność", będący owocem wizji mądrości i daru Ducha Świętego. Mądrość ta, która pozwala zakosztować Boga i wszystkich rzeczy w imię Boga, jest – jak mówi św. Tomasz – dziełem „pewnej naturalnej odpowiedniości" względem Boga[253]. Plotyn jako pierwszy wyraźnie rozgraniczył drogę rozumową (która obejmuje negację) i

[251] Zob. MAJMONIDES, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, I, 56–61.

[252] Zob. L.-B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 421.

[253] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 1, a. 6, ad 3 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 25); *Summa theologiae*, *II-II*^{ae}, q. 45, a. 2. Zob. też J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg–Paris 1980, s. 54. W optyce i tradycji całkowicie odmiennej dla interpretacji i kontekstu teologii posługującej się pojęciami i teologii mistycznej u św. Tomasza zob. M. CORBIN, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, s. 894–903.

doświadczenie duchowe, a Dionizy jako pierwszy zagmatwał to rozróżnienie[254]. Św. Tomasz, który nie czytał Plotyna, niejako instynktownie odkrył konieczność rozdzielenia tych dwóch dróg. Jeśli dla niego mistyka nie jest ponad teologią, to dlatego, że jedna i druga zakładają tę samą i jedyną wiarę, wiarę jako dyskurs Boga i dyskurs o Bogu, czyli wiarę jako poznanie; jak mówi ojciec Chenu, „to, przez co teologia jest nauką, jest tym samym, przez co jest mistyką"[255]. To nie sama teologia otwiera na mistykę, gdyż teologia jest także dziełem ludzkim, ale teologia niesiona przez wiarę, gdyż wiara jest zaczątkiem widzenia uszczęśliwiającego. Prawdą teologii jest to, że jej początkiem jest wiara, a celem – szczęście, i ta prawda jest jej niezbędna, gdyż, jak mówi św. Tomasz, całe zbawienie człowieka zależy od poznania tej prawdy, która go przerasta[256]. Tym, co łączy Dionizego i Tomasza, jest ich wspólne uwrażliwienie na powrót człowieka do Boga w chwale Ojczyzny. Tym jednak, co ich dzieli, jest to, że dla Dionizego zjednoczenie wymaga niewiedzy ponad poznaniem, zaś dla Tomasza – przeciwnie – domaga się poznania ponad naszą niewiedzą. Prawdziwym przekroczeniem wiary teologicznej nie jest więc poznanie mistyczne, gdyż wiara je obejmuje jako nierozdzielnie z nią związane pogłębienie, lecz chwała, jeśli Bóg zechce nas nią obdarować.

Odważnie i oryginalnie przywracając równowagę teologii negatywnej, św. Tomasz działa na rzecz pojednania Boga, „którego nikt nigdy nie widział", z Bogiem, „którego ujrzymy takim, jakim jest". Punktem spotkania niewątpliwie jest „Jestem, który jestem", z Księgi Wyjścia[257], ale być może również, chociaż Tomasz nie ujął tej idei w temat, Wcielenie Boskiego Słowa,

---

[254] Zob. PLOTIN, *Traité 38 (VI, 7). Comment la multiplicite des idées a été produite. Sur le Bien*, wstęp, tłum., komentarz i przypisy P. HADOT, Paris 1988, s. 44: „Fakt, iż Pseudo-Dionizy nadał nazwę »Teologii mistycznej«, czyli teologii tajemnej, małemu dziełku poświęconemu głównie teologii negatywnej, miał taki skutek, że występuje niekiedy tendencja do mylenia teologii negatywnej z doświadczeniem mistycznym i do niedostrzegania wyraźnie tych jakże ważnych rozróżnień". Zob. PLOTYN, *Enneady*, VI, 36, 7, 6–10. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1990 (Foi Vivante, 246), s. 6, wysuwa dowód przeciwny: „Tradycja wschodnia nigdy wyraźnie nie rozróżniała mistyki od teologii".

[255] M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, dz. cyt., s. 73; zob. też s. 12: „Teologia z samego swojego naukowego tytułu wymaga mistycznej obecności wiary". Dlatego „teologia pełnoprawnie jest pobożna: zasługuje na miano *impressio divinae scientiae*" (tamże, s. 77).

[256] Zob. *Summa theologiae*, *I Pars*, q. 1, a. 1 (*Traktat o Bogu*..., dz. cyt., s. 17).

[257] Zob. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1966, s. 65.

które definitywnie odcisnęło pieczęć słowa Bożego na prawdzie ludzkiego języka. Teologię negatywną zawsze należałoby sytuować w perspektywie chrystologicznej[258], gdyż istnieje bardzo głęboki związek między uniżeniem Osoby Słowa („kenozą" Syna) a wyniesieniem naszego dyskursu o Bogu, który to dyskurs stał się możliwy i pewny. Także i w tym znaczeniu prawda wiary jest fundamentem dla prawdy teologii.

Jeśli kontemplacja prawdy jest, jak mówi św. Tomasz, cytując Ryszarda ze św. Wiktora, „przenikliwym i wolnym spojrzeniem ducha na rzeczy, które ogląda"[259], to należy w niej wyróżnić „kontemplację filozofów", zawsze skłonną bardziej się przywiązywać do poznania niż do poznanej prawdy, i „kontemplację świętych", która umie wyjść poza umiłowanie wiedzy i dotrzeć do poznanego przedmiotu[260]. Nasz umysł jest ukierunkowany na wypowiedź i dlatego potrzebuje negacji, a ponieważ jest kontemplacyjny, poprzez wypowiedź pojmuje samą rzeczywistość, niestworzoną Prawdę.

Tłum. Agnieszka Kuryś

[258] Zob. J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, dz. cyt., s. 18: „To Jacques Maritain umiał najgłębiej dostrzec i wyrazić, gdzie kryje się oryginalność mistyki chrześcijańskiej w porównaniu z wszelkimi innymi mistykami, ukazując, że jej cechą charakterystyczną jest to, co nazywa on prawem wcielenia". Istnieje Tomaszowe odczytanie Imienia zastosowanego do Chrystusa, ale nie jest to „wcielenie" w ścisłym rozumieniu. Jest to usytuowanie w perspektywie Księgi Wyjścia i Apokalipsy; zob. É.-H. WÉBER, *L'herméneutique christologique d'Exode 3, 14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle*, [w:] *Celui qui est*..., dz. cyt., s. 86–101.

[259] *Summa theologiae*, *II-II^ae*, q. 180, a. 3, ad 1.

[260] Zob. tamże, a. 1 i 7; *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qla 1, nr 32 (wyd. Moosa, t. 3, s. 1177).