

# Stanisław Wszolek, Janusz Królikowski

---

## Teologia negatywna i metafizyka

---

Collectanea Theologica 74/1, 109-125

---

2004

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.

STANISŁAW WSZOŁEK, KRAKÓW-TARNÓW  
JANUSZ KRÓLIKOWSKI, RZYM-TARNÓW

## TEOLOGIA NEGATYWNA I METAFIZYKA

Z różnych powodów ożywa dziś zainteresowanie apofatyzmem w teologii. Jedni interesują się nim, bo chcą dochować wierności własnej tradycji – tak jest w przypadku teologów prawosławnych;<sup>1</sup> inni próbują na nowo ukazać apofatyzm jako drogę określenia możliwości i granic rozumu w teologicznym poznaniu Boga;<sup>2</sup> a jeszcze inni widzą w apofatyzmie sposób nawiązania dialogu z tymi tradycjami religijnymi, które – przynajmniej na pierwszy rzut oka – zdają się mieć z nim wiele wspólnego, np. buddyzm.<sup>3</sup> Nie wchodząc w ocenę tych propozycji, zajmiemy się niektórymi kwestiami, których rozważenie pomoże ustalić warunki sensowności dyskursu apofatycznego w teologii. Uczynimy to, uwzględniając współczesny kontekst metodologiczny, rozwijany z wielkim powodzeniem w kręgach związanych z szeroko rozumianą filozofią nauki. Odwołanie się do refleksji metanaukowej pozwoli nam, jak przypuszczamy, wyrazić wspomniane warunki w sposób ogólny, mający związek z uprawomocnieniem samego dyskursu teologicznego.

Najpierw spróbujemy określić naturę powiązań zachodzących między metodologią a negatywnym wymiarem refleksji racjonalnej, która w dobie obecnej często przybiera postać agnostycyzmu. Następnie zwrócimy się do tradycji, aby wydobyć z niej pozytywne treści apofatyizmu. W końcu wskażemy na pewne metafizyczne założenie, które stanowi warunek *sine qua non* autentycznej teologii negatywnej.

---

<sup>1</sup> Por. M. P. Bezios, *Apophatism in the Theology of the Eastern Church. The Modern Critical Function of a Traditional Theory*, *The Greek Orthodox Theological Review* 41/1996, s. 327-357.

<sup>2</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

<sup>3</sup> Por. M. Zago, *Buddismo e cristianesimo in dialogo. Situazione – rapporto – convergenze*, Roma 1985.

### Apofatyzm w dobie metodologicznego agnostycyzmu

Współczesna filozofia, jak również wiele innych wyrosłych na jej gruncie dyscyplin, ułatwia postawienie pytania o myśl apofatyczną. Jedno z najbardziej sugestywnych ujęć tworzących sprzyjający klimat do refleksji nad apofatyzmem, związane jest – co teologom wydać się może paradoksalne – z dyskusjami na temat szeroko pojętej metody naukowej. W metodologicznych dyskusjach z pogranicza nauki, filozofii i teologii często powraca problem naturalizmu. Powód nie jest trudny do odgadnięcia. Nauka jako przedsięwzięcie poznawcze rozwija się pod auspicjami „metodologicznego naturalizmu”. Oznacza to m.in., że: metoda naukowa jest samowystarczalna w tym sensie, że naukowiec, jeśli nie chce się sprzeniewierzyć swemu działaniu, nie może uciekać się do wyjaśnień z zewnątrz, wychodzących poza obszar możliwego zastosowania metody nauk przyrodniczych; metoda naukowa zakłada jakieś jednorodne, a w każdym razie nie-dualistyczne postrzeganie rzeczywistości.

Warunek drugi uzupełnia pierwszy, lub – jeśli wolimy – objaśnia go w taki sposób, że łączy naturalizm metodologiczny z metafizycznym, który wyklucza jakkolwiek nadnaturalny czynnik w świecie lub poza światem.

Człowiek wierzący z łatwością oddziela oba typy naturalizmu, ale naukowiec, albo tylko ktoś doceniający siłę i rolę metody nauk przyrodniczych w kształtowaniu obrazu świata, dostrzega ich wewnętrzną więź.<sup>4</sup> Związek ten wyraża, np. pytanie: jak badacz świata może w ogóle dopuścić możliwość świata interwencjonistycznego, tj. takiego, w którym Bóg lub inny czynnik nadprzyrodzony działałby w sposób nadzwyczajny („nadnaturalny”). Wychodząc naprzeciw wspomnianej trudności, niektórzy teologowie (zwłaszcza protestanci) próbują „ocalić” teologię jako refleksję racjonalną, zrównując naturalizm metodologiczny z naturalizmem metafizycznym, czyli odrzucając w ogóle pojęcie tego, co nadnaturalne. Idea naturalistycznej teologii wygląda na wewnętrznie sprzeczną, a jednak nie brakuje wysiłków zmierzających do uzgodnienia, jeśli wręcz nie do harmonijnego zjednoczenia, religii i naturalizmu. Procedura

---

<sup>4</sup> Por. R. B. Braithwaite, *Wiara religijna w oczach empirysty*, w: B. Chwedeńczuk, (wybór i wstęp), *Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 323-344.

z grubsza wygląda następująco. Przyjmuje się obraz świata kreślony przez nauki przyrodnicze, a następnie próbuje się dostosować doń roszczenia religijne. Jeśli więc dane roszczenie nie pasuje do „naukowego” czy „kulturowego” obrazu świata, to wyprowadza się wnioski, że należy je wyeliminować, bądź zmodyfikować jego sens. W konsekwencji wiele twierdzeń teologicznych musi ulec zmianie. Przykładowo, w naturalistycznym świecie Bóg nie może być osobowy, a takie pojęcia klasycznego teizmu jak stworzenie, objawienie, zmartwychwstanie itd. zostają zastąpione naturalistycznymi „ekwiwalentami”, ukazującymi ich znaczenie aktualnego życia.<sup>5</sup>

Inni z kolei, niezadowoleni z takiego stanu rzeczy, próbują znaleźć miejsce dla interwencji boskich w naturalnym świecie. W kręgach osób związanych z nauką-teologią w ostatnich latach miała miejsce burzliwa dyskusja na temat możliwych sposobów Boskich działań w świecie. Jedni szukali tej możliwości na poziomie kwantowym. Jak wiadomo, według praw mechaniki kwantowej przedmioty mikroświata są niezdeterminowane, w związku z tym Bóg – twierdzili zwolennicy tzw. oddolnej przyczynowości – może wykorzystywać kwantowe nieoznaczoności i wpływać na bieg świata. Drudzy woleli nie wiązać się z probabilistyczną interpretacją mechaniki kwantowej, sugerując „odgórny model” działania Boga w świecie. W tym ujęciu Bóg ze swej natury stanowi ograniczenie świata, wyznaczając mu swoje cele. Oddziałując na całość, wpływa na bieg poszczególnych zdarzeń, aczkolwiek nigdzie nie narusza naturalnych zależności i związków.<sup>6</sup>

Nie trzeba być wyrafinowanym metodologiem, aby spostrzec, że wysiłki znalezienia „miejsca” dla boskich interwencji, zarówno w oddolnym jak i w odgórnym scenariuszu, naznaczone są wyraźnie piętnem „argumentu z dziur w naszej wiedzy”. Strategia zapychania Bogiem dziur w ludzkiej wiedzy już nieraz okazała się chybiona. Nic dziwnego, że proponowane wysiłki nie zyskały powszechnej akceptacji. Towarzysząca im dyskusja ukazała, że nie są one lepsze od klasycznej tomistycznej strategii odróżniania Przyczyny Pierwszej

<sup>5</sup> Zob. np.: Ch. D. Hardwick, *Essays on Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology*, Cambridge 1996, s. 268n. Warto od razu dodać, uprzedzając dalszy wywód, że naturalistyczna teologia jest kształtowana w gruncie rzeczy nie tyle przez same nauki przyrodnicze, ile przez specyficzną filozofię nauki, np. fizykalizm lub jakąś jego odmianę.

<sup>6</sup> Zob. prace w: R. J. Russell et al. (red.) *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Berkeley, California (Vatican Observatory Publications) 1995.

od przyczyn wtórnych. Działanie Przyczyny Pierwszej – twierdzili scholastycy – trwa nieprzerwanie, chociaż nie zawiesza ono w niczym działań naturalnych przyczyn wtórnych.<sup>7</sup>

Zauważmy jednak, nawiązując do początku naszych uwag, iż nicą przewodnią zasygnalizowanych strategii jest chęć ocalenia intuicji, że naturalizm metodologiczny nie pociąga za sobą naturalizmu metafizycznego. Wzajemne relacje między dwoma typami naturalizmu następująco wypowiada M. Heller w swej ostatniej książce teologicznej: „Przyjęcie naturalizmu metodologicznego dla myślącego chrześcijanina nigdy nie stanowiło problemu. Problem zaczyna się w momencie, w którym uświadamiamy sobie, że (...) naturalizm metodologiczny niesie jednak pewne przesłanie ontologiczne. A jeśli jest tak, że «świat nadnaturalny» dlatego nie ujawnia się w «świecie naturalnym», że po prostu nie istnieje jako różny od świata naturalnego?”<sup>8</sup>

Sens zacytowanego fragmentu wyraża asymetria relacji łączących oba typy naturalizmu, metodologicznego i metafizycznego (ontologicznego). Przedstawmy ją w postaci zdań warunkowych:

A. Jeśli naturalizm metodologiczny, to naturalizm metafizyczny.

B. Jeśli naturalizm metafizyczny, to naturalizm metodologiczny.

Łatwo dostrzec, iż zasygnalizowane wyżej wysiłki zmierzają do wykazania, że zależność (A) jest fałszywa, natomiast (B) prawdziwa. Wynik ma duże znaczenie dla teologii apofatycznej. Po pierwsze, ukazuje jej możliwość – naturalizm metodologiczny, a więc fakt, że nasze pojęcia są utkane z materii tego świata nie jest dowodem daremności wysiłków teologicznych. Jednak – a właśnie w tym kierunku prowadzi interpretacja okresu warunkowego (B) – nic nie wskazuje na to, aby można było wyjść poza nadzieję, że naszym pojęciom coś rzeczywiście odpowiada po tamtej stronie. Wynik jest radykalnie negatywny, gdyż zdaje się faworyzować agnostycyzm. Nie trzeba dodawać, że rozwój filozofii nowożytnej, począwszy od „zwrotu antropologicznego”, zgodnie z którym nacisk jest położony na kwestie poznawcze, jeszcze wzmacnia to odczucie, konstytuując klimat mający wpływ na uprawianie teologii.

W tym miejscu nie będziemy kwestionować tych prowizorycznych, choć nieraz apodyktycznie traktowanych wniosków. Wskaże-

<sup>7</sup> M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów 2002, s. 113n.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 121.

my natomiast na pewne metafizyczne założenie, które legło u podstaw całej dyskusji, warunkując jej formę i przebieg. Zanim jednak wypowiemy zasygnalizowane założenie, dobrze będzie przyjrzyć się tradycyjnym ujęciom apofatyizmu, które – jak przypuszczamy – winny *implicite* zawierać wzmianki o domniemanym założeniu. Ze zrozumiałych względów potraktujemy sprawę pobieżnie, skupiając się na jej ujęciu w teologii chrześcijańskiej, szczególnie związanej z chrześcijańskim Wschodem, z którego to pojęcie się wywodzi. Pamiętajmy jednak, że pojęcie teologii negatywnej jest obecne również w tradycji łacińskiej, na co dość często albo nie zwraca się uwagi, albo arbitralnie uznaje się jego stosowanie w tej tradycji (np. u św. Tomasza z Akwinu) za arbitralne.

### Świadectwo tradycji

#### Apofatyzm w świetle słowa Bożego

W Piśmie Świętym nie znajdujemy otwartej proklamacji apofatyizmu jako metody poznania Boga, a więc jako specyficznej metody teologicznej. Poznanie Boga w sensie biblijnym opiera się na objawieniu, które sam Bóg daje Izraelowi, a – mówiąc ściślej – na różnych sposobach objawiania się Boga, które zmierzają do ukazania Jego mocy i majestatu. W Nowym Testamencie objawienie to jawi się przede wszystkim jako udzielanie się Boga w Jezusie Chrystusie, za pośrednictwem którego ludzie dochodzą do Ojca i mogą nawiązać z Nim relację miłości i poznania. Autorzy biblijni dobrze wiedzą, że doskonałe poznanie Boga człowiek osiągnie dopiero w wieczności przez „ogładanie”; w związku z tym wiedzą też, że w porównaniu do oczekiwanego poznania obecne poznanie, ziemskie, jest bardzo ograniczone w swoich możliwościach i rezultatach. Wychodząc z tego przekonania, można powiedzieć, że w Starym i Nowym Testamencie jest podkreślona absolutna niepoznawalność i nieosiągalność Boga dla człowieka.

W Biblii mamy więc do czynienia ze specyficznym rozumieniem poznania Boga – nie oznacza ono ani zrozumienia czy też wiedzy o charakterze czysto teoretycznym, ani też nie sprowadza się do jakiegoś wrażenia czy postawy o charakterze irracjonalnym. Człowiek „biblijny” znajduje się w relacji bliskości z Bogiem, która – ponieważ jest darem samego Boga – nie eliminuje absolutnego dy-

stansu między Bogiem i człowiekiem (*regio dissimilitudinis*). Poznanie Boga urzeczywistnia się zawsze w ramach postawy wiary, która obejmuje adorację, dziękczynienie, posłuszeństwo, wypełnianie przykazań, miłość bliźniego itd. Poznanie Boga jest więc włączone w postawę przyjętą wobec Boga, która ma wymiar poznawczy, lecz nie jest to wymiar jedyny. Stwierdzenie żydowskiego teologa Abrahama Heschela może posłużyć za streszczenie tej wizji: „Jakość zrozumienia zależy od relacji, jaką ma się z Boskością”.<sup>9</sup>

W ramach biblijnej „koncepcji” poznania Boga możemy już dostrzec coś, co później stanie się założeniem teologii apofatycznej. Chodzi o uznanie mistycznej inności Boga, które zakłada podwójną „negację”, a mianowicie – po pierwsze – że Bóg nie miesza się ze światem oraz – po drugie – że Bóg w żadnym wypadku nie jest sprowadzalny do ludzkich obrazów. Odkrywając Boga jako całkowicie innego, czyli „świętego” – jak mówi Biblia – człowiek biblijny jest zobowiązany do czuwania nad tym, by nie ulec pokusie dysponowania Nim jak przedmiotem, a w szczególności, by nie zamknąć go w systemie ludzkich przedstawień.

By wypowiedzieć ten dystans – nieprzystawalność – Boga i człowieka, geniusz żydowski odwołuje się do pojęć konkretnych, a nie metafizycznych. Czytamy u Deutero-Izajasza: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45, 15). Człowiek może uchwycić tylko znaki Jego bliskości: płonący krzew, słup ognia, obłok, trzęsienie ziemi na Synaju. Gdy Mojżesz wyraża pragnienie oglądania oblicza Bożego, słyszy następującą odpowiedź: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20). A potem precyzuje: „A gdy cofnę dłoń, ujrzysz mnie z tyłu, lecz oblicza mojego nie ukazę tobie” (Wj 33, 23). Poznanie przejścia Boga, pewność Jego czynnej obecności, to dostrzeżenie jedynie Jego „pleców” – Bogu nie można „przyjrzeć się” twarzą w twarz, gdyż oznaczałoby to już pewien typ posiadania, przywłaszczenia i sprowadzenia Go do tego, co ludzkie. Teofanie biblijne są wielkimi manifestacjami niewidzialnego Boga. Wynika z tego absolutny zakaz wszelkich plastycznych przedstawień Boga.<sup>10</sup> Długa walka proroków z praktykami bałwochwalczymi doprowadzi ostatecznie – po

<sup>9</sup> A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Roma 1993, s. 7.

<sup>10</sup> Por. Wj 20, 4; 34, 17; Kpl 19, 4; 26, 1; Pwt 4, 15-20; 27, 15.

powrocie z wygnania – do oczyszczającej centralizacji kultu w świątyni skoncentrowanego na Szekina, tj. miejscu, w którym zamieszka Jego imię (por. Pwt 12, 11).

Trzeba tutaj jednak zauważyć, że zakaz adorowania przedstawień Boga nie oznacza równocześnie zwrotu w stronę kultu niematerialnego – czyli nie oznacza protestu przeciw kultowi zewnętrznemu i związanemu z tym, co materialne – jak również nie ma w nim eliminowania słowa wypowiedzanego do Boga i o Bogu. Co więcej, w historii biblijnej można dostrzec stopniowy proces w kierunku „promocji słowa”, zwłaszcza gdy religia i myśl żydowska zetknie się z myślą grecką, jak świadczą księgi mądrościowe. Na tym tle słowo zostanie podniesione do rangi determinującego czynnika w religijnej relacji człowieka z Bogiem.

Powyższe uwagi prowadzą do zwrócenia uwagi na inne jeszcze teksty biblijne, szczególnie te dotyczące człowieka w ogóle i człowieka-Jezusa w szczególności. Nie możemy więc zapomnieć, że poemat kapłański o stworzeniu każe Bogu wypowiedzieć następujące słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Stanowią one centralny punkt antropologii biblijnej, wskazując przede wszystkim, że od początku człowiek jest w pozycji „dialogu z Bogiem, który do niego się zwraca”.<sup>11</sup>

Nowy Testament przedstawia Jezusa jako najwyższy obraz Boga niewidzialnego (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3). Kto Go widzi, widzi Ojca (por. J 14, 9). Mamy tutaj oczywiście do czynienia z „pośrednim” oglądem Boga. Wynika on z faktu, że oblicze Boga objawia się w uniżeniu, gdyż Jezus zjawił się w postaci Sługi (por. Flp 2, 6-8). Kenoza i krzyż – przez które Bóg przeznacza nas, „abyśmy się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29) – to kolejny znak negatywności związanej z naszą ludzką kondycją stworzeń i grzeszników.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993<sup>3</sup>, s. 206.

<sup>12</sup> W historii poszukiwań filozoficzno-teologicznych widzimy, że w różny sposób kwestia chrystologiczna wpływała na propozycje dotyczące relacji człowieka z Bogiem oraz teoretycznego ujmowania kwestii Boga. W XVII w. Bérulle zinterpretował wcielenie Słowa Bożego jako Jego tajemnicę wyniszczenia przez miłość: „Natura Boża jest nieskończenie odległa od natury ludzkiej i będzie taką zawsze, jeśli miłość nie zjednoczy wewnętrznie natury Bożej z naturą ludzką”; cyt. za P. Cochois, *Bérulle et l'Ecole française*, Paris 1963, s. 87. Chciał podkreślić, że w relacjach człowieka z Bogiem wszystko zależy od Bożej inicjatywy, szczególnie inicjatywy miłości, która jako jedyna pozwala na przekroczenie dystansu między Bogiem i człowiekiem. Wyrażając się filozoficznie, Hegel widział w tragedii Kalwarii nie tylko śmierć człowieka, lecz także „śmierć Boga”, która jako jedyna może dokonać przekroczenia granicy



Do objawienia Boga w Jezusie należy także słowo, które wpisuje się w kwestię poznania Boga, nadając mu szczególną jakość. Jezus Chrystus jest osobowym Objawicielem Boga, a więc słowo, które wypowiada jest nie tylko słowem „o Bogu”, jak było w przypadku słowa prorockiego, ale jest przede wszystkim słowem „od Boga”, gdyż On mówi jako Bóg zarówno wtedy, gdy wypowiada słowa życia (naucza), jak i wtedy, gdy dokonuje swych dzieł zbawczych (pełniąc wolę Ojca). Niemiecki konwertyta i teolog Erik Peterson zauważa: „W Chrystusie zwrot mówić «od Boga» ma podwójne znaczenie – On nie tylko mówi coś «o» Bogu, ale zarazem, jeśli On coś «o» Bogu mówi, to jest to zarazem powiedziane przez Boga. Nawet prorocy nie mówili «od Boga»; kiedy do nich przychodzi słowo Boże, to wtedy mówią słowa [otrzymane] od Boga. Słowo Boże mówione przez proroków nie jest jednak mową od Boga”.<sup>13</sup>

Najogólniej mówiąc, oznacza to, że nasze mówienie o Bogu jest uprawnione – chociaż ma „tylko” autorytet pochodny, to znaczy opierający się na autorytecie najważniejszym, którym jest autorytet Chrystusa i Pisma Świętego jako słowa Bożego. Tajemnica wcielenia Słowa potwierdza zatem najwymowniej, że o Bogu możemy mówić, chociaż ta sama tajemnica wskazuje na ograniczenie, że nie mówimy o Nim w sensie właściwym – nasze mówienie jest mówieniem dążącym do Boga. Nie ulega jednak wątpliwości, że objawienie Boga w Jezusie z Nazaretu otwiera przed człowiekiem nową i uprawnioną drogę mówienia o Bogu, którą potwierdza choćby rozwój dogmatu chrystologicznego.<sup>14</sup>

### Dwie strony apofatyizmu Pseudo-Dionizego

Właściwym twórcą teologii apofatycznej jest anonimowy autor traktatu *O imionach Bożych*, zredagowanego po grecku i znanego od VII w. Chrześcijański autor tego dzieła kształtował się w szkole Plotyna i Proklosa, a przedstawił się jako Dionizy Areopagita, uczeń św.

---

świata boskiego i świata ludzkiego. Wielu filozofów wyprowadzi z tego, że Ukrzyżowany wziął na siebie całe „naturalne” poznanie Boga, a więc stał się właściwą „teologią naturalną”. To samo ujęcie znajdujemy w tezie M. Lutra: „Crux Christi tota theologia est”.

<sup>13</sup> E. Peterson, *Was ist Theologie?* w: tenże, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 9-10.

<sup>14</sup> Por. M. Deneken, *L'affirmation de Dieu en Jésus Christ. Voi négative et christologie: du Nouveau Testament à Chalcedoine*, *Revue des Sciences Religieuses* 72/1998, s. 485-501.

Pawła (por. Dz 17, 34).<sup>15</sup> W swoich dziełach szeroko rozważa kwestię dróg prowadzących do Boga, kładąc szczególny nacisk na *via negationis* oraz wpisując w jej kontekst także kwestie „imion Bożych”. Propozycja ta odegrała determinującą rolę w dziejach teologii jako podstawowa rozprawa dotycząca jej metody. Oprócz kwestii metody teologii analizuje on w perspektywie neoplatonickiej także hierarchiczną strukturę kosmosu w dziełach: *Hierarchia niebiańska* i *Hierarchia kościelna*. Zstępującemu ruchowi, który emanuje z Boga i dochodzi aż do materii, odpowiada duchowe wstępowanie człowieka do Boga, które obejmuje trzy etapy: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Ten ostatni etap pozwala duszy zjednoczyć się z Bogiem w „światliwej ciemności” kontemplacji. Zagadnienie zjednoczenia z Bogiem przez kontemplację jest przedmiotem jego ważnego traktatu mistycznego pt. *Teologia mistyczna*.<sup>16</sup>

W traktacie *Imiona Boskie* Dionizy tak formułuje zasadniczą trudność, związana z poznawalnością Boga: „Jeśli Bóg przewyższa każde rozumowanie i wszelką wiedzę i stoi bezwzględnie wyżej niż intelekt i substancja, obejmuje, skupia i jednoczy, i poprzedza wszystko, pozostając przy tym absolutnie niepojętym dla wszystkiego, tak że nie podlega ani odczuciom zmysłowym, ani wyobrażeniom, ani mniemaniom, nie można go nazwać, opisać, dotknąć ani poznać – to jakże możemy napisać nasz traktat *Imiona Boskie*, skoro udowodnilismy już wcześniej, że nadsubstancjalna Boskość nie daje się pojąć i że przerasta każde imię?”<sup>17</sup> Odpowiedź na to pytanie zawiera jakby w zarodku cały późniejszy rozwój teologii apofatycznej. Boga w sobie nie mogą uchwycić ani słowa, ani myśli. Jednak używając rozmaitych darów pochodzących od Niego, umysły stworzone są w stanie w pewnej mierze określić Prawdę, która przekracza wszelką prawdę: „Tej ponadsubstancjalnej Boskości (...) nie nazwie nikt, kto kocha prawdę przenoszącą każdą prawdę, ani rozumem, ani mocą, ani intelektem, ani życiem, ani substancją, lecz przedstawi ją jako nieporównanie górującą nad każdą przypadłością, ruchem, życiem, wyobrażeniem, mniemaniem, imieniem, rozumem, myśleniem, intelektem,

<sup>15</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, t. 1-2, Kraków 1995-1997.

<sup>16</sup> Podstawową pracą na temat teologii Pseudo-Dionizego pozostaje: J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle et la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Mecheln 1959.

<sup>17</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* I, 5, w: *Pisma teologiczne*, t. 2, s. 53.

substancją, stałością, trwałością, jednością, kresem, bezkresem – jednym słowem, mianuje ją przyczyną wszystkiego, co rzeczywiście istnieje”.<sup>18</sup> Pouczeni w ten sposób teologowie wielbią Boskość „jako bezimienną, i ponad wszystkimi imionami”, a zarazem „pod wieloma imionami”.<sup>19</sup> Paradoks wynika z faktu, że Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy – przyczyną transcendentną, a więc nieznaną, ale równocześnie uniwersalną, a więc „stosownie do tego musi być sławiona i nazywana imionami wszystkich bytów”.<sup>20</sup>

W propozycji Dionizego znajdujemy więc zręby metody, którą można by określić mianem dialektycznej. Stosując do Boga pojęcia zaczerpnięte z potocznego doświadczenia, teolog apofatyczny jest przede wszystkim w stanie zgrupować je w antynomie. Na drodze tego postępowania pojęcia korygują się wzajemnie, a duch ludzki jest chroniony przed pokusą zredukowania transcendencji Boga do zamkniętej wiedzy. Dziewiąty rozdział *Imion Boskich* ilustruje metodę opierając się na czterech grupach pojęć: wielkość / małość, tożsamość / odmienność, podobieństwo / niepodobieństwo, spoczynek / ruch.

Wynika z tego, że propozycja teologii apofatycznej ma charakter paradoksalny, chociaż nie jest przedsięwzięciem „pustym” i bezna dziejnym. Dostrzegając ograniczenia postępowania dyskursywnego, teolog mimo to posługuje się nim w swoim specyficznym osądzie intelektualnym, a w ten sposób wchodzi na drogę prowadzącą go do Boga. Teologia apofatyczna nie polega więc na przemilczaniu, ani na odwołaniu się do „niepraktykownych” pojęć i procedur. Pojęcia są wzięte z ludzkiego języka, a ich treść utkana z ludzkiego doświadczenia, chociaż ich znaczenie „mierzy” w rzeczywistość pozapojęciową. Z teologicznego punktu widzenia to postępowanie uzasadnia przede wszystkim zagadnienie stworzenia, które wypowiada relację między Bogiem i człowiekiem-światem, a więc także pewną odpowiedniość między tymi dwoma nieprzystawalnymi rzeczywistościami. Jednak to nie uzasadnia jeszcze pewności, jaką mimo wszystko mają stwierdzenia teologiczne. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, dochodzimy do drugiego, równie podstawowego, aspektu dziedzictwa dionizyjskiego, które stanowi jego nieodzowne dopełnienie i wyjaśnienie.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 53-54.

<sup>19</sup> *Tamże* I, 6, s. 54-55.

<sup>20</sup> *Tamże* I, 7, s. 56.

Nie tylko krótki traktat *Teologia mistyczna*, ale cały długi traktat *Imiona Boskie*, Dionizy podporządkowuje refleksji nad kontemplacją, która stanowi zresztą główne zagadnienie wszystkich jego dzieł, zgodnie z „prawem”, sformułowanym w następujący sposób: „Jednocześnie niech od samego początku naszych badań zobowiąże nas prawo zawarte w Piśmie Świętym, że prawdy tego, co powiedziano o Bogu, nie ujawnia się w «przekonujących słowach ludzkiej mądrości, lecz ukazując moc» daną świętym autorom przez Ducha Świętego, która jednoczy nas w sposób niewytłumaczalny i niepojęty z tym, co niepoznawalne i niewyraźne, w stopniu znacznie większym, niż można to osiągnąć naszymi racjonalnymi i intelektualnymi siłami i energiami”.<sup>21</sup>

Mówiąc prosto, poznawczy wymiar teologii negatywnej rodzi się z wzywania Boga i doń prowadzi – co oznacza, że dzieło rozumu wpisuje się w tę wewnętrzną relację Boga i człowieka, której uprzywilejowaną formą jest modlitwa. „Na początku każdej czynności, a szczególnie gdy zaczynamy rozważać rzeczy boskie, należy zacząć od modlitwy, nie po to, by przyciągnąć do nas tę moc, która jest we wszystkim i nigdzie jej nie ma, lecz żeby rozmyślaniami o rzeczach boskich i pobożnymi prośbami oddać się w jej ręce i zjednoczyć się z nią”.<sup>22</sup> Trzeba więc stwierdzić, że – w ujęciu Dionizego – krytyka języka religijnego i praktyka modlitwy stanowią dwie komplementarne formy jednej drogi postępowania teologicznego. Dlatego właśnie jego myśl stała się pokarmem zarówno dla autorów duchowych i mistyków, jak i dla zawodowych teologów, co potwierdza wymownie historia teologii i duchowości chrześcijańskiej.

W naszej epoce, w której nauki o języku w nowy sposób stawiają pytania o relacje między słowem i rzeczą, pojawiająca się u Dionizego kwestia Boga „niepojętego”, a więc i „niewymownego”, zyskuje nową aktualność, gdyż zdaje się odpowiadać na współczesne potrzeby filozoficzno-metodologiczne. Jednak przy jej podejmowaniu trzeba pamiętać, że w tym ujęciu stwierdza się zarazem, iż człowiek jest zdolny do wyznawania i wzywania Boga (kwestia „wielu imion”), chociaż są to akty słowne, w których zawarta jest projekcja jego bytu osobowego, jego podmiotowości i wolności. Koniecznym więc, choć – jak już zostało zaznaczone – ograniczonym, zadaniem

<sup>21</sup> *Tamże* I, 1, s. 47.

<sup>22</sup> *Tamże* III, 1, s. 73.

rozumu jest opracowanie pojęć i odpowiedniego zastosowania ich w ramach spójnego dyskursu teologicznego. Przed racjonalnością teologiczną stoi więc zadanie oszacowania posiadanych narzędzi w relacji do dążeń, jakie wzbudza wiara w podmiocie.

W tym kontekście warto zauważyć, że propozycja Dionizego nie jest jedyną propozycją, jaka pojawiła się w pierwotnym chrześcijaństwie w ramach poszukiwania adekwatnej metody teologicznej, w której zostałyby uwzględnione dane dostarczane przez zarysowaną wyżej perspektywę biblijną, a która bardzo szybko została zaważona przez Ojców Kościoła.<sup>23</sup> Oni też wypracowali wiele programów do jej systematycznego podjęcia. Ta trudna misja teologii na sposób aporii została sformułowana przez św. o Bazylego Wielkiego: „Dążenie do uwielbienia Boga jest zakorzenione w sercu każdej istoty obdarzonej rozumem. Jednak wszystkie one są niezdolne do godnego mówienia o Bogu”.<sup>24</sup> A św. Augustyn sformułował tę samą prawdę w typowy dla siebie sposób, ujawniając jej paradoksalny charakter: „Chcemy szukać Go, aby Go znaleźć; chcemy szukać Go, ponieważ znaleźliśmy Go. Jeśli chce się Go szukać, aby Go znaleźć, ponieważ jest ukryty, to chce się Go szukać, ponieważ znalazło się Go, ponieważ jest niewyczerpany”.<sup>25</sup>

### Metafizyczne założenia apofatyizmu

Po przedstawionych wyjaśnieniach pora wrócić do relacji z pierwszego paragrafu:

A. Jeśli naturalizm metodologiczny, to naturalizm metafizyczny.

B. Jeśli naturalizm metafizyczny, to naturalizm metodologiczny.

Uderza od razu rzecz następująca. O ile mistrzowie teologii negatywnej zgodziliby się na rozważenie (A), podkreślając, rzecz jasna, że okres warunkowy jest nieprawdziwy, to nigdy nie przystaliby na poważne, tzn. wychodzące poza wymiar teoretycznej możliwości, potraktowanie (B). Odrzucenie (B) wynika z tego, że w ich ujęciu procedury teologii negatywnej mają sens jedynie w kontekście wiary w Boga Stwórcę oraz praktyki modlitwy, przez którą człowiek

<sup>23</sup> Por. J. D. B. Hamilton, *The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 53/1977, s. 479-494.

<sup>24</sup> PG 31, 464.

<sup>25</sup> PL 35, 1803.

nawiązuje kontakt ze swym Stwórcą. Tę myśl podkreśla zarówno świadomość, że Pismo Święte jest objawione, jak i nacisk położony na mistyczny wymiar uprawiania teologii, uprzedzający w sensie logicznym, jeśli już nie czasowym, metodę zaprzeczania kolejnym doskonałościom orzekanym o Bogu.

Rzecz tę można wyrazić jeszcze prościej, odwołując się do relacji języka i rzeczywistości pozajęzykowej, będącej jakąś transformacją nowożytnego przeciwstawienia podmiotu i rzeczywistości pozapodmiotowej. Jak we współczesnej filozofii mówi się wiele o prymacie znaczeń i teorii znaczenia, o postawach sądzeniowych itd., tak samo w okresie nowożytnym prymat należał do idei, reprezentacji czy przedstawień. Inaczej widzieli tę rzecz mistrzowie filozofii klasycznej. Nigdy nie mieli wątpliwości, że prymat – aczkolwiek nie stawiali tej kwestii w ten sposób, gdyż problem ukazany w czasach późniejszym był im nieznanym – nie należy do języka, lecz do rzeczywistości pozajęzykowej, mimo wszystkich trudności związanych z oddzieleniem języka od tej rzeczywistości. Postawy sądzeniowe przyjmujemy wprawdzie względem tego, co rzeczywiste, a potem względem zdań lub znaczeń wyrażonych przez te zdania (oczywiście, chodzi o prymat logiczny a nie czasowy). Kwestia ta w jednakowym stopniu charakteryzuje poznanie naturalne i wiarę. Tomasz z Akwinu podkreślił to dobitnie odnośnie do treści wiary zawartych w językowej formie Składu Apostolskiego: „Wykład wiary zawiera się w Składzie. Lecz w Składzie nie chodzi o wystowienie, lecz o rzecz. Nie mówi się bowiem w nim, że Bóg jest wszechmocny, lecz: Wierzę w Boga wszechmocnego (...). W Składzie zawarto prawdy wiary tak, by były wyrazem ostatecznym naszej wiary, jak na to wskazuje sam sposób ich wyrażania. Akt zaś naszej wiary nie dotyczy ostatecznie sposobu wystowienia, lecz rzeczy samej. Tworzymy bowiem zdania słowne po to, by przez nie mieć poznanie rzeczy; tak czyni wiedza i tak jest z wiarą”<sup>26</sup>

Ostatnie zdanie zasługuje na podkreślenie: i wiedza, i wiara dotyczą przede wszystkim rzeczywistości. Byt jest przed językiem, przynajmniej w tym sensie, że w trakcie poznania rewidujemy formy językowe, a nie rzecz. Z tego powodu wierzących nie martwi fakt starzenia się słownych sformułowań prawd wiary. Postawa wia-

<sup>26</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II-II, a. 2.

ry, tak samo zresztą jak i wiedzy, dotyczy przede wszystkim tego, co transcenduje językowe sformułowanie. Dlatego też pojęcia języka religijnego są – z metodologicznego punktu widzenia – nieostre, a z filozoficzno-teologicznego punktu widzenia – analogiczne. Paradoksalnie, właśnie takie pojęcia, „zmysłowe”, antropomorficzne, utkane z materii świata podpadającego po zmysły nadają się do mówienia o Tym-Co-Całkowicie-Inne. W przypadku takich pojęć trudniej o niebezpieczeństwo, przed którym przestrzegali Ojcowie Kościoła, mianowicie utożsamienia słownych wyrażen z wyrażaną rzeczywistością. Język konkretny jest zbyt wyraźnie zmysłowy, aby można było rozsądnie myśleć, że zdoła wyrazić Niewyraźalne.<sup>27</sup>

We współczesnym klimacie kulturowym łatwo zinterpretować powyższe uwagi jako wołanie o nawrót to dawnych (czytaj: zdyskredytowanych) teorii metafizycznych. Byłoby to jednak błędne przypuszczenie. Dotychczasowy wywód prowadzi bowiem do dwóch wniosków.

Po pierwsze, z metafizycznego punktu widzenia zasługuje na podkreślenie to, co w historii doszło do głosu w sporze realizm – nominalizm. Nie da się dziś nawet w teologii unieważnić dziejów filozofii, a zwłaszcza nowożytnej refleksji nad poznaniem, która uległa znacznemu pogłębieniu we współczesnej filozofii nauki. Z tego powodu nie możemy nawet myśleć, a co dopiero postulować wyżej wspomnianego nawrotu. Nie chodzi nam o nawrót do tradycyjnych pojęć – aczkolwiek nie chcemy ich także w tym miejscu dyskredytować – lecz o wykluczenie nominalizmu pojęciowego. Jeśli bowiem pojęcia teologiczne interpretujemy w duchu nominalizmu, wówczas skazani jesteśmy na nieprzewycięzalny agnostycyzm nie tylko w sprawie treściowej odpowiedniości pojęć teologicznych, lecz również w sprawie sensu samego apofatyizmu.

W tym miejscu dobrze jest podkreślić różnicę, jaka istnieje między przywołaną wcześniej metodą nauk przyrodniczych a „metodą” metafizyki i teologii. O ile nominalizm nie dyskredytuje badania naukowego, o tyle wydaje się on śmiertelnym niebezpieczeństwem dla refleksji filozoficznej i teologicznej. Chodzi o to, że metoda naukowa na tyle wyewoluowała, iż teoretycznie da się oderwać jej procedury od osobistego zaangażowania badaczy. Nauka jest obo-

<sup>27</sup> Nieco więcej na ten temat w: S. Wszolek, *Bóg, nieskończoność i język*, Zagadnienie Filozoficzne w Nauce XXX, 2002, s. 129-137.

jętna na „spór o istnienie świata”. Poprzedzenie jej stwierdzeń okresem warunkowym („jeśli świat istnieje, to...”), nie ma żadnego znaczącego wpływu na ich treść.<sup>28</sup> Inaczej jest z teologią i metafizyką. Uprawianie tych dyscyplin bez osobistego zaangażowania jest niezmiernie trudne, a osobiste zaangażowanie wpływa na treść głoszonych stwierdzeń. Wynika to nie tyle z intencji metafizyków i teologów, ile z charakteru samych twierdzeń, które pretendują do powiedzenia czegoś w sensie ostatecznościowym. Jako skończone podmioty nie mamy możliwości powiedzenia czegoś o ostatecznej rzeczywistości bez równoczesnego osobistego zaangażowania (wartościowania). I dlatego nominalizm metafizyczny wydaje się nieść ze sobą poważne zagrożenie dla dociekań teologicznych.

Drugi wniosek jest nieco skromniejszy i – w jakimś sensie – umiarkowanie krytyczny wobec tradycji teologicznej i samego postępowania teologicznego. Apofatyzm rozumiany pozytywnie przestrzega przed „ideologicznym” (filozofowie powiedzieliby – mając to samo na myśli – „dogmatycznym”) traktowaniem pojęć teologicznych – i to w dwojakim znaczeniu.

O pierwszym niebezpieczeństwie – utożsamiania pojęć z rzeczywistością – wspomnieliśmy już wyżej. W tym miejscu dodajmy, że sam język i stosowane w nim pojęcia mogą być nośnikiem bardzo subtelnej pokusy podporządkowania pojęciom rzeczywistości, która – co zauważyli i przed czym przestrzegali zwłaszcza greccy Ojcowie Kościoła – może się przemienić w bałwochwalstwo. Bardzo pouczające jest w tym względzie stanowisko, jakie zajęli oni wobec Eunomiusza. W IV w. Eunomiusz i jego zwolennicy głosili tezę, że Bóg jest w pełni zrozumiały, ponieważ jest bytem prostym, bez początku, a w związku z tym także to, co mówi się o Nim, utożsamia się z Jego naturą. Szczególnie święci doktorzy: Bazyli Wielki,<sup>29</sup> Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy,<sup>30</sup> Jan Chryzostom,<sup>31</sup> w polemice z tymi poglądami nie tylko podkreślili, że Bóg jest nieskończony i niepojęty w sobie, a więc człowiek nigdy nie będzie mógł

<sup>28</sup> M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, 34n.

<sup>29</sup> Por. B. Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IVe siècle – le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris 1998.

<sup>30</sup> Por. R. S. Brightman, *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, *The Greek Orthodox Theological Review* 18/1973, s. 97-114.

<sup>31</sup> Por. J. Daniélou, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après saint Jean Chrysostome*, *Recherches de Science Religieuse* 37/1950, s. 176-194.



Go w pełni poznać, ale zwrócili także uwagę, że należy zdecydowanie unikać utożsamiania pojęć teologicznych z rzeczywistością Bożą. Nie zawahali się nawet stwierdzić, że w przypadku takiego utożsamienia pojęcia nabierają wprost bałwochwalczego znaczenia. Na przykład Grzegorz z Nyssy bardzo mocno przestrzega przed „bałwochwalstwem pojęć” w swoim wykładzie drogi prowadzącej do autentycznego życia duchowego, czyli do poznania Boga.<sup>32</sup>

Jeśli mowa o pojęciach teologicznych, to trzeba także zauważyć (i tu dochodzi do głosu drugie wspomniane znaczenie „ideologizowania”), że pojęcia teologiczne, jak wszystkie *notiones* ludzkiego pochodzenia, są ogromnie wrażliwe na kontekst. W teologii tym kontekstem jest szeroko rozumiany „obraz świata”, na który składa się język, kultura, wiedza przyrodnicza, przekonania aksjologiczne itd. Teologia wykorzystuje pojęcia, które są już jakoś uwikłane w obraz świata, a także musi być świadoma tego, że gdy obraz świata ulega zmianie, pojęcia muszą być reinterpretowane.<sup>33</sup>

Zachodzenie i konieczność takiego procesu reinterpretacji można wykazać również odwołując się do teologii patrystycznej. Szczególne zasługi w ukazaniu zależności pojęć od obrazów świata ma angielski teolog George-Leonard Prestige, będący autorem znanej książki *God in the Patristic Thought*.<sup>34</sup> W tejże książce zilustrował rozwój chrześcijańskiego dyskursu o Bogu, opierając się na założeniu – łatwym do wyprowadzenia z pism Ojców Kościoła – że najlepszą drogą prześledzenia wspomnianego procesu uzależnienia jest analiza tych pojęć teologicznych, które stanowiły ośrodek różnych kontrowersji teologicznych. Ta propozycja metodologiczna nie jest podyktowana zamiłowaniem niektórych środowisk teologicznych do filologii, ale uznaniem siły słowa, które sprawia, że w starożytności wszystkie herezje i kontrowersje teologiczne koncentrowały się na jednym lub kilku kluczowych pojęciach, a całość problematyki teologicznej jakoś się w nich tylko odzwierciedlała. Prestige wyraźnie pokazuje, że tym, co wywoływało kontrowersje, były pojęcia, o ile odzwierciedlały się w nich rozmaite kwestie związane z obra-

<sup>32</sup> Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*: PG 44, 377.

<sup>33</sup> Por. M. Heller et al. (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996.

<sup>34</sup> G.-L. Prestige, *God in the Patristic Thought*, London 1952. Istnieje także francuski przekład: *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.

zem świata, który domagał się oczyszczenia i wypełnienia treścią chrześcijańską.

\* \* \*

Wypowiedziane wyżej uwagi prowadzą do następującego wniosku. Funkcja apofatyczna teologii polega najpierw na uwypukleniu zasadniczej nieadekwatności naszych przedstawień i wypowiedzi w relacji do tajemnicy Boga, afirmowanej tak w wierze, jak i w praktyce uprawiania teologii. W apofatyzmie chodzi więc o krytyczne czuwanie nad wyznaniem wiary, mające na celu eliminowanie wszelkich dążeń zmierzających do utożsamienia Boga będącego przedmiotem dyskursu religijnego z Bogiem żywym, który poprzedza słowo i przekracza wszelki dyskurs ludzki. Greckie słowo *apophasis* wskazuje ten właśnie proces. Teologia apofatyczna sytuuje swoje stwierdzenia na polu, które ogranicza się do pewności negatywnej wierzącego, czyli mówiącej, jak nie jest.

Gdy jednak teologia apofatyczna mówi, jak nie jest (czym Bóg nie jest), to nie wchodzi na drogę intelektualnej ucieczki od próby wypowiedzenia tajemnicy Boga. Wręcz przeciwnie, negatywne sformułowania zachowują swą ważność jedynie w kontekście pozytywnym. Na przykładzie Ojców Kościoła widać wyraźnie, że chociaż dyskurs apofatyczny dąży do zastosowania przede wszystkim tych form, które wyrażają zewnętrznie sens negatywny, to jednak duch tego dyskursu zdecydowanie transcenduje negatywne ujęcie. Liczba idei pozytywnych zawartych w teologii apofatycznej i ich bogactwo treściowe przekracza zawartość idei negatywnych.<sup>35</sup> Jest tak dlatego, że idee apofatyczne służą wyrażeniu tego, co przekracza ludzką zdolność wypowiedzenia.

Stanisław WSZOŁEK  
Janusz KRÓLIKOWSKI

---

<sup>35</sup> Mówiąc całkiem ogólnie. Na przykładzie teologii łatwo zrozumieć, że zbiór zdań prawdziwych jest większy od zbioru zdań uzasadnionych i uzasadnialnych. Co więcej, wśród zdań uzasadnionych zdarzają się zdania fałszywe. M.in. z tego powodu proces oczyszczania sformułowań teologicznych nie ma końca.