

# Ignacy Różycki

---

## Teoria poznania Boga w historii filozofii

---

Collectanea Theologica 28/1, 41-65

---

1957

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IGNACY RÓŻYCKI

## TEORIA POZNANIA BOGA W HISTORII FILOZOFII

Jeśli człowiek jest zdolny do zdobycia rozumowej wiedzy o Bogu, powstaje pytanie wielkiej doniosłości zarówno dla filozofii jak i teologii: w jaki sposób skończony rozum może poznać nieskończonego Boga? Pytaniem tym zajmowała się nie tylko teologia, ale także wszystkie większe systemy filozoficzne. Do dnia dzisiejszego jednak ani historia filozofii ani historia teologii nie dała jeszcze opracowania rozwoju poglądów filozoficznych odnośnie do tego zagadnienia. Zadaniem poniższych rozważań jest zaradzenie temu brakowi.

### a) W filozofii Wschodu.

Kiedy chińczycy zaczęli zbyt antropomorfistycznie pojmować Najwyższego Boga, Czang-ti, tj. Pana z Wysokości, wystąpił ze sprzeciwem L a o - t s e w dziele *Tao-tei-king*, czyli *Rozprawie o Zasadzie i jej działaniu*. Uznał on Tao za początek i zasadę, *principium*, istnienia całego świata. Wprawdzie trudno jest z pewnością uznać Tao za prawdziwego Boga, bo Tao, czyli Zasada, nie jest celem, lecz tylko początkiem świata, od którego ponadto nie jest dostatecznie wyróżniona — gdyż świat jest z substancji Tao; jednak dla pojęcia osobowego Boga jest zawsze ważne naczelne twierdzenie Lao-tse'go: „Zasada, Tao, która może być wysłowiona, nie jest tą, która zawsze istnieje; byt, który może być nazwany, nie jest tym, który jest odwieczny“.<sup>1)</sup> Lao-tse przeprowadza tę regułę tylko częściowo.

<sup>1)</sup> *Tao-tei-king*, 1: L. Wiegler, *Les pères du système taoïste*, Paris 1950, s. 18.

Zgodnie z regułą stosuje w opisie Tao—Zasady przeważnie orzekania przeczące, *theologia negativa*: Tao jest niezmienne,<sup>2)</sup> proste,<sup>3)</sup> bez kształtu;<sup>4)</sup> niepojętość podaje Lao-tse nawet za jego istotę.<sup>5)</sup> Wbrew regule natomiast posługuje się także orzekaniem twierdzącym, *theologia positiva*, nie wyjaśniając ani podstawy ani znaczenia takich orzekań jak: Tao daje siebie z radością,<sup>6)</sup> jest ponadświatową dobrocią.<sup>7)</sup>

Zasadniczy kierunek i podstawę poglądom na naturę i granice poznania Boga dały w Indiach *Upaniszady* dlatego, że są księgami świętymi hinduizmu; z *Upaniszad* czerpały swe narzędzia pojęciowe prawie wszystkie systemy filozofii indyjskiej. *Upaniszady* przyjmują panteizm, gdyż Bóg, chociaż większy od świata, jest według nich tą samą rzeczywistością co świat; ponieważ jednak cechy prawdziwie boskie przypisują panteistycznie pojętej rzeczywistości — Brahmanowi, ich poglądy na poznawalność Brahmana dotyczą również poznawalności Boga, chodzi bowiem właśnie o poznawalność przymiotów boskich. Celem ujęcia bytu wprowadziły one trzy pojęcia, Brahman, Atman, Iśwara. Brahman jest podstawową, w istnieniu całkowicie samowystarczającą rzeczywistością, z której — jako źródła i wystarczającej zasady — wszystko się wywodzi. Atman jest to świadomość, ale nie zjawiskowa, nie składająca się z aktów, które możemy obserwować i rejestrować, ale będąca ich najgłębszą podstawą. Iśwara zaś, to Bóg, który stwarza i utrzymuje skończony świat oraz kieruje nim. Te trzy pojęcia oznaczają jeden i ten sam byt.

Chociaż refleksja kierowana prawem wystarczającej zasady prowadzi do wniosku, że świat skończony nie jest ostateczną, mającą w sobie wystarczającą zasadę bytowania, rzeczywistością,<sup>8)</sup> to jednak logiczne rozumowanie nie prowadzi do poznania

<sup>2)</sup> Dz. cyt., 25; s. 36.

<sup>3)</sup> Dz. cyt., 27; s. 37.

<sup>4)</sup> Dz. cyt., 14; s. 29.

<sup>5)</sup> Dz. cyt., 21; s. 33 n.

<sup>6)</sup> Dz. cyt., 32; s. 40.

<sup>7)</sup> Dz. cyt., 8; s. 24.

<sup>8)</sup> *Taittiriya Up*, 3; Według S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London-N. York 1951, Vol. I, s. 165.

jej natury. Brahman jest niewypowiedzialny: Z powodu swej najwyższej niezłożoności jest on pozbawiony jakichkolwiek atrybutów, skutkiem czego nie można mu w orzekaniu twierdzącym niczego przypisać. Wbrew temu *Upaniszady* definiują Brahmana jako „rzeczywistość, poznanie, nieskończoność“<sup>9)</sup> szczęście — czyli stosują orzekanie twierdzące i przypisują Brahmanowi pozytywne atrybuty poznania i szczęścia: tej niekonsekwencji nie wyjaśniają. Ponieważ Brahman-Atman jest podstawą wszelkiej wiedzy o przedmiotach, nie może być jej przedmiotem a bywa poznany, i to wiedzą wyższego rodzaju, w akcie bezpośredniego, mistycznego spostrzeżenia.<sup>10)</sup>

Naukę *Upaniszad* pogłębił największy filozof indyjski Śamkara i usunął z niej niekonsekwencje wyjaśniając, w jaki sposób możemy stosować orzekanie twierdzące o nieskończonym, niezłożonym i niewypowiedzialnym Brahmanie: chociaż poprzez byty zależne świata osiągamy poznanie Brahmana, rzeczywistości niezależnej, nie jest to poznanie dokładne, lecz tylko przybliżone. Brahman pozostaje niewypowiedzialny, gdyż nie posiada żadnego przymiotu, jakości i nie należy do żadnego gatunku, a słowa nasze wskazują zawsze na jakiś gatunek albo przymiot. Natomiast właściwie, wiedzą wyższego rodzaju i wידzeniem, poznajemy Go w akcie bezpośredniego spostrzeżenia, które ma znamiona mistycznego poznania i zjednoczenia. Poznanie przybliżone, które jest bardziej niewiedzą niż wiedzą, wyrażamy — bez naruszenia niewypowiedzialności Brahmana — również w zdaniach twierdzących, orzekających pozytywne przymioty na tej podstawie, że znaczenie słów i zdań użytych w opisie Brahmana ulega przetworzeniu: zachowana zostaje treść, tj. suma cech pojęcia, a usunięty bywa niedoskonały sposób ich urzeczywistnienia. Twierdząc np. „Brahman jest poznaniem“ rozumiemy, że nie jest poznaniem na sposób przemijającego i będącego skutkiem aktu, lecz poznaniem wiecznym i stanowiącym istotę Brahmana.

---

<sup>9)</sup> Dz. cyt., 2, 1; tamże s. 169.

<sup>10)</sup> M u n d a k a U p, 2, 8; tamże s. 165.

Również teistyczne systemy indyjskie rozwijają naukę o poznawalności Boga na podstawie pojęć: Brahman, Atman, Išvara. Przyjmują one zgodnie, że człowiek może osiągnąć bezpośrednio spostrzeżenie Bóstwa drogą odpowiednich ćwiczeń ascetyczno-mistycznych. W szczególności *Bhagavadgita* uczy, że Išvara-Bóg, jako najwyższa dusza i osoba wchodząca z nami w stosunki wzajemne — miłości i pobożności — jest tym samym co niezmienny, żadnymi stosunkami nieobjęty Brahman; przypisuje mu zatem pośrednio pozytywne przymioty. Wyznaje przy tym, że jest tajemnicą, — *maya*, w jaki sposób bezosobowy Brahman jest osobowym Bogiem, czyli posiada pozytywne przymioty i stosunki; innymi słowy, nie doprowadza do uzgodnienia między religijnym pojęciem Boga a filozoficznym pojęciem najwyższej zasady wszystkiego oraz rezygnuje z odpowiedzi na postawione pytanie. Daje ją natychmiast *Ramanudza*:

Ponieważ Brahman — podstawowa rzeczywistość — jest według niego tym samym co osobowy Bóg, którego ciałem jest skończony świat duchów i materii, posiada z tego powodu w sobie zarówno wewnętrzne różnice, jak i jakości: ducha i materii. Z tego powodu człowiek może zrozumieć Boga, chociaż nie zdoła Go poznać wyczerpująco; może także orzekać o nim twierdząco pozytywne i nieskończone atrybuty; tylko skończone i fałszywe atrybuty są wykluczone z twierdzącego orzekania o Bogu.

b) Filozofia starożytna grecko - rzymska do początku chrześcijaństwa nie zbudowała żadnej teorii poznania natury Bożej. Filozofowie, przekonani o słuszności swej metody, posługiwali się — dla określenia natury Bóstwa — zarówno drogą przeczenia, *theologia negativa*, odmawiając Bogu niedoskonałości, jak i drogą twierdzenia, *theologia positiva*, przypisując mu wszystko, co uważali za doskonałość. Przekonanie, że świat posiada cechy boskie — dość powszechne wśród Greków a wyrażone tak w wierszu poety Pindara „bogowie i ludzie jednego są rodzaju“ jak i w twierdzeniu Arystotelesa, że gwiazdy i planety nie tylko mają więcej boskości niż

ludzie,<sup>11)</sup> lecz są wprost bogami<sup>12)</sup> — wskazuje, iż filozofowie starożytni uważali, że poznanie natury Boga, zdobyte przez wnioskowanie ze świata drogą twierdzenia i zaprzeczania, jest istotowe czyli ujmuje, czym Bóg właściwie i w sobie jest. Platon<sup>13)</sup> zaznaczył wprawdzie że Bóg-Dobro nie jest żadną istotą ze świata bytów, ale tego spostrzeżenia nie wykorzystał; zato późniejsza szkoła platońska zbudowała na nim zarówno pogłębione pojęcie Bóstwa jak i teorię poznania Boga.

Filozoficzna teoria poznawalności natury Boga doznała zasadniczego pogłębienia na przełomie między dwiema erami, chrześcijańską i przedchrześcijańską. Z jednej strony Filon z Aleksandrii, u którego religia zapłodniła platonizującą filozofię, wprowadził do filozofii naukę o nieistotowości poznania natury Bożej. Idąc mianowicie za *Starym Testamentem* — zwłaszcza Ex 33, 18 nn — twierdził, że natura Boga jest ponad wszelkim pojęciem i spostrzeżeniem nie tylko człowieka, ale i wszystkich bytów stworzonych,<sup>14)</sup> filozoficznie zaś niepojętość i niewidzialność Boga dla duchowego oglądu uzasadniał Jego nieskończonością, powodującą niezmierny dystans między rozumem stworzonym a naturą Bożą. Udziałem człowieka jest jedynie poznanie prawdopodobne i koniekturalne, które zbliża do natury Boga, ale jej nie ujmuje, i jest zdobyte pośrednio, przez poznanie śladów mocy Boga w świecie, czyli odbicia idei Bożych.<sup>15)</sup> Z drugiej strony filozofowie platończycy wykorzystali wspomniane wyżej spostrzeżenia Platona i postawili tezę, że Bóg jest ponad bytem i ponad myślą; skutkiem czego natura Boża może być właściwie poznana tylko w akcie bezpośredniego oglądu. Platończycy przyjęli możliwość zdobycia takiego oglądu przez człowieka na ziemi i wyjaśniali, że dokonuje się on z nagle, *exairnés*. Wpływ Filona na filozofię i teologię chrześcijańską był bardziej bezpośredni, zato poglądy

---

<sup>11)</sup> *Ethic. Nicom.*, 1411 a 4.

<sup>12)</sup> *Metaph.*, L 8, 1074 b 9.

<sup>13)</sup> *Rzeczpospolita*, 508 e—509 b.

<sup>14)</sup> *De poster. Cain*, 13-20.

<sup>15)</sup> *De spec. leg.*, I, 32-52.

platończyków przygotowywały wystąpienie Plotyna, który swą teorią poznawalności Boga zdeterminował rozwój filozofii i teologii chrześcijańskiej na dziewięćset lat.

### c) Teologia katolicka

rozwijała się wszakże aż do czasów nowożytnych harmonijnie z pogłębieniem filozoficznej teorii poznawalności natury Bożej. Rozpoczęła zaś zastanawiać się nad charakterem wiedzy o naturze Boga dopiero szkoła Aleksandryjska w wieku III; Ojcowie apostołscy i apologetyci uznawali prawdziwość tego, co objawienie przypisuje Bogu, ale nie pytali, jakie znaczenie te wypowiedzi posiadają. Opracowanie swoje opierała teologia i filozofia katolicka zawsze na dwu podstawach. Jedną była nauka o granicach rozumowego poznania natury Bożej: przyjąwszy niemożliwość istotowego a przyrodzonego poznania natury Bożej teologia i filozofia katolicka odcięła się od mistyki platończyków, głoszącej możliwość przyrodzonego widzenia Bóstwa w akcie ekstazy. Drugą podstawą była nieskończoność Boga, z której wynikało, że jest On ponad wszelkim rodzajem i gatunkiem bytów, a przez to również ponad wszelkim pojęciem i nazwą. Zagadnienie sprowadzało się zatem do pytania: czy pojęcia i nazwy, jakimi się posługujemy, mogą w jakiś sposób przekroczyć krąg rodzajów i gatunków, by oznaczyć i ująć ponadrodzajową naturę Boga? Aby je rozwiązać, musieli filozofowie i teologowie zanalizować poznanie natury Boga przy pomocy filozoficznych pojęć z logiki i teorii poznania; stąd tak długo nie mogli dać zadawalającej odpowiedzi, jak długo te pojęcia były niedostatecznie wysubtelnione. W historii zaś opracowania tego zagadnienia zaznaczają się wyraźnie cztery okresy.

Okres pierwszy, od wieku III aż do wystąpienia Pseudodionizego na przełomie w. V i VI, był czasem poszukiwania teorii.

Ojcowie zauważyli naprzód, że człowiek wynalazł nazwy, *nomina*, na oznaczenie rzeczy skończonych ze względu na przy-

mioty i stosunki, jakie w nich znajduje. Stąd wszystkie nazwy, zastosowane do Boga najbardziej niezłożonego i z tego powodu pozbawionego przymiotów i stosunków, różnych od istoty, tracą swe właściwe znaczenie; przestają być *kyrioi*, właściwie, według Klemensa z Aleksandrii,<sup>16)</sup> nawet takie nazwy jak „byt, Ojciec, Stwórca“. Posługujemy się jednak nimi z konieczności, *yp aporias*, dlatego że nie mamy innych, a posługujemy się w tym celu, by w twierdzących wypowiedziach o Bogu uniknąć błędu. Skutkiem tego przedmiotem zdań twierdzących — czyli poznania, które wyrażają — nie jest natura Boga, ale coś z nią związanego, *res ipsius et virtus*.<sup>17)</sup> W pełni słuszna jest zatem tylko teologia zaprzeczeń, tzn. poznajemy właściwie tylko, czym Bóg nie jest<sup>18)</sup> w takich twierdzeniach jak: Bóg jest niezmienny, niezłożony, niezniszczalny itp.

To ujęcie nie mogło zadowolić, albowiem było niezgodne z celem i znaczeniem twierdzeń o Bogu jak i ich przedmiotem. Celem wypowiedzi przypisujących Bogu cechy pozytywne — takich jak „Bóg jest bytem, Ojcem, Stwórcą“ nie może być tylko uniknięcie błędu. Chcemy w tych zdaniach Bogu coś określonego przypisać i dlatego chcemy powiedzieć przez nie prawdę. Stąd zaś wynika, że nie wszystkie nazwy są używane w odniesieniu do Boga w znaczeniu niewłaściwym: znaczenie niewłaściwe tłumaczymy bowiem przez sprowadzenie go do znaczenia właściwego i dlatego musimy do Boga odnieść w znaczeniu właściwym te wyrazy, przy pomocy których wyjaśniamy znaczenie wyrazów użytych niewłaściwie. Wreszcie, czy to, co związane z naturą Boga, *res et virtus ipsius*, z powodu Jej bezwzględnej niezłożoności nie jest rzeczowo tym samym co substancja Boga?

Spory trynitaryczne z arianami przyczyniły się walcnie do sprzeżenia, że przynajmniej niektóre nazwy nadane Bogu muszą zachować znaczenie właściwe, jeśli nauka o Bogu ma

<sup>16)</sup> *Strom.*, 5, 12, 81; CB 380; MG 9, 121.

<sup>17)</sup> Nowacjan, *De Trinitate*; Fausset W. X., *Novatiani De Trinitate*, Cambridge 1909, 8 w „*Cambridge Patristic Texts*“; ML 3, 890.

<sup>18)</sup> *Strom.*, 2, 11, 71, 3; CB 2, 117; MG 8, 940.



sens i jest prawdziwa. Rozważania skupiły się teraz około nazw osób Bożych — Ojciec, Syn, Duch św. — oraz około znaczenia imienia Bożego. „Ten, który jest, *Qui est, o ōn*“.

Uznano naprzód — np. św. Efre<sup>19)</sup> — iż nazwy takie jak „gniewać się, żałować, pamiętać“ tylko w znaczeniu przeniósłym i to tylko czasowo mogą być do Boga odniesione. Według św. Hilarego, zdradzającego w tej sprawie swoisty fideizm, imiona „Ojciec, Syn, Duch Św.“ oznaczają naturę Bożą i zachowują swoje znaczenie — w granicach zakreślonych przez Boga — dlatego, że zostały użyte przez Boga; nieskończoność natury Bożej natomiast pozbawia inne wyrazy ludzkiej mowy swego znaczenia tak, że nie dosięgają Jej.<sup>20)</sup> Podobnie, Bóg wyraził w zdaniu *Ego sum qui sum* to, co dla ludzkiego rozumu i mowy jest z natury nieosiągalne;<sup>21)</sup> dał mianowicie w tych słowach istotowe określenie własnej natury.

Pełniejszą teorię poznania Boga dali później Ojcowie kappadocy, zwłaszcza św. Grzegorz z Nyssy, a na Zachodzie św. Augustyn. Zdaniem Ojców kappadockich nazwy „Ojciec, Syn, Duch Św.“ oznaczają pierwotnie i właściwie, *prōtōs, kyriōs*, stworzenia, nie są jednak orzekane o Bogu w znaczeniu niewłaściwym i przeniósłym, *katahrēstikōs, abusive*.<sup>22)</sup> Między nieskończonym Bogiem a ograniczonym stworzeniem zachodzi wspólnota nazw, *omōnymia*,<sup>23)</sup> a także i wspólnota ich znaczeń. Wyrazy „moc, życie, mądrość“ mogą się odnosić zarówno do Boga jak i do stworzenia; jeśli są pomyślane jako ograniczone, *syntapeinoyntai*, oznaczają słabą moc, nietrwałe życie i zawodną mądrość człowieka; jeśli są pomyślane bez ograniczenia i ponad ludzki sposób podniesione, sublimo-

<sup>19)</sup> *Adv. scrutat*, sermo 44; *Assemani J. S., S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant, graece, syrice, latine, Romae 1732-1746*, vol. 3, s. 79.

<sup>20)</sup> *De Trinitate*, 2, 5; *ML 10*, 54.

<sup>21)</sup> *Dz. cyt.*, 1, 6; *ML 10*, 28.

<sup>22)</sup> *Bazyli W., Adv. Eunomium*, 2, 22; *MG 29*, 620.

<sup>23)</sup> Grzegorz Nyssa, *Oratio catech.*, 1; *Srawley J. H., The catechetical Orations of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1903. 45 w „*Cambridge Patristic Texts*”; *MG 45*, 13.

wane, *synepairetai*, oznaczają moc, życie i mądrość Boga, innego rodzaju niż moc, życie i mądrość człowieka: nie znajdujemy jednak wytłumaczenia, na czym polega sublimacja względnie ograniczenie znaczeń. Ponieważ znaczenie wyrazu nie staje się niewłaściwe, Euzebiusz z Cezarei<sup>24)</sup> pisał, że Bóg jest mądrością samoistną, *aytosofia*; ponieważ jednak „mądrość“ w znaczeniu pierwotnym oznacza ograniczoną mądrość ludzką, dodał, że ściślej mówiąc, *mallon de*, Bóg jest ponad wszelkim rozumem.

Jeżeli jeszcze w wieku V św. Cyryl z Aleksandrii pisał,<sup>25)</sup> że zdania twierdzące nie mówią, czym Bóg jest w swej naturze, *kat oysian*, lecz czym nie jest — z wyjątkiem nazw stosunków, *patēr*, *agennētos*, które pozytywnie mówią, czym są osoby Boże — i mają za przedmiot tylko coś, co jest związane z naturą Boga, *peri tēn oysian*, zbliżając się do niej ale jej nie osiągając; według Ojców kappadockich przedmiotem naszych nazw i pojęć — dzięki wspólnocie znaczeń — jest również w jakiś sposób natura Boga; poznanie natury Bożej wyrażone w pojęciach i nazwach jest jednak tak ciemne, że pozostaje Ona zewsząd osnuta mgłą. Owszem, razem z innymi Ojcami twierdzili trzej Ojcowie kappadoccy, że w pełni uzasadniona jest tylko teologia zaprzeczeń: prawdziwa wiedza o naturze Bożej leży w poznaniu, że się Jej nie poznaje.

Św. Augustyn rozróżnił w zdaniach odnoszących się do natury Bożej dwa rodzaje nazw: jedne są użyte w znaczeniu niewłaściwym, *abusive*, drugie w znaczeniu właściwym, *vere et proprie*. Nie może być w znaczeniu właściwym stosowany do Boga np. wyraz substancja — wywodzący się od *sub stare* — ponieważ natura Boża nie podlega, *substat*, żadnym przypadłościom. Natomiast *vere et proprie* odnosi się do Boga wyraz *essentia*, znaczący *Qui est, Ten, który jest*, objawiony Mojżeszowi jako własne imię Boga: wszak tylko niezmienny Bóg prawdziwie jest.<sup>26)</sup> Znaczenie właściwe posiadają również

<sup>24)</sup> *De ecclesiastica theologia*, 2, 14; CB 4, 115; MG 24, 928.

<sup>25)</sup> *Thesaurus de sancta et consub. Trinitate* 31; MG 75, 452.

<sup>26)</sup> *De Trinitate*, 7, 5, 10; ML 42, 942.

zdania: Bóg jest bez przymiotu dobry, bez wielkości wielki, bez czasu wieczny... W nich wyrażone jest cząstkowe poznanie natury Bożej *ex quantalacumque particula*;<sup>27)</sup> jego skutkiem nie jest dokładna wiedza o tym, czym Bóg jest, ale uniknięcie błędu polegającego na przypisaniu Bogu czegoś, czym nie jest.<sup>28)</sup> Orzekanie twierdzące posiada zatem równocześnie znaczenie przeczące; „Bóg dobry“ znaczy zarazem: „nie pozbawiony dobroci“.

Bazyli W., Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy oraz Augustyn zdołali dać odpowiedź tylko na pierwszą część pytania, stanowiącego zadanie nauki o Bogu: wyprowadzili ten konieczny wniosek z uznania jej prawdziwości, że niektóre nazwy i pojęcia istotnie wykraczają swą treścią poza krąg rodzajów i gatunków tak, że w swym właściwym znaczeniu mogą być zastosowane do natury Bożej. Nie dali natomiast odpowiedzi na drugą część pytania: w jaki sposób jedna i ta sama nazwa oraz pojęcie, nie zmieniając swego znaczenia, może równocześnie oznaczać nieskończoną naturę Boga i ograniczone stworzenie; jedynie próbą odpowiedzi była teoria sublimacji znaczeń *epairesis*, naszkicowana przez Grzegorza z Nyssy. Rozwiązanie Ojców kappadockich ma ten logiczny brak, że teoretycznie nie doceniali oni znaczenia teologii twierdzeń, a ulegając tradycji teologicznej podkreślili przesadnie zasięg teologii zaprzeczeń — wbrew swej nauce o zachowaniu właściwego znaczenia wyrazów w orzekaniu twierdzącym o Bogu.

Okres drugi, panowania teologii zaprzeczeń, *theologia negativa*, otwarty przez Pseudo - Dionizego, trwał aż do wystąpienia św. Tomasa z Akwinu. Ps.-Dionizy dostosował do nauki objawionej, usystematyzował i wprowadził do filozofii i teologii katolickiej Plotynową teorię poznania Boga.

Poznawalność natury Bożej opiera się na dwu podstawach metafizycznych, tj. na ponadrodzajowości Boga oraz na podobieństwie stworzeń do Boga. Otóż Plotyn posunął do krań-

<sup>27)</sup> Dz. cyt., 3, 11, 21; ML 42, 881.

<sup>28)</sup> Dz. cyt., 5, 1, 2; ML 42, 912.

ców ponadrodzajowość Boga, przyjmowaną powszechnie przez szkołę platoniską: Bóg-Dobro, to *agathon*, tak dalece jest ponad wszelkim rodzajem i gatunkiem bytu, że nie jest bytem, lecz tylko źródłem wszelkiego bytu; bytem, to *on*, *oysia*, jest tylko to, co posiada określoną formę, *eidos*, przez którą należy do jakiegoś gatunku. Dlatego czasownik „jest“ nie może mieć znaczenia ścisłego w odniesieniu do Dobra.<sup>29)</sup> Wyolbrzymienie ponadrodzajowości uniemożliwiło istnienie prawdziwego podobieństwa między bytem skończonym a Bogiem, źródłem bytu. Dobro jest sprawą wszystkiego, *dynamis pantōn*: wprawdzie Plotyn powtarza to wielokrotnie, by zaznaczyć, że — na podstawie prawa wystarczającej zasady — wszystko, co jest w świecie, posiada w jakiś sposób również Bóg, ale stosunek między światem a Bogiem streszcza w twierdzeniu: to, że Bóg jest ponad bytem, znaczy, że nie jest niczym określonym, *to gar epekeina ontos... to oy toyto*.<sup>30)</sup>

Wiedza o Bogu, którą zdobywamy przez poznanie bytów pochodzących od Boga *gnōseis tōn ex aytoy*,<sup>31)</sup> nie daje zrozumienia, czym Dobro jest, *oydamoy ayto perilambanei*,<sup>32)</sup> istotowe poznanie tego, czym Bóg jest, osiąga człowiek tylko w bezpośrednim duchowym widzeniu, *thea*, do którego musi się przygotować praktykowaniem cnót moralnych i życia kontemplatywnego.<sup>33)</sup> Nieistotowe poznanie Boga z bytów skończonych zdobywamy znów przez zastosowanie gradacji, *anabasmoi*, zaprzeczeń, *afairēseis*, i porównań, *analogiai*.<sup>34)</sup> Jednakże porównania, przeprowadzone między Dobrem a bytami, nie są tym samym co prawdziwe podobieństwo i dlatego nie dają dokładnego poznania, owszem, orzekanie twierdzące — z twierdzącym znaczeniem — oparte na nich bardziej zaciemnia przedmiot niż wyjaśnia;<sup>35)</sup> dla zaznaczenia jego nieścistości do-

<sup>29)</sup> Enn. VI, 8, 11; Plotin, *Ennéades*. Texte établi et traduit par E. Bréhier. Paris 1927-1954. T. VI, 2, s. 147.

<sup>30)</sup> Enn. V, 5, 6; dz. cyt. T. V, s. 98.

<sup>31)</sup> Enn. VI, 7, 36; dz. cyt. T. VI, 2, s. 110.

<sup>32)</sup> Enn. V, 5, 6; dz. cyt. T. V, s. 98.

<sup>33)</sup> Enn. V, 5, 6; dz. cyt. T. V, s. 98; Enn. VI, 8, 13; dz. cyt. T. VI, 2, s. 149.

<sup>34)</sup> Enn. VI, 7, 36; dz. cyt. T. VI, 2, s. 110.

<sup>35)</sup> Enn. V, 5, 6; dz. cyt. T. V, s. 97-98.

daje Plotyn zastrzeżenie „jak gdyby“; np. „dzieje się wszystko tak, jak gdyby Dobro było przyczyną siebie samego, jak gdyby patrzyło na siebie, jak gdyby wspierało się na sobie, działa jak gdyby wolno“.<sup>36)</sup> W rzeczywistości bowiem nie odnosi się do Boga — w znaczeniu właściwym — żadna nazwa.<sup>37)</sup> Dokładną wiedzę zdobywamy tylko o tym, czym Bóg nie jest, drogą zaprzeczeń, *afairesei panta ta ... legomena*,<sup>38)</sup> tak, że nawet zdania w swym brzmieniu twierdzące mają znaczenie przeczące. „Bóg działa wolno“ znaczy dokładnie: „nie działa wbrew sobie“.<sup>39)</sup>

Teologią zaprzeczeń w znaczeniu szerszym nazywamy stosowanie zdań przeczących dla opisanego natury Boga; w znaczeniu ściślejszym zaś jest to takie pojmowanie naszej wiedzy o naturze Boga, które zdaniom orzekającym pozytywne przymioty nadaje znaczenie przeczące. Tak więc Plotyn zapoczątkował teologię zaprzeczeń w znaczeniu ściślejszym. Posługiwał się nią również św. Augustyn, ale ją samodzielnie uzupełniał i przekształcał. Natomiast Pseudo-Dionizy w jednej, zwięzłej, a bardzo jasnej formule wyraził całą teorię Plotyna i przez to przyczynił się do jej niezwykłego rozpowszechnienia. Uczynił to w dziełku *De divinis nominibus*. W średniowieczu zastanawiano się nad charakterem wiedzy o naturze Boga w komentarzach do tego dziełka i dlatego również zagadnienie wiedzy o naturze Boga zatytułowano *de divinis nominibus*, o imionach i nazwach Boga.

Pseudo-Dionizy jako chrześcijański myśliciel porzuca Plotyna pod tym względem, że przyjmuje podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem a nie przyjmuje możliwości bezpośredniego poznania natury Bożej: poznajemy ją jedynie pośrednio, z ładu w świecie, który jest podobizną wzorcowych idei Bożych, *omoiomata tōn theiōn... poradeigmatōn* (...) A po-

<sup>36)</sup> Enn. VI, 8, 16 — dz. cyt. T. VI, 2, s. 154 n; Enn. VI, 8, 13 — dz. cyt. T. VI, 2, s. 149-151.

<sup>37)</sup> Enn. IV, 9, 5; dz. cyt. T. VI, 2, s. 178.

<sup>38)</sup> Enn. VI, 8, 11; dz. cyt. T. VI, 2, s. 148.

<sup>39)</sup> Enn. VI, 8, 13; dz. cyt. T. VI, 2, s. 149.

<sup>40)</sup> *De divinis nominibus* 7, 3; MG 3, 869.

znajemy ją trzema drogami: drogą powszechnego przeczenia i przewyższania oraz drogą powszechnej przyczynowości, *en te (i) pantōn afairēsei kai yperohē(i) kai en tē(i) pantōn aitia(i)*.<sup>41)</sup> Droga zaprzeczenia polega na tym, że Bóg nie jest niczym z tego, co istnieje w świecie. Droga przewyższania znaczy, że jest ponad wszystkim, a droga przyczynowości, że jest przyczyną wszystkiego. „Bóg jest mądry i dobry“ znaczy według Ps.-Dionizego: „Bóg nie posiada mądrości i dobroci, jaką oznaczają wyrazy mądrość i dobroć i jaka istnieje w świecie“; po drugie: Bóg przewyższa wszelką mądrość i dobroć świata; po trzecie: Bóg jest przyczyną wszelkiej mądrości i dobroci w świecie.

Teorię trzech dróg Ps.-Dionizego przerobił i zredukował do dwu dróg Jan z Damasku: jako pierwszy przeciwstawił on teologię twierdzeń, *theologia katafatikē*, teologii zaprzeczeń, *theologia apofatikē*. Jeśli coś przypisujemy Bogu twierdząco, zaznaczamy, że Bóg jest tego przyczyną; jeśli coś orzekamy przecząco, mówimy że Bóg przewyższa to wszystko.<sup>42)</sup> „Bóg jest niewidzialny“ znaczy tyle co: „Bóg przewyższa wszelkie widzenie“; „Bóg jest dobry“, znaczy tyle co: „jest przyczyną dobroci“. Obydwie teologie, twierdzeń i zaprzeczeń, są dopuszczalne i posiadają przedmiotową wartość, ale dla poznania Boga jest odpowiedniejsza teologia zaprzeczeń;<sup>43)</sup> ta teza, zrywająca z dotychczasowym przecenianiem teologii zaprzeczeń, stała się trwałym dorobkiem filozofii i teologii katolickiej.

Teoria Plotyna, rozpowszechniana między innymi w arabskiej przeróbce *Ennead*, zwanej *Teologią Arystotelesa*, kształtowała myśl średniowiecznych Arabów i Żydów rozproszonych w arabskim świecie. Plotyńską teologię zaprzeczeń rozwijał np. największy filozof żydowski Mojżesz Maimonides.<sup>44)</sup> Łacińskie tłumaczenie dzieł Ps.-Dionizego, dokonane przez

<sup>41)</sup> *Tamże*.

<sup>42)</sup> *De fide orthodoxa*, 1, 12; MG 94, 845.

<sup>43)</sup> *Dz. cyt.* 1, 4; MG 84, 800.

<sup>44)</sup> *Dux perplexorum* 1, 58. Maimonides, *The guide of the perplexed...* by J. Guttman, London 1952, s. 79 nn.

Jana Szkota Eriugeneę, przyczyniło się — obok pism św. Augustyna — do rozpowszechnienia teologii zaprzeczeń w różnych postaciach wśród teologów i filozofów europejskich przed w. XIII; wymienić należy wspomnianego Jana Eriugene<sup>45)</sup> oraz Gilberta z Porrée.

Teologia zaprzeczeń, również w chrześcijańskiej postaci u Ps.-Dionizego i Jana z Damaszku, była krokiem wstecz w porównaniu z osiągnięciem Ojców kappadockich i św. Augustyna: podczas gdy ci ostatni twierdzili na podstawie logicznej analizy wypowiedzi o Bogu, że niektóre nazwy i pojęcia wykraczają poza krąg rodzajów i gatunków i w znaczeniu właściwym oznaczają również ponadrodzajową naturę Bożą, urok filozofii plotyńskiej sprawił, że przyjęto teorię już zarzuconą, jakoby żadne pojęcie ani nazwa w znaczeniu właściwym nie mogły być zastosowane do Boga. Ale teologia zaprzeczeń, zarówno w wydaniu Plotyna jak Ps.-Dionizego i Jana z Damaszku, nie mogła zadowolić ani filozofów, ani teologów.

Teologowie spostrzegli, że Objawienie nazywa Boga dobrym i mądrym w znaczeniu najwłaściwszym, w tym samym, w jakim człowiek o człowieku mówi, że jest mądry i dobry; znaczenie, nadane tym nazwom odniesionym do Boga przez Ps.-Dionizego i Jana z Damaszku, jest więc niezgodne z Objawieniem. U teologów, którzy przyjmowali teorię teologii negatywnej, istniała skutkiem tego dwoistość teorii i praktyki: w praktyce wysilali się nad znalezieniem najwierniejszego wykładu Objawienia, a w teorii doszli do znaczeń niezgodnych z zamierzeniami Pisma św. i Tradycji; przyjmowali podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem jako Jego odzwierciedleniem, a charakter poznania Stwórcy teoretycznie określali tak, jak gdyby takie podobieństwo nie istniało. Filozofowie zaś stwierdzili, że (konsekwentnie przeprowadzona teologia zaprzeczeń przekreśla podstawowe filozoficzne pojęcie Boga: z celowości i ładu w świecie wnosimy np., że istnieje stwórczy byt rozumny, który jest Bogiem. Wniosek ten nie znaczy ani, że Bóg jest

<sup>45)</sup> *De divisione naturae* 1, 14; ML 122, 459.

przyczyną rozumu ani, że jest ponad wszelkim rozumem ani, że nie jest takim jak rozum ograniczony; te trzy twierdzenia są dopiero przedmiotem dalszych wnioskowań. Po wtóre „być przyczyną rozumu“ nie jest równoznaczne z „być rozumnym“, podobnie jak można być przyczyną ognia, nie będąc wcale ogniem. Właśnie filozofowie i to arabscy, zwłaszcza Ibn Sina-Avicenna a potem Ibn Roszd-Averroes wypracowali teorię orzekania ponadrodzajowego, *praedicatio analogica*, które pozwalało nazwom i pojęciom wyjść poza krąg rodzajów i gatunków do Boga.

Naprzód Ibn Sina wprowadził do filozofii pojęcie ponadrodzajowości bytu, *analogia entis*, i wskazał, że „byt“ mocą swego najwłaściwszego i najpierwotniejszego znaczenia, bez jakichkolwiek w nim poprawek, odnosi się równocześnie do nieskończonego Boga i skończonych stworzeń, do substancji i do poszczególnych dziewięciu rodzajów przypadłości. Oprócz nazw wieloznacznych, *nomina aequivoca*, rozróżnił mianowicie nazwy jednorodzajowe, *nomina univoca* i różnorodzajowe. Nazwa jest jednorodzajowa, jeśli odnosi się do wielu rzeczy nie tylko w tym samym znaczeniu, ale również w tym samym stopniu; jest ponadrodzajową wtedy, gdy do wielu rzeczy odnosi się wprawdzie w tym samym znaczeniu, ale w nierównym stopniu.<sup>48)</sup> Nazwy rodzajów i gatunków, takie jak „zwierzę, człowiek, czerń, biel“, są jednorodzajowe. Jednej i tej samej nazwie „byt“ odpowiada również jedno pojęcie bytu. Ponieważ jednak bytowanie przysługuje wielkości *quantitas*, za pośrednictwem substancji, wyraz i pojęcie bytu jest zrealizowane przez substancję w wyższym stopniu niż przez wielkość, przymiot, *qualitas*, stosunek; z kolei wielkość, przymiot i stosunek, — dlatego że są czymś stałym — posiadają w wyższym stopniu bytowanie niż takie kategorie niestałe jak czas i zmiana. „Byt“ nie jest zatem rodzajem, ale pojęciem ponadrodzajowym, które równocześnie oznacza dziesięć różnych rodzajów czyli kategorii bytów.

<sup>48)</sup> *Livre de science*, I, Paris 1955, s. 114 nn.



Bóg nie należy do żadnej z dziesięciu kategorii, a bytowanie Bytu nieskończonego nie jest w odniesieniu do bytowania innych bytów w stosunku jednorodności i jednorodzajowości, lecz ponadrodzajowości:<sup>47)</sup> bytowanie w stopniu bezwzględnie najdoskonalszym przysługuje Bytowi koniecznemu, dlatego że jest Jego istotą, podczas gdy różni się od istoty innych bytów. Ponadrodzajowość bytu, *analogia entis*, jest więc tej natury, że obejmuje swym zakresem również Boga.

Ibn Roszd przedstawił ponadrodzajowość bytu nieco inaczej niż Avicenna, a powaga, jaką się cieszyły jego komentarze do Arystotelesowej *Metafizyki*, sprawiła, że św. Tomasz wyraził swą teorię poznania natury Bożej w terminologii łacińskich tłumaczeń komentarzy Averroesa.

*Analogia entis* pozwala poznać i wyrazić Boga ogólnie, jako najwyższy byt. Ale czy również szczegółowsze pojęcia różnych przymiotów, np. wiedzy lub woli, mogą na mocy swej właściwej treści ująć nieskończone doskonałości ponadrodzajowego Boga? Averroes odpowiada przecząco: kiedy mówimy o wiedzy Bożej i o wiedzy stworzonej, wyraz „wiedza“ jest wieloznaczny, *pure aequivocum*, albowiem jest niemożliwe jednym pojęciem i jedną definicją objąć równocześnie wiedzę stworzoną i wiedzę niestworzoną.<sup>48)</sup>

Okres III, okres sporów o teorię orzekania ponadrodzajowego, rozpoczął św. Tomasz wprowadzeniem do teologii teorii orzekania ponadrodzajowego stworzonej przez Arabów, a zamknął tomista Tomasz de Vio zwany Kajetanem, którego wystąpienie otwarło zarazem okres IV.

Teologowie i filozofowie chrześcijańscy XIII w. dojrzeli i przyjęli zgodnie fakt wspólnoty znaczeń jako wniosek wpływający z uznania prawdziwości nauki o Bogu: niektóre wyrazy zachowują w odniesieniu do Boga swe właściwe znaczenie, to samo, które posiadają w odniesieniu do stworzeń. „Bóg jest dobry“ znaczy — według św. Tomasza<sup>49)</sup> — że to, co wyraz

<sup>47)</sup> Dz. cyt., s. 147.

<sup>48)</sup> *Traité décisif*. Alger 1948, s. 12 n.

<sup>49)</sup> I q. 22 a. 3.

„dobroć“ oznacza w rzeczach świata, znajduje się w Bogu. Zachowują zaś swe właściwe znaczenie te wyrazy, które w swej treści nie zawierają żadnego ograniczenia, *abstrahunt a limitatione*.<sup>50)</sup> Zgadzała się również teologowie i filozofowie scholastyczni co do przyczynowego tłumaczenia faktu wspólnoty znaczeń: wypływa ona stąd, że między Bogiem a bytami skończonymi jako skutkami istnieje prawdziwe, choć nader niedoskonałe, podobieństwo. Wreszcie uznanie wspólnoty znaczeń między stworzeniem a Bogiem zmusiło do określenia stosunku teologii twierdzeń do teologii zaprzeczeń formułą Jana z Damaszku.

Pomimo tego św. Bonawentura<sup>51)</sup> i św. Tomasz przyjmują jeszcze trzy drogi w ujęciu Ps.-Dionizego — wbrew uznanej przez siebie wspólnoty znaczeń — tak że według św. Tomasza<sup>52)</sup> orzekanie twierdzące ma znaczenie przyczynowe, a „Bóg jest dobry“ znaczy nie tylko, że posiada istotę dobroci, ale przede wszystkim, że jest przyczyną dobroci w stworzeniach. Natomiast J. D u n s S z k o t nawiązuje bardziej do Jana z Damaszku, lecz z jego dwóch dróg uznaje jako zasadniczą i właściwą tylko drogę twierdzeń, a drogę zaprzeczeń uważa za całkiem drugorzędną: wszelkie przeczenie sprowadza się bowiem do tego twierdzenia, które stanowi podłoże przeczenia. Zatem stanowisko Szkota jest wprost przeciwne do teologii zaprzeczeń Ps.-Dionizego.

Rozbieżność zasadnicza między szkołami teologicznymi w tym okresie dotyczyła teoretycznego określenia sposobu, w jaki niektóre wyrazy i pojęcia mogą się równocześnie odnosić do nieskończonego, ponadrodzajowego Boga i do stworzeń ograniczonych rodzajami i gatunkami. Spór ten zawiązał się między św. Tomaszem a Janem Dunsem.

Św. Tomasz posłużył się teorią ponadrodzajowego podobieństwa w bycie, *analogia entis*, oraz ponadrodzajowego orze-

---

<sup>50)</sup> *Ordination*, 1, d. 3, pars 1, q. 1-2. *Duns Scoti Opera Omnia*. Romae 1950 — vol. 2, s. 34.

<sup>51)</sup> I q. 12 a. 3.

<sup>52)</sup> I q. 12 a. 12.

kania, *secundum analogiam*. Zaczerpnął ją u Averroesa, którego zdaniem stosunek między Bogiem a stworzeniami streszcza się w stwierdzeniu: *attribuere illa ad primum ens, quod est causa in omnibus entibus*.<sup>53)</sup>

Teorię orzekania ponadrodzajowego oparł św. Tomasz na dwóch podstawach. Jedną był wniosek: chociaż wyraz „dobry“ w zdaniach „Bóg jest dobry“ i „człowiek jest dobry“ posiada to samo znaczenie, jednak nieskończenie doskonały Bóg urzeczywistnia tę samą treść wyrazu w sposób zasadniczo inny i doskonalszy niż ograniczone stworzenie. Drugą było przypisywanie orzekaniu twierdzącemu o Bogu znaczenia przyczynowego, zgodnie z teorią trzech dróg Ps.-Dionizego. Tylko orzekanie ponadrodzajowe, *secundum analogiam id est proportionem*,<sup>54)</sup> czyni zadość tym dwom warunkom, gdyż jest w pośrodku między orzekaniem jednorodzajowym, *praedicatio univoca*, a wieloznacznym, *praedicatio aequivoca*.

W orzekaniu ponadrodzajowym ta sama nazwa nie posiada znaczenia ani całkowicie jednego, ani kilku całkowicie różnych znaczeń; posiada natomiast znaczenie względnie jedno; oznacza mianowicie wiele stosunków mających jeden, wspólny przedmiot odniesienia. Stosunki mogą się między sobą istotnie różnić; ponieważ jednak mają jeden wspólny przedmiot odniesienia, zachodzi między nimi względna jedność. Wyraz „zdrowy“ jest np. orzekany ponadrodzajowo o zwierzęciu i o pokarmie. bo o zwierzęciu mówimy, że jest zdrowe dlatego, że jest podmiotem zdrowia, a o pokarmie ze względu na to, że jest przyczyną zdrowia dla zwierzęcia, czyli ze względu na stosunek przyczynowy do zdrowia: *sanitati attribuitur subiectum et agens*.<sup>55)</sup> W takim orzekaniu przypisujemy zdrowie w pierwszym rzędzie zwierzęciu, a pokarmowi tylko ze względu na stosunek do zdrowia zwierzęcia; zdrowie zwierzęcia jest nie

<sup>53)</sup> *Comm. in Metaph.*, 6, 2, 1, 4; *Aristotelis Stagiritae... opera: Averrois, Cordubensis... commentari*, Venetiis apud Juntas 1552, vol. VIII, f. 70.

<sup>54)</sup> I q. 13 a. 5.

<sup>55)</sup> Averroes, dz. cyt. 4, 2, 2; f. 31 r.

tylko ponad zdrowiem pokarmu, jako pełniejsze i doskonalsze, ale również jest innego rodzaju.

Między doskonałościami stworzonymi a doskonałościami Boga zachodzi stosunek zależności przyczynowej: w Bogu jako przyczynie istnieją wszystkie doskonałości stworzone, ale w stopniu (nieskończenie) wyższym.<sup>56)</sup> Właśnie taki rodzaj zależności sprawia, że doskonałości stworzeń są znakami wskazującymi na doskonałości Boga, *quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum* (ibd.)<sup>57)</sup>

Dzięki niemu możemy równocześnie powiedzieć np. „dobre jest stworzenie“ i „dobry jest Bóg“, nie równając dobroci Boga z dobrocią stworzenia, lecz nieskończenie ją wynosząc ponad wszelkie dobro skończone. Gdy bowiem mówimy o dobroci i innych doskonałościach stworzonych, pojmujemy je jako znak poznawczy dobroci i doskonałości Bożej; gdy zaś mówimy o dobru Bożym, pojmujemy je jako przyczynę sprawczą, celową i wzorcową wszelkiego dobra stworzonego. Innymi słowy, gdy orzekamy dobro i inne doskonałości równocześnie o stworzeniu i o Bogu, zaznaczamy stosunek zależności dobra i doskonałości stworzonych od dobra niestworzonego. Stosujemy takie same orzekanie ponadrodzajowe jak w równoczesnym przypisaniu zdrowia pokarmowi i zwierzęciu;<sup>58)</sup> w podobny sposób nieskończonemu dobru i doskonałości Boga przyporządkujemy wszelkie dobro i doskonałość stworzoną jako nieporównanie niższą i zależną. Ponieważ wszelkie orzekanie twierdzące o Bogu również i w wypadku najbardziej konkretnych przymiotów jest — wbrew Averroesowi — ponadrodzajowe, *analogia entis* w ujęciu św. Tomasza jest tym samym co *analogia omnium perfectionum*.

Teoria orzekania ponadrodzajowego, podana w *Summie*, nie była zdolna wytłumaczyć wszystkich wniosków filozoficznych i teologicznych uznanych przez św. Tomasza tak, że również

<sup>56)</sup> I q. 13 a. 5.

<sup>57)</sup> I q. 13 a. 5.

<sup>58)</sup> Kajetan, *Comm. in I q. 13 a. 5.*

u niego istnieje jeszcze rozdźwięk między faktycznie stosowanym orzekaniem o Bogu a jego teorią.

Naprzód właściwie pojęte orzekanie ponadrodzajowe z *Summy* nie może służyć do ścisłego teoretycznego opisanego poznania natury Bożej i orzekania o Bogu. Wszak stosunek do wspólnego przedmiotu odniesienia, do *analogatum principale*, jest częścią właściwego znaczenia nazwy ponadrodzajowej; jest nawet zawarty zawsze w definicji tegoż znaczenia. Gdy chcemy zdefiniować np. „zdrowy pokarm“, musimy powiedzieć, że jest nim ten, który sprzyja zdrowiu człowieka lub zwierzęcia. Tymczasem odniesienie do Boga nie jest zawarte w definicjach słownych dobra, prawdy i innych doskonałości stworzonych. Możemy np. pojąć, czym są różne dobra stworzone, nie włączając w ich definicje stosunku do Dobra najwyższego. Istotnie, takie definicje znajdujemy w ontologii i etyce; np. ontologia widzi istotę dobra rzeczowego w zgodności z naturalnymi dążnościami i potrzebami — stosunek odniesienia do Dobra Bożego nie wchodzi zatem do definicji stworzonego dobra rzeczowego, *bonum physicum*. Stosunek między przymiotami natury Bożej a doskonałościami stworzeń nie jest dokładnie taki sam jak między zdrowiem zwierzęcia a zdrowym pokarmem i dlatego rozwiązanie św. Tomasza jest tylko przybliżone, a przez to tymczasowe.

Co więcej, orzekanie *secundum analogiam* podane w *Summie* z istoty swej, czyli ściśle biorąc, nie jest zdolne prowadzić do własnościowego poznania natury Bożej. Wszak narzędziem poznania rozumowego, o które chodzi, są pojęcia, przedstawiające umysłowi przedmiot. Tylko wtedy można ze stworzeń poznać nieskończone doskonałości Boga, gdy istnieje jedno pojęcie, wyrażające równocześnie doskonałość skończoną i nieskończoną. Zdanie „nie tylko człowiek, ale i Bóg posiada poznanie“ jest tylko wtedy sensowne, jeśli jedno i to samo pojęcie poznania odnosimy do Boga i do człowieka. Tymczasem ściśle rozumiane orzekanie ponadrodzajowe ze *Summy* nie polega na jedności pojęć, ale tylko na jedności wyrazów: bo inne jest pojęcie zdrowego pokarmu, inne zdrowego zwierzęcia.

Duns Szkot zareagował na ten ostatni niedostatek Tomaszowej teorii i tak przesadnie podkreślił jednopojęciowość, *univocatio*, że praktycznie zrównał ją z jednorodzaowością. Jego zdaniem nie istnieje *analogia entis* między Bogiem i stworzeniem oraz kategoriami bytu. Pojęcie bytu jest bowiem jedno, a analogia przyjęta przez filozofów ówczesnych domagała się wielu różnych pojęć.<sup>59)</sup> Między Bogiem a stworzeniami zachodzi jednopojęciowość bytu i doskonałości, *univocatio entis et perfectionum*, polegająca na tym, że jedno pojęcie przedstawia równocześnie doskonałości Boga i stworzeń: *omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis*.<sup>60)</sup> Jedność pojęcia, *univocatio* określa Szkot czysto logicznie, abstrahując w definicji zupełnie od różnych sposobów ontologicznego urzeczywistnienia tej samej treści pojęciowej — czyli inaczej niż Avicenna: jednopojęciowość, *conceptus univocus*, zachodzi wtedy, gdy pojęcie jest tak daleko jedno, że może być terminem średnim sylogizmu.<sup>61)</sup>

Czysto logiczne określenie jednopojęciowości jest źródłem zasadniczego braku w teorii Szkota, prowadzi bowiem do praktycznego zrównania jej z jednorodzaowością, która zachodzi wtedy, gdy różne rzeczy należą do jednego wspólnego rodzaju bytu. Jedność pojęcia bytu w odniesieniu do Boga i do stworzeń jest wszakże według niej taka sama jak jedność pojęcia jestestwa zmysłowego, *animal*, w stosunku do człowieka i do lwa. Lew i człowiek należą do jednego rodzaju bytów; Bóg i stworzenie nie tworzą żadnego wspólnego rodzaju, bo Bóg jest ponad wszelkim rodzajem i gatunkiem: tej różnicy teoria jednopojęciowości nie uwzględnia, chociaż Szkot uznaje ponadrodzaowość Boga. Teoria ta nie jest zatem zdolna zdać sprawy z orzekania o Bogu zgodnego z Objawieniem. Rozdźwięk między teorią a wnioskami teologicznymi został u Szkota jedynie przesunięty na inne pole.

Praktyczne zrównanie jednopojęciowości z jednorodzaowością oznacza obniżenie pojęcia Boga: został On przybliżony do

<sup>59)</sup> Dz. cyt. I, d. 3 pars 1, q. 1-2; vol. III, s. 18.

<sup>60)</sup> Dz. cyt., s. 26 n.

stworzeń, Jego pojęcie stało się mniej transcendentne. Jest w tym zaczątek pojmowania Boga na podobieństwo stworzeń i droga do antropomorfizmu w teologii. Pod względem pojmowania Boga jest zatem teoria skotystyczna cofnięciem się nie tylko w stosunku do teorii tomistycznej, ale nawet w porównaniu z teologią zaprzeczeń.

Dodanie jednej cechy do treści pojęcia sprawia, że pojęcie nie jest już to samo, lecz różne. Do istoty poznania Bożego należy nieskończona doskonałość, a poznanie ludzkie jest z istoty ograniczone. Wobec tego pojęcie poznania Bożego jest różne od pojęcia poznania ludzkiego i inną ma definicję. Tej różnicy nie uwzględnił w swej teorii Duns Szkot i dlatego jego tłumaczenie nie jest zgodne z twierdzeniami nauki o Bogu. Ale tak Boskie jak i ludzkie poznanie są poznaniami i do obydwu odnosi się jedno, wspólne pojęcie poznania: tej jedności nie tłumaczyła dostatecznie teoria Tomaszowa orzekania ponadrodzajowego. Aby scharmonizować teorię z wnioskami teologicznymi, trzeba było wskazać, w jaki sposób możemy doskonałości Boga i stworzeń ująć pod jednym względem jednym pojęciem wspólnym, a pod innym względem dwoma różnymi pojęciami. Uczynił to Kajetan w pogłębionej teorii orzekania ponadrodzajowego.

Okres IV, okres rozpowszechnienia pogłębionej teorii orzekania ponadrodzajowego, *analogia proportionalitatis*, rozpoczęty przez Kajetana, trwa do dnia dzisiejszego.

W dziełku *De nominum analogia* przeprowadził Kajetan tezę, że przedmioty będące w stosunku ponadrodzajowego podobieństwa, *analogia analogia proportionalitatis*, posiadają dwa rodzaje pojęć: niezróżnicowane, *conceptus confusus*, jest jedno i wszystkim wspólne, natomiast pojęć zróżnicowanych, *conceptus distinctus*, jest wiele i każde z nich jest właściwe jednemu tylko rodzajowi. Takim ponadrodzajowym pojęciem jest „byt“. Pojęcie bytu jest najbardziej ogólne i niezróżnicowane, gdyż posiada tylko jedną cechę, tę mianowicie, że coś istnieje lub istnieć może. Chociaż odnosi się do rzeczywistości tak różnych jak Bóg i stworzenie, jak substancja i przypadłość, jest

pojęcie bytu jedno i wspólne wszystkim rodzajom bytu. A może być jedno dlatego, że jego treścią jest stosunek czyli proporcja, *proportio*, do istnienia, ten zaś jest podobny wszędzie, tak w Bogu jak i w stworzeniach, tak w substancji jak i przypadłościach: bo i Bóg ma istnienie i substancja stworzona ma istnienie i przypadłości mają istnienie. Zdaniem Kajetana podobieństwo ponadrodzajowe w znaczeniu ścisłym, *analogia proprie sumpta*, jest to podobieństwo proporcji, *proportionalitas seu similitudo proportionum*, będących treścią jednego wspólnego pojęcia.

Zróznicowane pojęcia bytu są właściwe poszczególnym rodzajom bytu i jest ich tyle, ile jest kategorii bytu: Treść pojęć jest wyrażona w definicjach, a ponieważ różne są definicje poszczególnych kategorii, muszą być także różne ich pojęcia.

Między Bogiem a stworzeniami zachodzi ponadrodzajowe podobieństwo pod względem bytu, *analogia proprie sumpta seu analogia proportionalitatis*, i dlatego orzekanie twierdzące o Bogu jest w najwłaściwszym znaczeniu ponadrodzajowe. W poznaniu natury Bożej posługujemy się zatem dwoma rodzajami pojęć. Aby przejść od skończonego bytu stworzonego do Boga, posługujemy się pojęciami niezróznicowanymi, wspólnymi Bogu i stworzeniom. Nie zawierają one cech wyróżniających Boga od stworzeń, oznaczają natomiast podobne proporcje do istnienia w Bogu i w stworzeniach. W zdaniu „Bóg jest bytem i substancją“ byt i substancja posiadają te same cechy co w zdaniu „Człowiek jest substancją i bytem“. Kiedy po dokonaniu przejścia od stworzeń do Boga chcemy głębiej określić naturę Bożego bytu, posługujemy się pojęciem zróznicowanym, już nie bytu i substancji w ogólności, ale nieskończonego i niestworzonego bytu Bożego i substancji Bożej; te zaś pojęcia są różne od zróznicowanych pojęć substancji stworzonej i bytu stworzonego.

Wprawdzie Kajetan wyjaśnił tylko możliwość *analogiae entis* między Bogiem a stworzeniami i nie dał odpowiedzi, w jaki sposób jest możliwa *analogia* wszystkich doskonałości, jakie w Bogu poznajemy; wprawdzie nie wyjaśnił zadawala-



jąco, na czym polega podobieństwo proporcji między Bogiem a stworzeniem w ponadrodzajowych pojęciach: ale wprowadził harmonię między teologicznym orzekaniem o Bogu a teorią i otworzył możliwości pełnego rozwiązania. Dlatego teoria pogłębiona orzekania ponadrodzajowego, *analogia proportionalitatis*, zdobyła sobie z biegiem czasu w teologii i filozofii katolickiej takie uznanie, że według E. Przywary S. J.<sup>62)</sup> stanowi ona syntezę całej filozofii religijnej katolicyzmu.

Natomiast K. Barth, główny przedstawiciel protestanckiej teologii dialektycznej, przeciwstawiał się w okresie pisania pierwszych tomów *Kirchliche Dogmatik* nie tylko teologii katolickiej, ale i ortodoksyjnej protestanckiej tak dalece, że ponadrodzajowe podobieństwo pod względem bytu między Bogiem a stworzeniem, *analogiam entis*, uznał za bezbożny wymysł: z powodu nieskończoności Boga skończone stworzenie nie może w ogóle o Nim mówić; jeśli zaś mówi, to nie mówi już o Bogu.<sup>63)</sup> O Bogu mówić może właściwie tylko Bóg przez Swoje Słowo.

d) Nowoczesna filozofia europejska poczynając od Kartezjusza oparła swe dociekania na nowych podstawach i z tego powodu również w określeniu charakteru naszej wiedzy o Bogu zerwała z dotychczasową linią rozwojową filozofii. Jeśli filozofowie tego okresu nie opowiedzieli się za scholastyką, to albo nie mieli zrozumienia dla ponadrodzajowości Boga — jak Kartezjusz — albo przyjęli teologię zaprzeczeń — jak K. Jaspers.<sup>64)</sup>

Końcowy wniosek z tych rozważań historyczno-krytycznych, jaki narzuca się filozofowi i teologowi, jest podwójny: jeśli teoria epistemologiczna wiedzy o Bogu ma odpowiedzieć wymaganiom, musi po pierwsze nawiązać do teorii Kajetana, a po drugie usunąć ograniczenia i nieścisłości tej teorii, by mogła być rozciągnięta na wszystkie doskonałości.

<sup>61)</sup> Dz. cyt., s. 18.

<sup>62)</sup> *Analogia entis*, 1932.

<sup>63)</sup> *Kirchliche Dogmatik*, I, 2. Zürich 1932, s. 839.

<sup>64)</sup> *Von der Wahrheit*, München 1947, s. 690 nn.

ARGUMENTUM  
QUOMODO PHILOSOPHI EPISTEMOLOGICAM SPECIEM  
COGNITIONIS NATURAE DEI DETERMINAVERINT?

Auctor, delineatis positionibus philosophorum Orientis et antiquorum Graecorum, describit evolutionem philosophiae christianae quantum ad hanc quaestionem. Animadvertuntur autem in philosophia christiana quantum ad hanc quaestionem quatuor periodi. Periodus prima, quae est in quaerenda solutione, est aevi patristici duratque usque ad Ps. -Dionysium. Periodus secunda-dominantis theologiae negativae- a Ps. -Dionysio usque ad s. Thomam extenditur. Periodus tertia disceptationis est thomistico scotisticae pro analogia vel contra analogiam in cognitione Dei. Ultima denique et quarta periodus a Caietano incipiens usque hodie durat: in qua profundior theoria analogiae proportionalitatis, a Caietano elaborata, quasi universaliter acceptatur.