

Piotr Moskal

Tomasza z Akwinu epistemologia przekonań teistycznych

Łódzkie Studia Teologiczne 23/4, 5-20

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. PIOTR MOSKAL

Katolicki Uniwersytet Lubelski

TOMASZA Z AKWINU EPISTEMOLOGIA PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH¹

Słowa kluczowe: Bóg, epistemologia przekonań teistycznych, teologia naturalna, doświadczenie religijne, wiara religijna, poznanie afektywne

1. Wprowadzenie. 2. Wiedza religijna. 2.1. Problem doświadczenia Boga. 2.2. Wyjaśnianie rzeczywistości. 3. Wiara w Boże Objawienie. 4. Afektywne poznanie. 4.1. Naturalna inklinacja człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga. 4.2. Religijne ukierunkowanie człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga. 4.3. Natura afektywnego poznania Boga

1. WPROWADZENIE

Według św. Tomasza z Akwinu istnieją następujące sposoby poznania Boga:

- 1) teoretyczne poznanie, stanowiące dziedzinę wiedzy,
- 2) teoretyczne poznanie, stanowiące dziedzinę wiary w Boże objawienie,
- 3) poznanie afektywne – przez inklinację i uczestnictwo.

Poznanie to każda czynność zaznajomienia się z czymś. Jeśli podmiot poznający uznaje określony sąd za prawdziwy dlatego, że dostrzega jego prawdziwość, wówczas mamy do czynienia z wiedzą. Jeśli natomiast uznaje określony sąd za prawdziwy, chociaż nie dostrzega tej prawdziwości, wówczas mamy do czynienia z wiarą. Wiedza i wiara to dziedziny poznania teoretycznego. W poznaniu teoretycznym intelekt podąża za czynnościami poznawczymi bądź poznającego podmiotu (wiedza), bądź podmiotu, któremu podmiot poznający wierzy (wiara). W poznaniu afektywnym intelekt podąża za ukierunkowaniem sfery afektywnej człowieka.

¹ W tekście wykorzystuję fragmenty moich rozpraw: *Spór o racje religii*. Lublin: TN KUL 2000; *Traktat o religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.

2. WIEDZA RELIGIJNA

Dziedzinę wiedzy stanowi poznanie bezpośrednie, to jest doświadczalne, oraz poznanie pośrednie w wyniku rozumowania czy wyjaśniania rzeczywistości.

2.1. Problem doświadczenia Boga

Czy zdaniem św. Tomasza z Akwinu istnieje doświadczenie Boga, rozumiane jako bezpośrednia, tj. niedyskursywna i niezapośredniczona przez nieprzezroczyście znaki percepcja Boga jako bytu obiektywnie istniejącego?

Akwinata nie posługuje się terminologią „doświadczenie Boga”, „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”. Posługuje się natomiast terminami „ogląd istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i „ogląd Boga poprzez boską istotę” (*videre Deum per essentiam*). Analizy Tomasza mają charakter teologiczno-filozoficzny. Z objawienia przyjmuje, że błogosławieni w niebie oglądają istotę Boga i że ten ogląd jest niedostępny dla człowieka w czasie jego życia ziemskiego, chociaż dopuszcza dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy w stanie porwania (*raptus*) mieli chwilowo widzieć istotę Boga. Uzasadnienie tych tez także ma charakter teologiczno-filozoficzny².

Chociaż przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, to jednak, mówi Tomasz, ze względu na bytową strukturę człowieka i jego poznania, konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje w jednostkowej materii (natura rzeczy materialnych). Bóg jednak jest niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą wrażeń czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może ze swej natury poznać boskiej istoty, a to ze względu na to, że ta istota nie jest konnaturalna dla ludzkiego intelektu. Nie jest konnaturalna ze względu na to, że jest ona *ipsum esse subsistens, suum esse subsistens*. Jeśli więc człowiek zbawiony widzi boską istotę, to warunkiem koniecznym tego widzenia jest pewna transformacja ludzkiego intelektu, spotęgowanie jego siły, w rezultacie czego będzie on konnaturalny w stosunku do istoty Boga. Owo wzmocnienie czy oświecenie intelektu jest czymś dla intelektu nadnaturalnym. Czynnikiem tego dokonujący zostaje nazwany przez Tomasza światłem chwały (*lumen gloriae*). Jest to światło stworzone przez Boga. Stanowi ono nie *medium in quo* oglądu Boga, ale *medium sub quo* Bóg jest widziany.

Oprócz *lumen gloriae* potrzebny jest jeszcze jeden konieczny czynnik oglądu Bożej istoty. Potrzebne jest coś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być jednak żadne wyobrażenie, ani nawet pojęcie. Żaden przygodny pośrednik poznania (*species, similitudo*) nie może reprezentować istoty Boga, a to ze względu na transcendencję bytu Bożego (*ipsum esse subsistens*). Wobec powyższego trzeba przyjąć, że czynnikiem tym jest sama boska istota. Ona aktualizuje ludzki intelekt. Istota Boga jest zatem zarówno tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi³. Innymi słowy, Bóg jest

² Zob. STh I q. 12 a. 1–11; II-II q. 175 a. 1–5; q. 180 a. 5; CG III, 47. 49. 51–60; *De veritate* q. 13.

³ Zob. CG III, 51.

widziany poprzez boską istotę. Bóg sam staje się formą poznawczą ludzkiego intelektu. Stąd Tomasz mówi o widzeniu istoty Boga (*Dei essentia*) i o widzeniu Boga *per essentiam*.

Aby intelekt ludzki mógł być wypełniony boską istotą, musi być spełniony pewien warunek. Oto skoro ludzkie intelektualne poznanie jest funkcjonalnie związane z poznaniem zmysłowym, a boską istotę można poznać tylko intelektem, wzmocnionym przez *lumen gloriae* i wypełnionym boską istotą jako *medium quo*, istnieje konieczność oderwania intelektu od stworzonych form poznawczych: pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji i od zmysłów, aby możliwe było oglądanie Boga. To oderwanie może dokonać się albo przez śmierć, czyli całkowite oderwanie duszy od ciała, albo przez tzw. porwanie (*raptus*), w czasie którego zachodzi oderwanie intelektu od zmysłów.

Jak wspominałem, twierdząc, że ogląd istoty Boga jest dla człowieka na ziemi niedostępny, Akwinata przyjmował dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy jego zdaniem przez moment, w stanie porwania, mieli łaskę oglądu boskiej istoty. Jak Tomasz uzasadnia swoje stanowisko? Tekst *Księgi Wjścia*, mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia, interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia boskiej istoty, gdy w jakiś sposób umrze dla świata. Może się to jednak dokonać nie tylko przez oddzielenie duszy od ciała, ale również, jak w porwaniu, przez alienację intelektu od zmysłów⁴. Czy jednak faktycznie Mojżesz i Paweł widzieli istotę Boga? Tomasz oprócz autorytetu św. Augustyna przywołuje następujące argumenty: słowa Boga o Mojżeszu: *ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum*⁵, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać⁶, oraz pewną rację stosowności: obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogan.

Ludzki autorytet, nawet św. Augustyna, i racja stosowności są słabymi argumentami. W tekście Pawłowym mowa jest o percepcji pewnych form poznawczych (słów), a nie samego Boga. Wedle *Księgi Liczb* Bóg mówi do Mojżesza „twarzą w twarz”, czy też „z ust do ust”, bez pośrednictwa jakichś podobizn. Czy należy te słowa rozumieć tak, że Mojżesz widział istotę Boga? Patriarcha Jakub też mówi, że widział Boga „twarzą w twarz”⁷, a jednak Tomasz tłumaczy to widzenie jako widzenie pewnej formy poznawczej, która reprezentowała samego Boga⁸. Czy nie można by podobnie tłumaczyć rozmowy Boga z Mojżeszem?

Tomasz oprócz przypadku Mojżesza i św. Pawła wspomina o innych doświadczeniach, które można uznać za doświadczenia religijne. Są to doświadczenia stanów poznawczo-dążeńiowych człowieka. I tak np. człowiek może mieć percepcję

⁴ Zob. CG III, 47; STh II-II q. 175 a. 4. 5; q. 180 a. 5.

⁵ Lb 12, 8. Celowo, za Akwinatą, przytaczam tekst w wersji łacińskiej. Zob. STh I q. 12 a. 11. Polskie tłumaczenia z języków oryginalnych (*Biblia Tysiąclecia* i *Biblia poznańska*) różnią się nieco od tłumaczenia łacińskiego.

⁶ Zob. 2 Kor 12, 4; STh II-II q. 175 a. 3.

⁷ Rdz 32, 31 (Wlg 32, 30).

⁸ Zob. STh I q. 12 a. 11 ad 1; II-II q. 180 a. 5 ad 1.

siebie jako delektującego się Bogiem i pogardzającego tym, co światowe; może również mieć swoiste doświadczenie słodyczy (*experientia dulcedinis*). Zdaniem Tomasza te doświadczane stany podmiotowe stanowią prawdopodobne oznaki (*signa*) posiadania łaski⁹. Można także, zdaniem Tomasza, mówić (za św. Augustynem) o percepcji Słowa posłanego do ludzkiej duszy. Jednak ściśle biorąc, jest to percepcja afektu miłości, którą to miłość detonuje oświecenie myśli przez Osobę Słowa¹⁰.

2.2. Wyjaśnianie rzeczywistości

Tomasz naucza, że istnieje dowodowe (*per demonstrationem*) poznanie tego, że Bóg istnieje: „istnienia Boga stosownie do tego, że nie jest oczywiste dla nas, można dowieść przez znane nam skutki”¹¹. Przeprowadza też dowody tego istnienia. Najbardziej znane jest jego „pięć dróg” z pierwszej części *Summy teologii*: z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z tego, co możliwe i konieczne, ze stopni doskonałości i z zarządzania rzeczami. Oto tekst Tomasza:

To, że istnieje Bóg, można uzasadnić na pięciu drogach. Pierwsza zaś i bardziej oczywista droga jest ta, którą się bierze ze względu na ruch. Jest bowiem pewne i zmysłowo stwierdzone, że niektóre przedmioty podlegają ruchowi na tym świecie. Wszystko zaś, co podlega ruchowi, jest poruszane przez coś drugiego. Albowiem nic nie podlega ruchowi, jeśli nie jest w możności do tego, do czego jest poruszone. A porusza coś o tyle, o ile jest aktem. Poruszać bowiem to nic innego jak wyprowadzić coś z możności do aktu; a nic nie może być wyprowadzone z możności do aktu jak tylko przez jakiś byt w akcie. Jak np. to, co jest aktualnie gorące, dajmy na to ogień, czyni, że drzewo, będące tylko potencjalnie gorące, staje się aktualnie gorącym, i przez to je porusza i przemienia. A nie jest możliwe, by to samo było zarazem w możności i akcie w tym samym aspekcie, lecz tylko w aspektach różnych. To bowiem, co jest aktualnie gorące, nie może być zarazem gorącym w możności, lecz może być zarazem tylko zimnym w możności. A zatem nie jest możliwe, aby coś zarazem i w tym samym aspekcie było poruszającym i poruszonym lub by poruszało siebie. Zatem wszystko, co ruchowi podlega, jest poruszane przez coś drugiego. Jeśli więc to, co porusza, samo jest też podległe ruchowi, to i ono musi być poruszone przez coś drugiego; a i owo (ewentualnie) jeszcze przez coś innego. A nie można czynić ciągu w nieskończoność, gdyż w takim wypadku nie byłoby pierwszego poruszającego, a w konsekwencji i dalszych pośrednich poruszających, gdyż one nie poruszają, jeśli nie są poruszane przez czynnik poruszający pierwszy, tak jak łaska porusza się tylko o tyle, o ile porusza nią ręka. Przeto konieczne jest dojście do pierwszego czynnika poruszającego, który już nie jest poruszany – a tego wszyscy uważają za Boga.

Z koncepcji przyczyny sprawczej wywodzi się druga droga. W tym bowiem, co jest przedmiotem naszego zmysłowego doświadczenia, znajdujemy porządek przyczyn sprawczych. Ale nie znajdujemy i nie jest to możliwe do znalezienia, aby coś było przyczyną sprawczą samego

⁹ Zob. STh I-II q. 112 a. 5.

¹⁰ „Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris [...]. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat” (STh I q. 43 a. 5 ad 2).

¹¹ STh I q. 2 a. 2. Cyt. za: Tomasz z Akwinu. *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przeł. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski. Kraków: Wydawnictwo Znak 1999. Zob. też CG I, 12.

siebie, gdyż w takim wypadku zaistniałoby wcześniej od samego siebie, a to jest niemożliwe. I nie jest także możliwe, by w przyczynach sprawczych można było uciekać się do ciągu nieskończonego. Albowiem w przyczynach sprawczych, gdy są one uporządkowane, pierwsza jest przyczyną pośrednią, a pośrednia jest przyczyną ostatnią. A jest obojętne, czy przyczyna pośrednia jest mnoga, czy jedna tylko. Gdy zaś usuwa się przyczynę, usuwa się i skutek. Jeśliby więc nie było pierwszej w porządku przyczyn sprawczych, nie byłoby i ostatniej ani też pośrednich. Jeśliby zaś była możliwość ucieczki w nieskończoność w przyczynach pośrednich, nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej, a zatem nie byłoby i ostatniego skutku ani też przyczyn pośrednich – co jest fałszem. Zatem istnieje konieczność uznania pierwszej przyczyny sprawczej i taką przyczynę wszyscy nazywają Bogiem.

Trzecia droga wzięta z możliwości i konieczności przedstawia się następująco. Znajdujemy mianowicie pośród rzeczy i takie, które mogą być i nie być (istnieć i nie istnieć); skoro okazuje się, że niektóre z nich powstają i niszczej, a przeto mogą być i nie być. A nie jest możliwe, aby wszystko, co jest właśnie takie, zawsze było. To bowiem, co może nie być, niekiedy nie jest. Jeśli więc wszystko jest takie, że może być i nie być, to niegdyś nic nie było. A jeśli to jest prawdą, to i teraz nic nie jest. Albowiem to, co nie jest, nie zaczyna być, chyba że dzięki temu, co już jest. Jeśli więc nic nie było bytem, to nie jest możliwe, by coś zaczęło bytować, i wobec tego teraz także nic nie jest. A to jest oczywistym fałszem. A zatem nie wszystkie byty są tylko możliwe, ale trzeba, by istniały byty konieczne. To zaś co jest konieczne (bytowo), konieczność tę ma albo od zewnątrz, albo nie. I nie jest możliwe, aby można było uciec do nieskończoności w porządku kausalnego uzasadniania związku koniecznościowego, podobnie jak w porządku przyczyn sprawczych, jak to już było dowiedzione. Wobec tego trzeba z konieczności przyjąć byt, który jest sam przez się konieczny, który nie ma przyczyny swej konieczności poza sobą, lecz jest przyczyną konieczności dla innych, i który wszyscy nazywają Bogiem.

Czwarta droga opiera się na ustopniowaniu, jakie można znaleźć w rzeczach. Znajduje się bowiem w rzeczach coś, co jest bardziej i mniej dobre i prawdziwe, i szlachetne, i tym podobne przymioty. Ale 'bardziej' i 'mniej' można orzekać o różnych przedmiotach, o ile one przybliżają się w różny sposób do czegoś, co jest 'najbardziej', jak np. bardziej ciepłe jest to, co bardziej się przybliża do tego, co jest najbardziej ciepłe. A zatem jest coś takiego, co jest najbardziej prawdą i dobrem, i szlachetnością, a w konsekwencji najbardziej jest bytem. Albowiem o tym, co jest bardziej prawdą, można powiedzieć, że jest bardziej bytem, jak to jest powiedziane w *II Met*. A to, co jest 'najbardziej' jakimś w określonym rodzaju, jest przyczyną tego wszystkiego, co stanowi dany rodzaj, jak np. ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną wszystkiego, co jest gorące, jak o tym mówi cytowana książka. Zatem istnieje Coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną istnienia i dobra, i każdej takiej doskonałości – a to nazywamy Bogiem.

Piąta droga jest wzięta z rządzenia światem rzeczy. Widzimy bowiem, że niektóre byty, które mianowicie nie posiadają poznania, jak twory przyrody, działają dla celu, co ujawnia się w tym, że albo zawsze, albo też częściej działają tak samo, aby uzyskać to, co jest dla nich najlepsze. Świadczy to o tym, że nie z przypadku, ale z zamierzenia dochodzą do swego przeznaczenia. Te zaś byty, które nie posiadają poznania, nie dążą do celu, jeśli nie są skierowane przez kogoś poznającego i rozumiejącego, jak na przykład strzała przez łucznika. Jest zatem ktoś rozumiejący, przez kogo wszystkie twory natury są przyporządkowane do celu – i tego kogoś nazywamy Bogiem¹².

Pięć dróg to nie jedyne Tomaszowe sformułowanie uzasadnienia tezy teistycznej¹³. Akwinata zaznacza, że demonstratywne poznanie Boga jest trudne, dostępne dla niewielu ludzi i to po długim czasie badań oraz z domieszką błędów¹⁴.

¹² STh I q. 2 a. 3. Tekst w tłumaczeniu Mieczysława A. Krąpca (*Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktyniek 1968, 11–55, zwł. 42–54).

¹³ Zob. np. CG I, 13; II, 15; *Compendium theologiae* III.

¹⁴ Zob. STh I q. 1 a. 1; CG I, 4; III, 39.

Jest znane, że wokół Tomaszowej argumentacji narosła olbrzymia literatura o charakterze krytycznym, komentująco-precyzującym, interpretującym krótkie sformułowania *pięciu dróg* w świetle szerszego kontekstu myśli Akwinaty, a nawet w świetle współczesnej metafizyki (neo)tomistycznej.

Oprócz demonstratywnego, przyjmuje Tomasz inne, też per rationem naturallem, poznanie Boga. I tak, rozważając zagadnienie sposobów poznania Boga, mówi ogólnie o poznaniu (cognitio) Boga na podstawie rzeczy zmysłowych. Nie charakteryzuje tego poznania jako demonstratio czy probatio¹⁵. W innym miejscu wyraźnie mówi o istnieniu pewnego ogólnego, niejasnego i zawierającego liczne błędy poznania Boga, którego doznaje większość ludzi:

Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie: czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, [...], czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od razu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania¹⁶.

To natychmiastowe i nieprecyzyjne poznanie Boga jako źródła ładu w świecie Tomasz kontrastuje z poznaniem demonstratywnym, spełniającym rygory poznania naukowego¹⁷.

3. WIARA W BOŻE OBJAWIENIE

Jak zauważa św. Tomasz z Akwinu, przedmiotem wiary samym w sobie jest Bóg jako Prawda Pierwsza (*Veritas Prima*). Przedmiot ten jednak jako przyjęty przez podmiot poznający jest złożony z sądów/zdań. Przedmiotem wiary jest więc zarówno sąd/zdanie, o ile dotyczy rzeczywistości, i rzeczywistość, o ile jest ukazana w sędzie/zdaniu¹⁸.

Zakładając propozycjonalny (choć nie tylko propozycjonalny) charakter objawienia Bożego, przyjmuje Tomasz zarazem poznawczy charakter wiary w objawienie. Wiara jest czynnością poznawczą i jako taka jest dziełem intelektu (i w pewnej mierze zmysłowych władz poznawczych). Akt wiary polega na uznaniu określonego sądu (*propositio*) za prawdziwy, chociaż nie dostrzega się prawdziwości tego sądu. Gdyby dostrzegało się ową prawdziwość, mielibyśmy do czynienia z wiedzą, a nie z wiarą.

¹⁵ Zob. STh I q. 12 a. 12.

¹⁶ CG III, 38. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 2, Poznań: Fundacja Św. Benedykta i Wydawnictwo W Drodze 2007.

¹⁷ Chodzi oczywiście o poznanie naukowe według arystotelesowskiej, a nie pozytywistycznej koncepcji nauki.

¹⁸ Zob. STh II-II q. 1 a. 2.

Jeżeli żywi się przekonanie co do czegoś, czego się nie widzi, to nie to coś porusza intelekt, nie to coś „detonuje” określone przekonanie. Przekonanie to jest następstwem ludzkiej decyzji. Intelekt jest poruszony przez wolę. Podmiot poznający chce uznać określone zdanie za prawdziwe¹⁹. Dlaczego? Skoro objawienie jest rozumiane jako „mowa” Boga do człowieka, a prawdziwości tego, co Bóg „mówi”, człowiek nie jest w stanie dostrzec, to uznanie za prawdziwe zdań uznanych za Boże objawienie następuje w drodze zaufania Bogu, który „mówi”. Jak powiada Tomasz, Bóg stanowi *formale obiectum fidei*²⁰. Jest racją uznania zdań uznanych za Boże objawienie za zdania prawdziwe.

Akt wiary w objawienie Boże jest zatem relacją trójczłonową. Jest podmiot wierzący (człowiek), jest Bóg, któremu podmiot wierzący wierzy i są zdania uznane za objawione przez Boga, których prawdziwość podmiot wierzący uznaje. Uznaje te zdania za prawdziwe właśnie dlatego, że wedle jego rozeznania Bóg je objawił. Wiara w objawienie ma zatem charakter propozycjonalny, ale nie tylko propozycjonalny. Jest również międzyosobowym odniesieniem zaufania. Bóg jest tym, komu człowiek wierzący wierzy. Co więcej, jak powiada Tomasz, Bóg jest również celem wiary: człowiek wierzy, aby osiągnąć Boga²¹.

Akwinata zauważa i to, że człowiek, uznając za prawdę treści objawione przez Boga, wznosi się ponad swoją naturę, i że jest to możliwe dzięki łasce Bożej, to jest dzięki nadprzyrodzonej cności wiary²². Formuluje też klasyczną definicję wiary, przywoływaną m.in. przez Konstytucję *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I i *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Wiara jest aktem rozumu, przyjmującego prawdę Bożą z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”²³.

Z tak zarysowanej koncepcji wiary można wyprowadzić przynajmniej dwa wnioski:

1. Akt wiary Bogu w Jego objawienie zakłada, że Bóg istnieje²⁴.
2. Akt wiary Bogu w Jego objawienie zakłada, że to, co uchodzi za Boże objawienie, rzeczywiście jest tym objawieniem.

Czy prorok ma poznanie tego, że dokonuje prorockiego poznania, czyli że formuluje sąd dzięki światłu prorockiemu? Czy i w jaki sposób bezpośredni słuchacze nauczania Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów mogą rozpoznać, czy głoszone im przesłanie jest rzeczywiście Bożym objawieniem? Czy i w jaki sposób faktyczność objawienia poznają pośredni słuchacze nauk Chrystusa, apostołów i proroków, a więc np. ludzie współcześni?

Tomasz zauważa, że w przypadku niedoskonałego proroctwa, tzw. Uniesienia prorockiego, tknięcia profetycznego (*instinctus propheticus*), prorok nie zawsze ma pełne rozeznanie co do tego, czy przemawia lub działa z Bożego natchnienia (*divino instinctu*).

¹⁹ Por. STh II-II q. 1 a. 4.

²⁰ STh II-II q. 1 a. 1; q. 2 a. 2.

²¹ Zob. STh II-II q. 2 a. 2.

²² Zob. STh I-II q. 62; II-II q. 6 a. 1.

²³ Cyt. za *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2 poprawione, Poznań: Pallottinum 2002 nr 155. Zob. STh II-II q. 2 a. 9; DS 3010.

²⁴ “[...] Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, [...] non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos” (STh I q. 2 a. 2 ad 1).

Jeśli jednak chodzi o wyraźne, właściwe objawienie, prorok ma zupełną pewność nie tylko co do tego, co profetycznie poznaje, ale także co do tego, że profetycznie poznaje. Dzięki poruszeniu Bożemu prorok poznaje, że coś mu zostało objawione²⁵.

Prorok (w proroctwie doskonałym) jest zatem pewien, że coś zostało mu objawione. Tej pewności doświadcza. Skąd ta pewność się bierze? Tomasz daje wyjaśnienie teologiczne: jest ona rezultatem działania Ducha Świętego. Niemniej faktem pozostaje to, że prorok objawienia jest pewny. Jest to niewątpliwie kryterium subiektywne.

Tomasz wskazuje jednak także na kryteria obiektywne, pozwalające odbiorcom nauczania Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów, a sądzę, że i samemu prorokowi, rozpoznać boskie pochodzenie odnośnej nauki. W przypadku objawienia Chrystusowego sytuacja jest wyjątkowa ze względu na to, że Chrystus, wedle autodeklaracji, jest nie tylko prorokiem, ale i Bogiem. Gdy zatem naucza jako Bóg, mamy do czynienia Bożym objawieniem. W przypadku objawienia prorockiego (chodzi o Chrystusa jako człowieka-proroka, o proroków i apostołów) chodzi o to, że prorok jest przekonany, że to dzięki światłu prorockiemu formułuje sąd, który w taki czy inny sposób ujawnia innym ludziom.

Co jest tym kryterium, które pozwala odróżnić to, co jest objawieniem Bożym od tego, co nim nie jest?

Obiektywnym kryterium pozwalającym na rozeznanie, czy coś jest rzeczywiście Bożym objawieniem, jest coś, co może uczynić tylko Bóg, a co wydarzy się jako potwierdzenie nauczania Chrystusa czy proroków i apostołów. W wierze uznajemy coś za prawdę dlatego, że to coś objawił Bóg. Pierwsze jest rozpoznanie faktyczności objawienia, wtórne zaś – uznanie prawdziwości treści objawionych.

Gdy zatem ktoś na poparcie głoszonej nauki czyni coś, co uczynić może tylko Bóg, uzasadnia, że to, co głosi, pochodzi od Boga. Jest to uzasadnienie odwołujące się do autoryzacji, z jakim w życiu codziennym często się spotykamy. Tomasz odwołuje się do analogii z królewską pieczęcią autoryzującą określony dokument. Co jest owym czynnikiem autoryzującym, owym znakiem, po którym można rozpoznać Boże objawienie? Tomasz wskazuje na cuda i spełnione prorocтва-przepowiednie²⁶.

Chodzi o prorocтва dotyczące tego, co tylko Bóg poznać może, a więc najtajniejszych ludzkich myśli (*occulta cordium*) i rzeczy mogących się zdarzyć w przyszłości. Chodzi o przyszłe zdarzenia przygodne (*contingentia*), a więc takie, które mogą, ale nie muszą się wydarzyć. Bóg jako wieczny zna te wydarzenia w nich samych, a nie tylko w ich przyczynach. Toteż poznaje je nieomylnie. Ludzie i złe duchy znają rzeczy przyszłe tylko w ich przyczynach i dlatego, zwłaszcza gdy chodzi o wydarzenia zależne od wolnej woli człowieka, mogą się mylić w ich przepowiadaniu. Toteż gdy złe duchy przepowiadają coś ludziom z przyczyn przed ludźmi ukrytych, niekiedy się mylą (a niekiedy i celowo w błąd wprowadzają)²⁷. Boskie zaś przepowiednie zawsze się sprawdzają. Toteż sprawdzenie się prorockich prze-

²⁵ Zob. STh II-II q. 171 a. 5; q. 173 a. 4.

²⁶ Zob. np. *De veritate* q. 12 a. 13 co. i ad s. c. 6; CG I, 6.9, III, 154; STh I-II q. 111 a. 4, II-II q. 171 a. 1, q. 178, III q. 43-44.

²⁷ Poza tym, mówi Tomasz, przepowiadają nie przez oświecenie ludzkiego umysłu (nie doskonałą ludzkiego poznania), ale działając jedynie na wyobraźnię i zmysły zewnętrzne.

powiedni stanowi autoryzację określonej nauki jako objawionej przez Boga²⁸. Jak odróżnić autentycznie Boże proroctwo-przepowiednię od proroctwa demonicznego? Tomasz mówi o pomocy łaski Bożej i o kryterium zewnętrznym, którym jest spełnianie się zapowiedzi prorockich: proroctwa demoniczne nie zawsze się sprawdzają, a autentyczne, Boże proroctwa, dotyczące rzeczy przyszłych poznanych w nich samych, spełniają się zawsze²⁹.

Innym znakiem autoryzującym objawienie Boże jest cud.

Jak Tomasz zauważa, cud w sensie właściwym to coś takiego, co uczynić może tylko Bóg, a co dzieje się poza porządkiem całej stworzonej natury i to dla dobra człowieka. To Boże działanie ma swoją celowość: stanowi potwierdzenie tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, tzn. jest znakiem, że określona nauka pochodzi od Boga lub że dany człowiek jest święty. Cud jest zewnętrzną, niewystarczającą przyczyną prowadzącą do uznania przedmiotu wiary. Jest też nośnikiem objawienia: czyniąc cuda, Chrystus objawia, że jest Bogiem, Panem stworzenia i Zbawicielem, że On sam i Jego uczniowie są przeznaczeni do chwały. Cud spełnia też funkcje zbawcze, przemieniając ludzkie dusze³⁰. W obecnych rozważaniach interesuje nas cud tylko jako znak rozpoznawczy tego, że określona nauka pochodzi od Boga, że jest Bożym objawieniem.

Jakiego typu bytowością jest cud? Wartość propozycji Tomasza polega m.in. na tym, że daje on metafizyczną, a nie scjentyistyczną charakterystykę cudu. Cudem jest więc określone zdarzenie, określony fakt dostępny w zmysłowo-intelektualnym poznaniu. Jest to taki fakt, który dokonuje się poza porządkiem całej stworzonej natury (*praeter ordinem totius naturae creatae*), fakt, który przekracza siły całej stworzonej natury i jako taki może być dokonany tylko przez Boga.

Tylko Bóg może uczynić prawdziwy cud, ale nie wszystko, co Bóg czyni, jest cudem. Nie jest cudem istnienie świata i człowieka, chociaż jego dawcą jest tylko Bóg. Nie jest cudem (ale celem cudu) usprawiedliwienie grzesznika. Jak mówi Tomasz, stworzenie świata czy duszy oraz usprawiedliwienie grzesznika nie jest cudem, bo nie należy do porządku natury³¹. Nie może więc być *praeter ordinem naturae*. Nigdy bowiem natura nie jest źródłem istnienia czy usprawiedliwienia. Nie są też cudem zdarzenia niezwykle, które chociaż dzieją się poza znanym nam porządkiem naturalnym, to jednak dokonują się mocą stworzoną, tyle że nam nieznaną. Może chodzić o działanie sił przyrody czy człowieka, ale może chodzić także o działanie złych duchów. Istoty te czynią to, co przekracza ludzkie poznanie i ludzkie możliwości działania, jednak nie to, co przekracza siły stworzonej natury. Czynią bowiem własną mocą tylko to, co może się stać za pomocą rzeczy i sił natury, którymi się posługują. W świetle Tomaszowej koncepcji cudu nie jest cudem także tzw. cudowny

²⁸ Tomasz powiada: „prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum” (CG III, 154).

²⁹ Zob. CG III, 154; STh II-II q. 172 a. 1.5–6.

³⁰ Zob. CG I, 6; III, 99–103.154; STh I q. 105 a. 6–8, q. 110 a. 4, q. 114 a. 4, I-II q. 111 a. 4, q. 113 a. 10, II-II q. 6 a. 1, q. 171 a. 1, q. 178. Kościół do dziś w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych oczekuje na cud jako boskie potwierdzenie świętości kandydata na ołtarze. Zob. np. *Cuda w sprawach kanonizacyjnych*, red. W. Bar, Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2006.

³¹ Zob. STh I q. 105 a. 7 ad 1.

zbieg okoliczności – wydarzenie, które dokonuje się zgodnie z porządkiem natury, a które ludzie wierzący słusznie postrzegają jako wynik Bożego działania, jako przejaw porządku Bożej opatrności.

Myślenie Tomasza ma charakter metafizyczny: prawdziwym cudem-znakiem Bożym może być jedynie to, co tylko Bóg może uczynić. Czymś takim jest czyn wymagający nie skończonej, ale nieskończonej mocy. Ta zaś jest potrzebna tam, gdzie określona rzecz nie jest w odpowiedniej możności do aktu. Wówczas mamy do czynienia z sytuacją, w której działanie przekracza siły i możliwości całej stworzonej natury. Tomasz zaznacza, że to, co Bóg czyni poza porządkiem całej stworzonej natury, z pominięciem znanych nam przyczyn (*praeter ordinem totius naturae creatae, praeter causas nobis notas*), nie jest przeciwne naturze (nie jest *contra naturam*), skoro naturą rzeczy jest to, co Bóg czyni. Skoro to Bóg nadaje rzeczom porządek natury, dlatego nie jest przeciwne naturze to, co czyni on z pominięciem tego porządku. W *Summa contra gentiles* Tomasz pisze: „cała natura jest niejako dziełem Bożej myśli twórczej. Nie sprzeciwia się to zaś istocie dzieła, jeżeli twórca zmieni coś w swym dziele nawet po nadaniu mu pierwszej formy. Nie jest więc także przeciwne naturze, jeśli Bóg uczyni coś inaczej w rzeczach nas otaczających, niż się to dzieje w zwykłym biegu rzeczy”³².

Co w szczególności przekracza siły i możliwości całej stworzonej natury? Cała stworzona natura podlega porządkowi ustanowionemu przez Boga; nie może więc uczynić nic poza tym porządkiem. Oczywiście, inaczej temu porządkowi podlegają byty nieobdarzone wolnością, a inaczej wolnością obdarzone. Przekracza więc możliwości natury stworzonej to, by byt został wyprowadzony do takiego aktu, do którego nie był w możności. Podobnie przekracza możliwości natury to, by w wyniku działania określonego czynnika powstało więcej aktu (doskonałości), niż było w czynniku działającym. Przekracza wreszcie możliwości całej natury stworzonej to, by rzecz została wyprowadzona do aktu bez stopni/aktów pośrednich³³.

Tomaszowa charakterystyka cudu ma, jak powiedziano, charakter metafizyczny, a nie scjentyistyczny. Tomasz nie definiuje cudu tak, jak później uczyni to David Hume i wielu innych, jako przekroczenia praw przyrody. Tym samym jego propozycja nie wikła się w trudności powstałe na styku problematyki cudu i nauk przyrodniczych.

Nie znaczy to jednak, że akceptując Tomaszową linię interpretacji cudu, nie natrafiamy na trudności. Chodzi mianowicie o trudności z konkretnym rozpoznaniem cudu, z rozpoznaniem, czy rzeczywiście odnośne zdarzenie dokonało się *praeter ordinem totius naturae creatae*. Tomasz jest świadom tej trudności. Zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszystkie siły stworzonej natury są nam znane, i że demony własną mocą oraz czarownicy na mocy układu z demonami mogą czynić pseudocuda, a więc to, co tylko wydaje się nam być cudem. Jakie wskazówki w odniesieniu do rozpoznania cudu można u Akwinaty znaleźć? Tomasz odwołuje się do ludzkiej znajomości zwyczajnego biegu spraw tego świata, do wiedzy o tym, jak rzeczy zawsze (czy najczęściej) się mają. Wskazuje także na kontekst religijny cudu i na to, że cud jest wydarzeniem przyporządkowanym dobru człowieka.

³² CG III, 100. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles*.

³³ Zob. CG III, 101–102.

Istnieje oczywiście, podobnie jak i w innych dziedzinach poznania, możliwość błędów poznawczych w rozpoznaniu cudów i przepowiedni. W związku z tym Tomasz czyni pewną uwagę natury teologicznej: „Ponieważ zaś złe duchy czynią pewne znaki podobne do tych, które świadectwo dają wierze, zarówno dokonując cudów, jak przepowiadając przyszłość, jak to powyżej powiedzieliśmy; a zatem, ażeby ludzie nie zostali zwiedzeni kłamstwem, trzeba, aby pomoc łaski Bożej ich pouczyła o rozróżnianiu tego rodzaju duchów”³⁴.

4. AFEKTYWNE POZNANIE BOGA

Istnieje taki rodzaj poznania, powiada Tomasz, który podąża za ludzką afektywnością. Także w dziedzinie relacji człowiek – Bóg mamy do czynienia z przejściem *ex affectu in intellectum*. Poznanie to dokonuje się na dwóch poziomach: na poziomie naturalnej inklinacji człowieka do Boga i na poziomie religijnego ukierunkowania człowieka ku Bogu.

4.1. Naturalna inklinacja człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga

Jest w człowieku naturalna inklinacja ku Bogu, niezależnie od tego, czy człowiek jest, czy nie jest jej świadomy. Ukierunkowany na to, co absolutne, będzie człowiek rozpoznawał nieadekwatność tego, co skończone, w stosunku do dynamiki własnego bytu. Będzie widział, że wszystkie rzeczy tego świata są poniżej jego aspiracji.

W *Wykładzie Składu Apostolskiego, czyli «Wierzę w Boga»* Akwinata pisze:

tutaj bowiem nikt nie może zaspokoić swoich pragnień, żadne zresztą stworzenie nie jest zdolne, by to mogło uczynić. Jedynie Bóg sam zdoła to zrobić i to ponad oczekiwania, dlatego też tylko w Bogu człowiek może się czuć nasycony, jak temu dał wyraz św. Augustyn: «Stworzyłeś nas Panie dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie» (*Wyznania* I)³⁵.

4.2. Religijne ukierunkowanie człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga

Przedmiotem naszego namysłu czynimy obecnie to, co jest afektywnym poznaniem Boga, będącym następstwem religijnej inicjacji, życia religijnego, uczestnictwa w świętej rzeczywistości. Dobrym wprowadzeniem w tę problematykę jest Tomaszowa mistyczna interpretacja następujących słów z Ewangelii św. Jana: „«Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?» Odpowiedział im: «Chodźcie, a zobaczycie». Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego”³⁶.

³⁴ CG III, 154. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles*.

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu. *Wykład Składu Apostolskiego, czyli «Wierzę w Boga»* a. 12, przekł. K. Suszyło, w: tenże. *Wykład pacierza*, Poznań: W drodze 1987, 9–59, zwł. 57.

³⁶ J 1, 38–39.

Oto komentarz Tomasza:

W znaczeniu mistycznym zaś [Chrystus – *P. M.*] mówi: Przyjdźcie i zobaczcie, że zamieszkanie Boga, czy to w chwale, czy w łasce, nie może być poznane inaczej jak przez doświadczenie (*per experientiam*) i nie może być wyrażone słowami. [...] Dlatego więc mówi Chrystus: Przyjdźcie i zobaczcie. Przyjdźcie – wierząc i działając – i zobaczcie – doświadczając i pojmując (*experiendo et intelligendo*). Trzeba zaś zaznaczyć, że na cztery sposoby dochodzi się do tego poznania. Po pierwsze, przez spełnianie dobrych uczynków [...]. Po drugie, poprzez spoczynek i uwolnienie umysłu [...]. Po trzecie, przez kosztowanie boskiej słodyczy (*per divinae dulcedinis gustationem*). Po czwarte, przez dzieło pobożności [...]. Dlatego Pan powiada w Łk 24, 39: «Dotknijcie się Mnie i przekonajcie» itd.³⁷

Wątek kosztowania „Bożej słodyczy” pojawia się w pismach Akwinaty kilkakrotnie. Mówi więc Tomasz o afektywnym, czyli eksperymentalnym poznaniu Bożej dobroci czy Bożej woli, gdy ktoś w sobie samym doświadcza smaku Bożej łagodności i upodobania w Bożej woli. Jako ilustrację przywołuje tekst Dionizego Pseudo-Areopagity o Hierotheuszu, który nauczył się rzeczy Bożych przez ich współodczuwanie. Tomasz zachęca do tak rozumianego próbowania Bożej woli i kosztowania Jego łagodności³⁸. Jak się wydaje, chodzi o zachętę do miłości-przyjaźni z Bogiem, do życia wedle prawa Bożego. Ktoś, kto tak doświadcza Boga, tj. uczestniczy w tym, co Boże, ten doświadcza, tj. doznaje pozytywnych stanów afektywnych i ich doświadcza, tzn. poznaje je (trzy różne znaczenia terminu „doświadczenie”!).

Temat (s)kosztowania Bożej łaskowości pojawia się także w komentarzu do słów Psalmu 33 (w. 9): „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (*Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus*). Według Tomasza, psalmista zachęca do doświadczenia wspólnoty z Bogiem (*ad experientiam divini consortii*) i Bożej dobroci. Jest to doświadczenie kogoś, kto jest w nas, i dlatego, tłumaczy Tomasz, pojawia się termin *gustatio*, wzięty z określenia zmysłowego doświadczenia rzeczy obecnej wewnątrz doświadczającego. Tomasz wskazuje dalej na efekt tego doświadczenia-uczestnictwa: jest nim pewność intelektu (*certitudo intellectus*) sygnalizowana słowem *videte*, oraz bezpieczeństwo afektywności (*securitas affectus*), sygnalizowane słowem *suavis*. Tomasz wyjaśnia, że w sprawach duchowych najpierw jest kosztowanie, a potem widzenie. Nikt nie osiągnie poznania, jeśli wpierw nie zakosztuje³⁹.

Jednym ze sposobów „kosztowania” Boga jest kontemplacja⁴⁰. Tomasz powiada, że kontemplacja i życie kontemplatywne co do swej istoty jest czynnością intelektu. Ma jednak swe źródło w porządku afektywnym, w woli, i w porządku afektywnym kresuje. Chodzi o to, że racją kontemplacji i życia kontemplatywnego

³⁷ *Super Evangelium Johannis* cap. 1 l. 15. Cyt. za św. Tomasz z Akwinu. *Komentarz do Ewangelii Jana*, przekł. T. Bartoś, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.

³⁸ [...] duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. [...] Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis: sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. *de Div. Nom.*, quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem (Sth II-II q. 97 a. 2).

³⁹ Zob. *In Psalmos* Pars 33 N. 9.

⁴⁰ Zob. Sth II-II q. 180 zwł. a. 1 i 7; *In III Sent.* d. 35 q. 1 a. 2 A co.

jest miłość do Boga. Z miłości do Boga (*ex caritate, ex dilectione Dei*) rodzi się pragnienie oglądania Boga, Jego piękna. Sama kontemplacja (oglądanie rzeczy Bożych, prawdy Bożej) jest czynnością intelektu. Kresem jednak kontemplacji jest radość i szczęście (*delectatio, beatitudo*)⁴¹ będące poruszeniem woli, bo raduje się człowiek z oglądania tego, co kocha. Oczywiście, kontemplacja samej istoty Bożej (*divinae essentiae*) zarezerwowana jest dla zbawionych w niebie. W obecnym życiu dostępne jest kontemplowanie Bożej prawdy w sposób niedoskonały. Jako takie jest ono zapoczątkowaniem doskonałej kontemplacji w niebie⁴². Tomasz zauważa także, że radość kontemplacji bierze się nie tylko z jej przedmiotu (tego, co człowiek kontempluje), ale i z samej czynności kontemplacji, która jest czynnością właściwą ludzkiej naturze. Do tej dwojakiej radości pochodzącej z kontemplacji odnosi Tomasz słowa Psalmu 33: *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*⁴³. Kontemplacja jest właśnie takim „kosztowaniem” Boga, które przynosi radość – dostrzeżenie, że dobry, „słodki” jest Pan.

Sprawa nie kończy się jednak na radości. Tomasz dodaje, że radość z kontemplacji prawdy Bożej prowadzi do jeszcze większego natężenia miłości ku Bogu. Przyjemność bowiem z oglądania rzeczy umiłowanej wzbudza jeszcze większą miłość⁴⁴. I na tym, powiada Tomasz, polega doskonałość życia kontemplatywnego, że Boża prawda jest nie tylko oglądana, ale również umiłowana⁴⁵.

Afektywne poznanie Boga to także sąd na sposób inklinacji do tego, co Boże, i współnaturalności (konnaturalności) z tym, co Boże, czyli poznanie przez miłość. Tomaszowi chodzi o poznanie uwarunkowane określoną kondycją poznającego podmiotu. Jest to kondycja opisana przez takie kategorie, jak *amor, dilectio, caritas, donum sapientiae, unio ad divina, compassio sive connaturalitas ad res divinas, connaturalitas sive unio ad divina* oraz *passio divinorum* rozumiane jako *affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem*, jako *affectus circa divina* i *compassio ad ipsa*⁴⁶. Tomasz w *Komentarzu do Ewangelii Jana* zauważa, że „świat Go [tj. Boga – P.M.] nie poznał poznaniem afektywnym, ponieważ Go nie miłował”⁴⁷. Chodzi o kondycję człowieka polegającą na tym, że miłując Boga, jest on wolitywnie (*per affectum*) z Nim zjednoczony i ukierunkowany na to, co Boże. Dzięki miłości, która jednoczy człowieka z Bogiem, osiąga człowiek swiste pokrewieństwo, współnaturalność (*connaturalitas*) z Bogiem i współodczuwanie z Nim (*compassio*). Elementem uwarunkowanym tą miłością i ją wydoskonalającym jest, jak mówi Tomasz jako teolog, dar mądrości, dzięki któremu człowiek osiąga nowe poznanie. Chodzi tu o sąd w sprawach Bożych, co przejawia

⁴¹ Zob. STh I-II q. 38 a. 4; q. 3 a. 5.

⁴² Zob. STh II-II q. 180 a. 4–5.

⁴³ Zob. STh II-II q. 180 a. 7.

⁴⁴ Zob. STh I q. 64 a. 1; II-II q. 180 a. 1.

⁴⁵ Zob. STh II-II q. 180 a. 7 ad 1.

⁴⁶ Zob. *In III Sent.* d. 15 q. 2 a. 1 B co.; d. 35 q. 2 a. 1 C; *In Dionysii De Div. Nom.* cap. 2 l. 4; *De veritate* q. 26 a. 3 ad 18; STh I q. 1 a. 6 ad 3; I-II q. 22 a. 3 ad 1; II-II q. 45; q. 97 a. 2 ad 2;

⁴⁷ Zob. *Super Evangelium Johannis* cap. 17 l. 6. Cyt. za Św. Tomasz z Akwinu. *Komentarz do Ewangelii Jana*. O miłości jako warunku doskonałego poznania Boga – zob. *In I Sent.* d. 15 q. 4 a. 2 ad 4 oraz STh I q. 12 a. 6.

się w kontemplacji spraw Bożych, oraz o sąd w sprawach ludzkich w świetle kontemplowanych racji boskich⁴⁸. Jest to sąd nie wedle doskonałego użycia rozumu (np. studium), ale sąd na miarę współnaturalności z tym, co Boże⁴⁹, i inklinacji do tego, co Boże⁵⁰.

Intelekt ludzki kontempluje rzeczy boskie, a także – wedle tego, co boskie – osądza rzeczy ludzkie i wedle reguł boskich kieruje ludzkimi aktami. Mamy więc sytuację taką, pisze Tomasz, że Mądrość niestworzona łączy nas z sobą przez miłość, a poprzez to objawia nam tajemnice, których poznanie jest wlaną mądrością. Ta właśnie wлана mądrość (*sapientia infusa*), będąca darem, jest efektem miłości⁵¹.

4.3. Natura afektywnego poznania Boga

Jaka jest natura afektywnego poznania Boga? Na czym polega poznanie, czy to przez naturalną inklinację, czy przez miłość i współnaturalność z tym, co Boże, poznanie dzięki *passio divinorum*? Na czym polega owo przejście *ex affectu circa divina in intellectum*⁵²?

Wydaje się, że chodzi o trzy sprawy:

Po pierwsze, ponieważ w człowieku jest naturalna inklinacja ku Bogu (tzw. *desiderium naturale videndi Deum*)⁵³, człowiek będzie „niespokojny” tak długo, dopóki nie rozpozna, czy nie znajdzie Boga.

Po drugie, ten, kto miłuje Boga, osiąga przez współnaturalność, przez inklinację, nowe, głębsze poznanie spraw Bożych.

Po trzecie, w następstwie spotkania z Bogiem i zjednoczenia z Nim doświadcza człowiek określonych stanów podmiotowych, których nie da się wyrazić słowami.

W odniesieniu do zagadnienia drugiego Tomasz kilkakrotnie odwołuje się do analogii z poznaniem przez współnaturalność, jakim dysponuje człowiek cnotliwy⁵⁴. Człowiek cnotliwy na podstawie cnoty zapodmiotowanej w woli, jest wydoskonalony do wydania właściwego osądu o tym, co jest przedmiotem tejże cnoty, a to dlatego, że jest, poprzez tę cnotę, ukierunkowany na to, co należy czynić w zakresie tej cnoty. Sądzi więc, idąc za inklinacją (*per modum inclinationis*). Jest to sąd ze względu na współnaturalność podmiotu z tym, co jest przedmiotem sądu. Intelekt uznaje za dobre to, co jest zgodne z inklinacją człowieka, a za złe to, co z tą inklinacją jest niezgodne⁵⁵.

⁴⁸ „Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis iudicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis, in quibus ex fine iudicium sumitur” (*In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1C co).

⁴⁹ Zob. *STh* II-II q. 45 a. 2.

⁵⁰ Zob. *STh* I q. 1 a. 6 ad 3.

⁵¹ Zob. *STh* II-II q. 45 a. 6 ad 2.

⁵² Zob. *In III Sent.* d. 15 q. 2 a. 1 B co.

⁵³ Zob. np. *CG* III 50. 57.

⁵⁴ Zob. *In Dionysii De Divinis Nominibus* cap. 2 l. 4; *STh* I q. 1 a. 6 ad 3; II-II q. 45 a. 2.

⁵⁵ Akwinata pisze, że sfera afektywna modyfikuje proces poznawczy człowieka: „ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur” (*STh* I-II q. 80 a. 2).

Podobnie ma się sprawa w przypadku człowieka zjednoczonego przez miłość z Bogiem, współnaturalnego z tym, co Boże (upodobnionego do Boga), i ukierunkowanego na to, co Boże. Człowiek taki myśli po Bożemu. Ma właściwy osąd różnych spraw i rozeznanie co do tego, co ma czynić.

Tomasz daje teologiczne wyjaśnienie tego, jak to jest możliwe. Mówi więc, że człowiek, który kocha Boga, otrzymuje od Niego dar mądrości – jeden z darów Ducha Świętego, tj. sprawności (*habitus*) przystosowujących człowieka do przyjmowania natchnień Ducha Świętego i posłuszeństwa w stosunku do tych natchnień⁵⁶. Dzięki darowi mądrości może człowiek poprawnie sądzić w sprawach Bożych⁵⁷. Mówi Tomasz o Bożym natchnieniu (*inspiratio divina*)⁵⁸, o przyjmowaniu od Boga właściwego sądu o rzeczach Bożych⁵⁹ i o Bożym objawieniu, tj. o tym, że Bóg tym, którzy są Jego przyjaciółmi, objawia nadprzyrodzone tajemnice⁶⁰. Jak się wydaje, chodzi tu o nowe, tj. głębsze poznanie, które człowiek już wierzący i miłujący Boga otrzymuje w następstwie afektywnego związku z Bogiem.

W odniesieniu do zagadnienia trzeciego chodzi o to, że relacja zażyłości z Bogiem (porządek afektywny; doświadczenie jako uczestnictwo w tym, co Boże) owocuje określonymi stanami/poruszeniami intelektu i woli (doświadczenie jako doznanie czegoś we władzach poznawczych i afektywnych), które to poruszenia mogą być przedmiotem doświadczenia wewnętrznego (doświadczenie jako czynność bezpośredniego poznania własnych stanów afektywnych lub jako refleksyjne poznanie własnych treści intelektualno-poznawczych).

I tak owocem kontemplacji jest radość i szczęście⁶¹. Wspólnota z Bogiem i w tym sensie „kosztowanie”, „próbowanie” tego, co Boże, owocuje pewnością intelektu i bezpieczeństwem afektywności⁶². Przyjaźń z Bogiem i życie zgodne z Bożą wolą przynosi pozytywne poruszenia woli i doświadczenie upodobania w Bożej woli⁶³. Przez wiarę i stosowne działanie jednoczy się człowiek z Bogiem – przychodzi do Boga. Doświadcza wówczas i pojmuje, na czym polega „zamieszkanie Boga w łasce”. Tego, czego doświadcza, nie może wyrazić słowami⁶⁴. Chodzi chyba o to, że nie da się wyrazić słowami określonych stanów podmiotowych, stanowiących reakcję (*motus*) człowieka na Boże działanie. Trzeba to przeżyć samemu; trzeba spróbować. Mistycy chrześcijańscy z wielkim trudem, posiłkując się różnymi metaforami, próbują coś o tych przeżyciach-doświadczeniach opowiedzieć.

*

⁵⁶ Zob. STh I-II q. 68 a. 3.

⁵⁷ Zob. STh I q. 1 a. 6 ad 3; II-II q. 45 a. 2.

⁵⁸ Zob. STh I-II q. 22 a. 3 arg. 1 i ad 1.

⁵⁹ [...] qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis (*In Dionysii De divinis nominibus* cap. 2 l. 4).

⁶⁰ Zob. *In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1 C co; *De veritate* q. 26 a. 3 arg 18 l ad 18; STh II-II q. 45 a. 6 ad 2.

⁶¹ Zob. STh STh I-II q. 3 a. 5; q. 38 a. 4; II-II q. 180 a. 7.

⁶² Zob. *In Psalmos* Pars 33 N. 9.

⁶³ Zob. STh II-II q. 97 a. 2 ad 2.

⁶⁴ Zob. *Super Evangelium Johannis* cap. 1 l. 15.

Tak oto, według św. Tomasza z Akwinu, różnymi drogami poznania dysponuje człowiek religijny i potencjalnie religijny. Dysponuje potoczną i filozoficzną wiedzą zrodzoną z wyjaśniania świata, dysponuje wiarą w objawienie Boże, a wreszcie poznaniem będącym następstwem jego inklinacji ku Bogu i religijnej relacji.

BIBLIOGRAFIA

- Huzarek T., *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin: TN KUL 2012.
- Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia.
- Tomasz z Akwinu, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 1–48, Romae 1882–1972.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, t. 1–2, Poznań: Fundacja Św. Benedykta i Wydawnictwo W Drodze 2007.
- Moskal Piotr, *Spór o racje religii*. Lublin: TN KUL 2000.
- Tenże, *Religia i prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009².
- Tenże, *Traktat o religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.

THOMAS AQUINAS'S EPISTEMOLGY OF THEISTIC BELIEFS

Summary

According to St. Thomas Aquinas, there are three ways to know God:

1. Theoretical knowledge of that field of knowledge.
2. Theoretical knowledge which is the field of faith in God's revelation.
3. Affective knowledge – by inclination and participation.

Ad 1. The existence of God is not obvious to us. We have not here on Earth, direct knowledge of God. We know God indirectly, as the cause of the world. It is a metaphysical knowledge (e.g. “five ways”), and prephilosophical.

Ad 2. “The act of faith (*credere*) is itself an act of the intellect that assents to divine truth at the command of the will, which is moved by God through grace” (STh II–II, q. 2 a. 9).

Ad 3. Affective knowledge of God is a kind of knowledge, which follows the human affectivity.

Key words: God, epistemolgy of theistic beliefs, natural theology, religious experience, religious faith, affective knowledge