

Łukasz Pałubicki

Niemetafizyczne argumenty na istnienie Boga u świętego Tomasza z Akwinu

Studia Ełckie 13, 31-50

2011

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.

**NIEMETAFIZYCZNE ARGUMENTY NA ISTNIENIE BOGA
U ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU****Wprowadzenie**

Nie ma ludzi neutralnych światopoglądowo, tym bardziej nie ma państwa neutralnego światopoglądowo. Każdy człowiek posiada jakiś światopogląd, który można określić jako „uporządkowany logicznie i merytorycznie zbiór twierdzeń ontologicznych, aksjologicznych i ewentualnie religijnych, orzekających o naturze całej rzeczywistości oraz wskazujących na sens życia ludzkiego”¹. Wśród zagadnień stanowiących ludzki światopogląd ważną pozycję zajmuje kwestia istnienia Boga. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, czy teza teistyczna (zdanie „Bóg istnieje”) jest prawdziwa? W ciągu dziejów myśli ludzkiej teza ta była przedmiotem różnorodnych analiz o czym świadczy bogaty zbiór dowodów na istnienie Boga. W dyskusję nad sposobami uzasadniania tezy teistycznej bardzo mocno wpisuje się święty Tomasz z Akwinu, który uchodzi za jednego z największych filozofów i teologów chrześcijańskich. Święty Tomasz wielokrotnie zaznacza, że istnieje dowodowe (*per demonstrationem*) poznanie tego, że Bóg istnieje, pisząc między innymi: „Deum esse, quamvis a priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notriori nobis effectu”². To dowodzenie Tomasz przeprowadza na pięciu drogach³. Nie jest to jednak jedyny sposób dowodzenia istnienia Boga zaproponowany przez Akwinatę. W swoich pismach pisze on także o innych możliwych sposobach udowodnienia tezy teistycznej.

Ks. Łukasz Pałubicki; kapłan diecezji pelplińskiej; doktorant na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; adres do korespondencji: lpalubicki8@gmail.com

¹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Ośrodek dokumentacji i studiów społecznych, Warszawa 1980, s. 8-9.

² Sth I q.2 a. 2.

³ „Deum esse quinque viis probari potest” (Sth I q. 2 a.3). Mowa tu oczywiście o słynnych „pięciu drogach” Tomasza, które stały się przedmiotem analiz różnych badaczy m. in. J.M. Bocheńskiego i M. A. Krąpca.

1. Przedfilozoficzne poznanie Boga według Tomasza z Akwinu

Oprócz dowodowego poznania Boga Akwinata przyjmuje także możliwość przedfilozoficznego poznania Absolutu. Rozważając możliwość poznania Boga *per rationem naturalem* mówi ogólnie o poznaniu (*cognitio*) Boga na podstawie rzeczy zmysłowych. Nie definiuje go jako *demonstratio* czy *probatio*⁴. Człowiek, według św. Tomasza, naturalnym światłem rozumu poznaje Boga jako pierwszą i najwyższą przyczynę wszystkiego, co istnieje. Nie jest to poznanie, które ukazuje istotę i przymioty Boga, ale takie, które upewnia człowieka o tym, że przyczyną wszystkiego jest Absolut. Poznanie to nie tworzy się na podstawie wyobrażenia Boga, które się w nas dokonuje, ale na podstawie odczucia skutków działania bożego. Ta myśl Akwinaty jest komentarzem do słów Pisma Świętego, które stwierdza, że „z wielkości i piękna stworzeń, poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”⁵. Sama koncepcja Boga jako Pierwszej Przyczyny została zaczerpnięta przez Tomasza od Arystotelesa, dla którego Bóg był „Pierwszym Nieporuszonym Poruszycielem”.

Na innym miejscu *Doctor Angelicus* stwierdza, że poznanie Boga jest naturalne o tyle, że w każdym z nas jest pragnienie posiadania szczęścia⁶.

Nauka Akwinaty o poznaniu Boga z pragnienia szczęścia nawiązuje w swej istocie do wcześniejszych wypowiedzi św. Augustyna. Augustyński argument z pragnienia szczęścia można nazwać psychologiczno-metafizycznym. Psychologiczny jest w nim punkt wyjścia, w którym Biskup Hippony zaznacza, że człowiek ze swej natury dąży ku szczęściu, a to stanowi również integralny element jego życia duchowego. Równocześnie argument ten odnosi się do metafizyki, głównie do antropologii, przyjmując finalistyczną koncepcję bytu. Święty Augustyn zaznacza, że człowiek obdarzony wolną wolą i rozumem przewyższa cały świat stworzony i stąd też pragnienie szczęścia może być zaspokojone tylko przez coś, co przewyższa cały świat stworzony, a ten głód ludzki może

⁴ „Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa sed, non autem quod in se est” (Sth I q. 12 a. 12).

⁵ Mdr 13, 5.

⁶ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, s. 42.

zaspokoić tylko coś transcendentnego⁷. Święty Tomasz nawiązując do myśli św. Augustyna podaje próbę stworzenia własnego dowodu eudajmonologicznego, pisząc: „Ogólne i niejasne poznanie Boga jest nam w sposób naturalny wrodzone, o ile mianowicie Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem ze swej natury pragnie szczęścia, a czego człowiek pragnie ze swej natury, to i w sposób naturalny poznaje. Nie jest to jednak bezpośrednio poznanie istnienia Boga”⁸. To poznanie, jak sam zaznacza Akwinata, jest jedynie poznaniem ogólnym i niejasnym, które nie jest oczywiste dla wszystkich ludzi, bo pojęcie szczęścia bywa różnie rozumiane i interpretowane.

Na innym miejscu św. Tomasz przyjmuje możliwość spontanicznego poznania Boga, które jest wynikiem doświadczenia ludzkich ograniczeń oraz zależności od innych ludzi. Akwinata pisze: „Naturalny rozum nakazuje człowiekowi, by poddał się wyższej istocie wskutek pewnych braków, które w sobie odczuwa, i z powodu których potrzebuje pomocy i kierownictwa wyższej istoty, którą wszyscy nazywają Bogiem, jakkolwiek by Go pojmowali”⁹. Zatem Tomasz stwierdza, że człowiek odczuwając swoją bytową ograniczoność i przygodność składając Bogu ofiary oczekuje od Niego pomocy, choć nie udowadnia Jego istnienia. Koncepcja Boga jako Istoty Wyższej, do której odwołuje się św. Tomasz, jest od zawsze obecna w myśli ludzkiej i stanowi swego rodzaju punkt wyjścia w szukaniu dowodowych argumentów istnienia Boga, o czym pisze Gilson: „Najwyraźniej pojęcie Boga jest wcześniejsze od dowodów Jego istnienia, jest nam ono dane już od zawsze, gdy tymczasem filozofowie i teologowie dokładali wszelkich starań, by za pomocą swoich dowodów wykazać Jego istnienie”¹⁰.

⁷ Por. Tamże, s. 262.

⁸ „Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem” (Sth I q. 2 a. 1 ad.1), tłum. polskie: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył P. Bełch, t. 1, cz. I: *O Bogu*, Londyn 1969-1984, s. 78.

⁹ „Ex naturali ratione procedit quemadmodum dominis temporalibus aliqua offerentur in recognitionem dominii, ita etiam Deo tanquam supremo omnium domino” (Sth II-II q. 85 a.1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 19: *Religijność*, q. 85 a. 1, s. 80.

¹⁰ E. Gilson. *Bog i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 170.

W swoich rozważaniach teologicznych Doktor Anielski mówi także, że cokolwiek człowiek poznaje światłem rozumu odnosi to zawsze do Boga, który wszystko stworzył: „Omnia cognoscentia cognoscerunt implicite Deum in quolibet cognitio”¹¹. Ta myśl średniowiecznego filozofa nawiązuje do koncepcji św. Augustyna, który głosił, że Bóg we wszystkim zawarł pewne „ziarna prawdy”, a człowiek poznając otaczającą go rzeczywistość odkrywa w niej Boże znaki i tak może dojść do poznania ich autora – Boga. To stwierdzenie, że człowiek poznając cokolwiek poznaje niejako Boga jest także jakby komentarzem do znanej zasady metafizycznej, która głosi, że każdy skutek wskazuje na jakąś przyczynę. Skoro we wszystkich poznawanych rzeczach odkrywa się jakiś Boży ślad to powstaje pewne intuicyjne poznanie istnienia Absolutu.

Gdzie indziej św. Tomasz pisze także o naturalnym (przedfilozoficznym) poznaniu Boga, które posiada większość ludzi, a którego sobie nie uświadamia: „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, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze, 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 dzielą się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy”¹². Poznanie to jednak, zdaniem Tomasza, zawiera liczne błędy i ma wartość niższą niż poznanie dowodowe. Opiera się głównie na tym, że wszystko, co jest stworzone, odznacza się pewnym porządkiem i harmonią, a samo w sobie nie jest w stanie być źródłem tego uporządkowania. Ten sposób odkrycia Boga jako źródła porządku we wszechświecie jest dany wielu ludziom i stąd spotyka się go bardzo często.

¹¹ De ver. q. 22 a. 2 ad. 1.

¹² Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest [...] quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videmus enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus” (CG III 38), tłum. polskie: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2 przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 101-102.

Z przytoczonych wypowiedzi Akwinaty można wnioskować, że człowiek w naturalnym poznaniu Boga (również w poznaniu przedfilozoficznym) może, szukając ostatecznych bytowych racji rzeczywistości, dojść do poznania istnienia Boga, jako źródła i celu życia ludzkiego. Tym samym naturalnym rozumem może także poznać swą duchowo-cielesną naturę, swą przygodność i otwartość na Boga oraz doświadczyć tego, że śmierć cielesna nie pociąga za sobą, jako swego skutku, śmierci duszy¹³.

Można zatem stwierdzić, że stanowisko św. Tomasza z Akwinu w kwestii przedfilozoficznego poznania Boga jest w niewielkim stopniu obecne w jego systemie filozoficzno-teologicznym. Dużo więcej miejsca poświęca Akwinata dowodowemu poznaniu Boga, które stanowi trzon jego teologii naturalnej. Przedfilozoficzne poznanie Boga jest rozpatrywane przez Tomasza na wielu płaszczyznach, w których wychodzi on bądź to od przygodności bytu ludzkiego, bądź to od analizy ludzkiego poznania albo od pragnienia szczęścia. Zawsze jednak Akwinata ujmuje je jako poznanie intuicyjne, posiadające braki i powiązane z uprzyczyłowaniem świata.

2. Tomaszowa interpretacja poznania Boga w drodze religijnej wiary

W swojej doktrynie Akwinata analizował także możliwość uzasadnienia tezy teistycznej poprzez wiarę religijną. Tomasz szukał po prostu odpowiedzi na pytanie: czy można wychodząc od faktu posiadania wiary w Boga uzasadnić to, że On istnieje?

Wielką zasługą Mistra z Akwinu było ukazanie harmonii jaka istnieje między wiarą a rozumem, bo zdaniem Tomasza, pochodzą one od tego samego źródła - Boga. Wiara w nauczaniu Akwinaty opiera się na rozumie i go doskonali, a rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń oraz może wznieść się do poznania Tajemnicy Boga¹⁴.

Samo pojęcie „wiary” pojawia się bardzo często w pismach świętego Tomasza. Doktor Anielski nadaje mu wiele znaczeń i zauważa,

¹³ Por. P. Moskal, *Problem genezy religii*, w: *Filozofować w kontekście teologii: religia – natura – łaska*, red. P. Moskal, Lublin 2003 s. 13.

¹⁴ Por. FeR 43.

że wiara jest rzeczywistością dynamiczną, która przenika całe życie człowieka.

Bardzo interesująco problem poznania Boga w drodze wiary ukazuje Akwinata w swoim dziele *Kwestie dysputowane o prawdzie*. Stwierdza on, że „wiara jest sprawnością umysłu, która stanowi w nas początek życia wiecznego, powodując, że intelekt uznaje za prawdziwe to, co niejawne”¹⁵. Tomasz zauważa dalej, że wiara wnosi do życia człowieka nie tylko nową sytuację poznawczą, ale i bytową: „nikt nie może kierować się ku jakiemuś celowi, jeśli nie istnieje w nim wcześniej coś, co go do celu dostosowuje i wzbudza jego pożądanie. Dzięki temu cel jest w każdym w jakiś sposób zapoczątkowany. Każdy bowiem pragnie dobra tylko w tej mierze, w jakiej posiada jego podobiznę. Dlatego również w naturze ludzkiej tkwi pewien zaczątek odpowiedniego dla niej dobra. Z natury bowiem od początku istnieją w człowieku oczywiste zasady dowodzenia, jako zarodek kontemplacji, która jest właściwa mądrości oraz zasady prawa naturalnego, które są zaczątkiem cnót moralnych. Wynika z tego, że w człowieku, któremu obiecano nagrodę życia wiecznego, musi powstać coś, co zapoczątkuje życie wieczne, żeby mógł się ku niemu zwrócić. Otóż jak wynika ze słów Ewangelii Jana (17,3) życie wieczne polega na pełnym poznaniu Boga. To nadprzyrodzone poznanie musi więc być w nas jakoś zapoczątkowane i następuje to za sprawą wiary, która dzięki włanemu światłu ujmuje to, co przewyższa poznanie naturalne”¹⁶. Przez wiarę, zdaniem Tomasza, zostaje w nas zapoczątkowane nadprzyrodzone poznanie Boga, które jest wyższym stopniem poznania niż to, które można uzyskać poprzez rozumowanie. Zdaniem Mistrza z Akwinu Bóg o tyle jest przedmiotem poznania dzięki wierze o ile jest Pierwszą Prawdą, bo to ją poznajemy w drodze wiary: „Prawdę pierwszą nazywa się przedmiotem wiary przede wszystkim dlatego, że wiara odnosi się właśnie do niej. Nie każda jednak wypowiedź, jaką można sformułować o Bogu, musi być przedmiotem wiary, lecz tylko ta, którą poświadcza prawda Boża”¹⁷. *Doctor Angelicus* słusznie zauważa, że akt wiary, który zawsze poszukuje prawdy, musi w końcu dotrzeć do Boga, gdyż tylko On stanowi sam w sobie Prawdę Wieczną: „Wiara więc, którą uważa się za cnotę, musi sprawić, iż ludzki

¹⁵ De ver. q. 14 a. 2, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dysputowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Adaszkiewicz i in., Kęty 1998, q. 14 a. 2, s. 635.

¹⁶ De ver. q. 12 a. 2, cyt. za *Kwestie dysputowane*, q. 12 a. 2, s. 634.

¹⁷ De ver. q. 14 a. 9, cyt. za *Kwestie dysputowane*, q. 14 a. 9, s. 663.

intelekt trwa przy prawdzie, która ma oparcie w poznaniu Bożym, przekraczając prawdy właściwe intelektowi [...]. Z tego powodu naczelnym przedmiotem wiary, która przez uznanie za prawdę, łączy człowieka z poznaniem Bożym, jest sam Bóg, wszystko inne natomiast jako w konsekwencji i dodane”¹⁸.

W *Kwestiach dysputowanych o prawdzie* św. Tomasz mówi więc, że można poznać Boga przez wiarę, która ukazuje intelektowi to, co jest dla niego zakryte. Przedmiotem tego poznania jest Absolut ujmowany jako Prawda Pierwsza, ale aby do Niego dojść i uznać Go za taką Prawdę potrzeba w pierw wiedzieć, że On istnieje. Jedynie wcześniejsza wiedza o istnieniu Boga pozwala ujmować Go jako Prawdę Pierwszą, która jest postrzegana jako przedmiot wiary.

W *Summie przeciw poganom* Tomasz podkreśla, że wiara jest jak gdyby „przewodniczką” rozumu. Stanowi ona nadprzyrodzony dar i w tym znaczeniu jest rodzajem „pomnożenia cnoty” intelektu. Nie jest ona, jak mówi Akwinata, czymś statycznym, ale stanowi aktywność rozumu, który dzięki niej wzrasta i zmierza ku prawdzie. Tomasz pisze: „Istnieje podwójna prawda o rzeczach boskich: jedna, której może dosięgnąć badanie rozumowe i druga, która przewyższa wszelkie wysiłki rozumu ludzkiego; jest zaś właściwą rzeczą, że obydwie Bóg podaje człowiekowi do wierzenia. Należy to ukazać najpierw o tej prawdzie, która jest dostępna dla badań rozumowych, by nie zdawało się komuś, że ponieważ można ją zdobyć rozumem, to zbytecznie została objawieniem nadprzyrodzonym podana do wierzenia”¹⁹.

W dalszej części *Summy contra gentiles* Akwinata podkreśla, że wiara spełnia rolę jakby przedsądu i wspomaga poznanie rozumowe: „Niekórym się wydaje, że ludziom nie należy podawać jako przedmiotu wiary tego, co jest niedostępne dla rozumu, skoro Mądrość Boża dba przecież o każdego zgodnie z jego naturą. I dlatego należy dowieść, że konieczne jest dla człowieka, by Bóg podawał mu do wierzenia także prawdy, które przewyższają rozum”²⁰. W tych słowach św. Tomasz zauważa, że rozum ludzki, choć jest z natury swojej stworzony, aby poznawać, to jednak nie może odkryć wszystkiego. Wiara, którą daje Bóg

¹⁸ De ver. q. 14 a. 8, cyt. za *Kwestie dysputowane*, q. 14 a. 8, s. 661.

¹⁹ CG I 4, przekł. polski. Św. Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1. I 4, s. 24.

²⁰ CG I 5, przekł. polski: *Summa contra gentiles*, I 5, s. 26.

ma dopomóc mu dojść do poznania ostatecznej Prawdy – Jego samego. Akwinata zauważa również, że prawda, która wykracza za horyzont pojmowania ją przez rozum, jest powołaniem człowieka. Zatem umysł ludzki musi zostać niejako „zwabiony” przez to, co go przewyższa. To intencjonalne „wezwanie prawdy” rozbudza w człowieku pragnienie posiadania jej i ukazuje, że jest ono możliwe do zrealizowania na drodze rozumu wspartego wiarą: „Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga prawdziwie, gdy wierzymy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka [...]. Przez to więc podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć”²¹. Tak więc prawdziwe poznanie Absolutu może się odbywać, zdaniem Akwinaty, tylko przy czynnym współdziałaniu rozumu i wiary, bo Bóg jest Tym, który przekracza możliwości percepcyjne rozumu ludzkiego.

W omawianych fragmentach *Summy przeciw poganom* św. Tomasz podkreśla głęboki związek rozumu i wiary, które pomagają stworzeniom w odkrywaniu Stwórcy. Akwinata zaznacza, że rozum będąc ograniczony w swych możliwościach poznawczych potrzebuje wsparcia wiary w drodze do Boga. Poznanie Boga w drodze wiary musi być jednak zawsze poprzedzone poznaniem Go na drodze rozumu.

Problem poznania Boga na drodze wiary porusza także św. Tomasz wykładając Skład Apostolski czyli „Wierzę w Boga”. Stwierdza on tam, że wiara niesie ze sobą cztery wartości. Po pierwsze wiąże ona człowieka z Bogiem, czyli jest miejscem „zaślubin” Stworzyciela ze stworzeniem. Po drugie, dzięki niej rozpoczyna się w nas życie wieczne, które nie jest niczym innym jak poznaniem Boga. Opierając się na słowach Ewangelii św. Jana: „To jest życie wieczne – aby znali Ciebie, jedyne Boga” Doktor Anielski zauważa, że ta znajomość Absolutu rozpoczyna się przez wiarę, a swoją pełnię osiągnie w przyszłym życiu. Zdaniem Akwinaty nikt nie dojdzie do szczęścia bezpośredniej wizji Boga, jeśli przedtem nie oglądał Go w świetle wiary. Po trzecie Tomasz stwierdza, że wiara jest naszą przewodniczką na ziemi, bo aby dobrze żyć trzeba wiedzieć co jest konieczne do dobrego życia. To właśnie wiara przedstawia nam w gotowej formie to, co trzeba wiedzieć, aby życie ziemskie było przeżyte poprawnie. Po czwarte wiara pozwala nam zwyciężyć po-

²¹ CG I 5, przekł. polski: *Summa contra gentiles*, I 5, s. 27.

kusy i przypomina nam nieustannie, że przez podszepty Złego możemy utracić radości wieczne. Na koniec *Doctor Angelicus* zaznacza, że człowiek winien bardziej uznać za prawdę to, czego uczy wiara niż to, co jest dostrzegalne zmysłami, gdyż one mogą wprowadzić nas w błąd a mądrość Boża jest zawsze pewna²².

W *Super Boetium de Trinitate* św. Tomasz zaznacza, że wiara jest podobieństwem uczestniczącym w Bożym poznaniu. Stanowi ona kryterium prawdy i jest zasadą uzupełniającą i całościującą naturalną zdolność poznawczą człowieka. Zdaniem Akwianaty wiara to nadzwyczajna sprawność ludzkiego poznania wspomagająca rozum do tego, aby mógł łatwiej, szybciej i pewniej osiągnąć swój cel ostateczny czyli Najwyższą Prawdę. Wiara rozumiana jako cnota teologalno-boska pochodzi od Boga, jest darem Boga i Jego łaską a jej przedmiotem jest sam Bóg²³.

Zdaniem Tomasza Bóg sam wychodzi naprzeciw ludzkiemu poznaniu i daje nam wiarę: „W procesie poznania naturalnego rozum zdąży od rzeczy późniejszych do wcześniejszych, i od stworzeń do Boga, [...]. Stworzenia bowiem, przez które Bóg jest poznawany naturalnie, są od Niego oddalone w nieskończoność, lecz ponieważ w tym, co ogląda się z oddali, łatwo gubi się obraz, dlatego dążący do poznania Boga ze stworzeń popadali w wielorakie błędy[...]. Przeto Bóg przygotował dla rodzaju ludzkiego inną bezpieczną drogę poznania, uderzając w umysły ludzi poznaniem Go przez wiarę”²⁴. Jedynie poznanie w drodze wiary jest zdaniem Mistrza z Akwinu pewne i bezpieczne, bo jego dawcą jest Bóg.

W dalszej części omawianego dzieła Akwinata zauważa, że aby osiągnąć wizję uszczęśliwiającą konieczna jest wiara, chociaż dopuszcza się także możliwość rozumowego dojścia do poznania rzeczywistości Bożych: „Ponieważ zaś celem życia ludzkiego jest szczęśliwość, która polega na pełnym poznaniu Bożej rzeczywistości, konieczne jest dla życia ludzkiego zdążającego ku szczęśliwości, zarazem od początku mieć wiarę w prawdy Boże, których pełnego poznania oczekuje się w ostatecznej ludzkiej doskonałości. Do ich jakiegoś pełnego poznania człowiek może dojść drogą rozumu także w tym życiu. I chociaż

²² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, przeł. J. Salij, Poznań 1987, s. 11-14.

²³ Por. W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate*, s. 70,84.

²⁴ S.B.T. Prolog, vv 6-27, cyt. za W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate*, s. 41.

można mieć o nich wiedzę, i o niektórych się ma, to jednak koniecznie trzeba mieć wiarę²⁵. W tym tekście więc autor zaznacza, że wiara jest tą pomocą Boga w poznaniu Go, która daje możliwość pełnego oglądania Go w chwale. Jednak, żeby Go widzieć w chwale potrzeba wpięrw wiedzieć, że On istnieje.

Także w swoim największym dziele, *Summie teologicznej* św. Tomasz z Akwinu rozważa problem poznania Boga w drodze wiary i ukazuje różne znaczenia terminu „wierzyć”. Pisze on, że wiara może oznaczać „to, w co się wierzy, niekiedy zaś samo wierzenie, niekiedy nawet sprawność, dzięki której się wierzy”²⁶. Na innym miejscu Tomasz mówi, że „wiara oznacza również silne przeświadczenie, które może w nas być spowodowane nie tylko tym, co nam zostało powiedziane przez kogoś, lecz także tym, co my sami widzimy”²⁷. Gdzie indziej Akwinata stwierdza, że „należy rozważać słowo «wiara» w znaczeniu sumienia, gdyż bywa niekiedy tak, iż przykrości, które znosimy cierpliwie, wyjednują nam odpuszczenie grzechów, którego nie jesteśmy świadomi”²⁸.

Jednak w omawianiu zagadnienia poznania Boga w drodze wiary należy ją rozumieć jako sposób uznania za prawdziwe zdań, których prawdziwości się nie dostrzega, czyli chodzi o uznanie określonego sądu za prawdziwy nie dlatego, że dostrzega się utożsamienie orzecznika sądowego z podmiotem osądzonym²⁹.

W *Summie teologicznej* św. Tomasz pisze, że „wiara jest wtedy, gdy rozum ma przekonanie (*assensus*) o tym, w co wierzy. W podwójny

²⁵ S.B.T. q 3 a 1, cyt. za Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate*, s. 71.

²⁶ „Sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur” (Sth I-II q. 55 a. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, q. 55 a. 1, s. 73.

²⁷ „Ad fidem autem perinet aliquid et alicui credere. Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur” (Sth II-II q. 129 a. 6), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, q. 129 a. 6, s. 85.

²⁸ „Sed accipitur fides pro conscientia: quia interdum per poenas quas patienter sustinet, consequitur remissionem peccati cuius conscientiam non habet” (Sth III q. 86 a. 4), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 27: *Sakrament chrztu i bierzmowania*, q. 129 a. 6, s. 55.

²⁹ Zob. Krąpiec. *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*. *Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999 s. 18.

zaś sposób rozum tworzy sobie o czymś przekonanie: Pierwsze, gdy do tego prowadzi go sam przedmiot; albo jest zrozumiąły sam z siebie; chodzi tu o pierwsze zasady, których dotyczy intuicja; albo jest rozumianym poprzez przesłanki; chodzi tu o wnioski, których dotyczy wiedza. Drugie, rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego wystarczająco naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przychyłający go na tę raczej a nie inną stronę; i jeśli temu towarzyszy powątpiewanie i lęk przed ową inną stroną, jest to opinia, jeśli zaś towarzyszy mu pewność i nie ma owego lęku, jest to wiara. Za widoczne zaś uważa się to, co samym sobą pobudza nasz rozum czy zmysł do poznania siebie. Stąd jasne jest, że ani wiara ani opinia nie dotyczą rzeczy widzialnych, czy to zmysłem, czy to rozumem”³⁰. Z przytoczonego tekstu Akwinaty wynika jasno, że jeśli żywi się przekonanie co do pewnego stanu rzeczy, którego się nie widzi, to oznacza to, że owo przekonanie jest następstwem decyzji. Zatem człowiek wierzy w coś dlatego, że chce wierzyć, gdyż jego intelekt pobudzony został do wierzenia przez wolę. Jednak jeśli tak pojmowana wiara nie ma być przejawem postawy woluntarystycznej, w której pewne decyzje podejmowane są bez dostatecznych racji ich pewności, to co jest wystarczającą racją tego, aby wierzyć?

Akwinata pisze, że ową dostateczną racją wiary jest sam Bóg, bo tylko Jego autorytet może być dostateczną racją tego, by wierzyć: „Jeśli chodzi o ów specjalny motyw wiary, jest nim prawda pierwsza: wiarą boską bowiem przyjmujemy tylko to, co Bóg objawił. Wiara przeto opiera się o prawdomówność Boską, jako o motyw przekonywują-

³⁰ „Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Atit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur, ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de vis aut secundum sensum aut secundum intellectum” (Sth II-II q. 1 a. 4), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 1 a. 4, s. 15.

cy³¹. Zatem jedyną racją decyzji, aby uznać prawdziwość określonego zdania przedmiotowego jest autorytet Boga Objawiającego.

Święty Tomasz wiele razy powtarza tezę, że intelekt człowieka, który wierzy, uznaje prawdę wiary ze względu na nakaz woli. Akwinata pisze: „Nie rozum lecz wola dokonuje przychylenia umysłu (*intellectus*) wierzącego w stronę prawdy i dlatego też wyrażamy się, że przekonanie jest aktem rozumu, nakłanianego ku prawdzie przez wolę³²”.

Zatem każdy akt wiary poprzedzony jest nakazem woli, która skłania rozum, by uznał, że istnieje osobowy Bóg, który może objawić człowiekowi prawdę nie tylko w sposób naturalny (przez siły natury), lecz i w sposób nadprzyrodzony. W czasie kształtowania się takiego sądu działa w człowieku cały szereg procesów poznawczych, które wymagają usunięcia uprzedzeń i ukochania prawdy nade wszystko. Jeśli umysł posiada już przekonanie o istnieniu osobowego Boga i uważa za możliwe nadprzyrodzone objawienie, to może dowiadywać się o fakcie mowy Bożej do człowieka i jako istota rozumna winien poznać w tym motywy wiarygodności tj. wszystko co daje moralną pewność, że Bóg istotnie przemówił³³.

Podając problem posiadania wiary przez demonów Tomasz stwierdza, że „rozum wierzącego uznaje prawdę wiary nie dlatego, żeby ją widział samą w sobie, lub rozłożył ją aż do pierwszych zasad rozumianych samych przez się, lecz na rozkaz woli pobudzającej rozum. Że zaś wola wpływa na przekonanie rozumu może to pochodzić z dwóch źródeł: pierwsze, od woli skierowanej ku dobru; i taki przejaw wiary jest chwalebny i drugie, gdy rozum jest zmuszony do sądu, że należy uwierzyć w to, co jest głoszone, chociaż nie jest przekonany oczywistością rzeczy. Np. gdyby jakiś prorok, głosząc słowo Boże, zapowiedział coś z przyszłości i uwierzytlnił cudem wskrzeszając zmarłego,

³¹ „Si igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit nisi quia est a Deo revelatum” (Sth II-II q. 1 a. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 1 a. 1, s. 10.

³² „Dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum” (Sth II-II q.2 a.1 ad.1), tłum. polskie. *Suma teologiczna*. T. 15: *Wiara i nadzieja* q. 2 a 1 ad 1 s. 35.

³³ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 48-49.

cud ten zmusiłby rozum patrzącego do przyznania, że to jawnie Bóg się odzywa, który nie kłamie, choć to coś zapowiedziane w przyszłości samo w sobie nie byłoby oczywiste³⁴. Wyodrębnione tutaj zostają przez Akwinatę dwa typy wiary. Pierwszy typ suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga jako od racji wiary i w tym wypadku w wierze zawarta jest miłość rozumiana jako pragnienie dobra. Drugi typ wiary polega na uznaniu za prawdę czegoś ze względu na prawdziwość Boga i brak w niej elementu miłości.

W swoich rozważaniach św. Tomasz komentuje także słynne augustynowe rozróżnienie aktu wiary na *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum*. W nauce biskupa Hippony *credere Deum* oznaczało akt wiary jako stwierdzenie faktu, że istnieje Bóg; *credere Deo* oznaczało przyjęcie Boskiego autorytetu jako źródła prawdy; a *credere in Deum* to ukształtowana wiara w jej pełnym chrześcijańskim znaczeniu³⁵. Omawiając to zagadnienie Akwinata stwierdza, że przedmiot wiary można brać od strony samego rozumu, albo od strony woli, która pobudza rozum. Píše on tak: „Ze strony zaś rozumu, jak wyżej powiedziano, można się dopatrywać w przedmiocie wiary dwojga: Pierwsze, to materialny przedmiot wiary, i tu mamy akt wiary: wierzyć w Boga, bo jak tamże wykazano; tylko w to mamy wierzyć, co ma styczność z Bogiem. Drugie, to swoisty sposób ujmowania przedmiotu, a jest nim ostateczny argument, dla którego daną prawdę przyjmujemy, i tu mamy akt wiary: wierzyć Bogu, bo jak tamże wykazano formalnym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, i właśnie w oparciu o nią człowiek nabiera przekonania do prawd wiary i przyjmuje je. Jeżeli zaś bierzemy przedmiot wiary z drugiej strony, o ile wola pobudza rozum, to mamy

³⁴ „Dictum est, credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum: et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur” (Sth II-II q. 5 a.2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 5 a. 2, s. 80-81.

³⁵ Por. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32.

akt wiary: wierzyć dla osiągnięcia Boga; w odniesieniu bowiem do woli, prawda pierwsza oznacza cel³⁶.

W swojej doktrynie Tomasz zauważa, że dzięki wierze wiedza człowieka ubogaca się o znajomość prawd, których sam nie mógłby poznać. Zdaniem Akwinaty w prawdach dotyczących Boga powinno się przyjąć czasami pierwszeństwo wiary przed wiedzą. Na rzecz tej postawy przytacza on wiele argumentów: po pierwsze prawdy rozumu są trudne do poznania; poznają je tylko nieliczni i to po długim czasie poszukiwań, po drugie umysł w młodości jest słaby; po trzecie na uzyskanie poznania rozumowego musi się składać wiele elementów; po czwarte, niektórzy nie mają zdolności naukowych, zwłaszcza filozoficznych³⁷.

Poddając analizie wypowiedzi Tomasza na temat poznania Boga przez religijną wiarę trzeba zaznaczyć, że ta próba dojścia do Boga jest wtórnym sposobem dążenia w kierunku Absolutu. Potrzeba bowiem przed wypowiedzeniem „wierzę” uznać prawdę, że istnieje Bóg, który jest Prawdą, Dobrem i Doskonałością oraz to, że zdanie, które uznaje się przez wiarę za prawdziwe pochodzi rzeczywiście od Boga. Poznanie na drodze wiary o tyle jest uzasadnione, o ile wcześniej wiadomo, że istnieje Bóg, który stanowi rację prawdziwości określonych zdań przedmiotowych.

3. Tomaszowa interpretacja poznania Boga w drodze doświadczenia religijnego

Inną próbą dowodzenia tezy teistycznej jest odwołanie się do doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne mogłoby stać się sposobem uzasadniania tezy teistycznej i przekonania teistycznego, gdyby okazało się, że bezpośrednim przedmiotem tego doświadczenia jest Bóg.

³⁶ „Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum; quia sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo: quia sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis” (Sth II-II q. 2 a. 2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 2 a. 2, s. 36.

³⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 647.

Zatem należy się spytać: czy jest możliwe i czy istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako niedyskursywna i nie zapośredniczona przez nieprzeźroczyście znaki, percepcja Boga jako bytu obiektywnie istniejącego? Realistyczne rozwiązanie tego problemu jest obecne w rozważaniach świętego Tomasza z Akwinu.

Akwinata, chociaż nie posługuje się terminami „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”, wspomina o doświadczeniach, które można uznać za doświadczenia religijne. Są to doświadczenia stanów poznawczo-dążeńiowych człowieka. I tak zauważa on, że człowiek może mieć np. percepcję siebie jako delektującego się Bogiem i pogardzającego tym, co światowe, a także może mieć swoiste doświadczenie słodyczy Bożej (*experientia dulcendis*). Zdaniem Tomasza te doświadczane przez człowieka stany podmiotowe stanowią prawdopodobnie oznaki posiadania łaski: „Trzecim sposobem może coś zostać poznane przez domysł na podstawie pewnych znaków. I tą drogą, może ktoś poznać, że ma łaskę; jeżeli mianowicie stwierdza, że znajduje upodobanie w Bogu, a pogardza rzeczami światowymi”³⁸. Akwinata mówi także o eksperymentalnym lub afektywnym poznaniu Bożej dobroci czy Bożej woli, gdy ktoś w sobie samym doświadcza kosztowania boskiej słodyczy (*gustus divinae dulcendis*) i upodobania w woli Bożej: „dwojakie jest poznanie Bożej dobroci i woli: teoretyczne i pod tym względem nie wolno ani wątpić, ani próbować czy wola Boża jest dobra i czy «Bóg jest słodki»; oraz afektywne i doświadczalne, gdy ktoś w sobie doświadcza smaku Bożej słodyczy i doznaje upodobania w Bożej woli”³⁹.

Tomasz dopuszcza zatem również poznanie Boskich spraw, którego nie można nabyć wyłącznie na drodze studium. Owo odwołanie się do doświadczenia ma przywodzić na myśl coś z niewysłowionego charakteru spotkania z Osobami Boskimi: „[Chrystus mówi świętemu Janowi] Przyjdźcie i zobaczcie. W znaczeniu mistycznym zaś mówi:

³⁸ „Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundas” (Sth I-II q. 112 a. 5), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe prawo i łaska*, q. 112 a. 5, s. 167.

³⁹ „Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinae voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcendinis et complacentiam divinae voluntatis” (Sth II-II q. 97 a. 2 ad. 2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 19: *Religijność*, q. 97 a. 2 ad. 2, s. 220.

Przyjdźcie i zobaczcie, że zamieszkanie Boga, czy to w chwale, czy w łasce nie może być poznane inaczej jak przez doświadczenie i nie może być wyrażone słowami. [...] Przyjdźcie – wierząc i działając – i zobaczcie, doświadczając i pojmując. Trzeba zaś zaznaczyć, że na cztery sposoby dochodzi się do tego poznania. Przez spełnianie dobrych uczynków [...], poprzez spoczynek i uwolnienie umysłu [...], przez kosztowanie boskiej słodyczy [...], przez dzieło pobożności”⁴⁰. Dlatego powiedzieć trzeba, że w rozumieniu świętego Tomasza doświadczenie oznacza także radowanie się Boskimi rzeczywistościami⁴¹.

Można także zdaniem Akwinaty mówić za świętym Augustynem o percepcji Słowa posłanego do ludzkiej duszy. Mówiąc precyzyjniej jest to percepcja afektu miłości, którą detonuje oświecenie myśli przez Osobę Słowa: „A więc jeżeli Syn jest posłany, to nie dla zwykłego udoskonalenia myśli, ale dla takiego oświecenia, czyli pouczenia myśli, dzięki któremu by myśl i dusza zapłonęły żarem miłości [...]. Augustyn wskazał znacząco na tę myśl, gdy pisał: «Wtedy ziszcza się misja Syna, gdy Go umysł poznał, i poznając przeżył». Owo «poznając przeżył» oznacza poznanie z jakimś doświadczalnym doznaniem przeżyć”⁴². Jednak najczęściej pisząc o doświadczeniu religijnym Tomasz ujmuje je terminami: „ogład istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i ogład Boga przez boską istotę (*videre Deum per essentiam*).

Analizy Tomasza dotyczące poznania Boga drogą doświadczenia religijnego bądź mistycznego mają charakter teologiczno-filozoficzny. Przyjmuje on z Objawienia, że błogosławieni w niebie ogładają istotę Boga i że ten ogład jest niedostępny dla człowieka żyjącego na ziemi. Dopuszcza jednak dwa wyjątki, a mianowicie Mojżesza i świętego Paw-

⁴⁰ In Joan. 1, 39, w. 15, nr 292-293. Przekł. Polski: Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 151.

⁴¹ Por. J. P. Torrel, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 136-137.

⁴² „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), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, q. 43 a. 5 ad. 2, s. 45.

ła, którzy w stanie porwania (*raptus*) mieli chwilowo widzieć istotę Boga⁴³.

Skoro Tomasz dopuszcza możliwość oglądania Boga przez przebywających w niebie, to trzeba się spytać o sposób w jaki ta widzialność jest możliwa. Ze względu na bytową strukturę człowieka i jego poznania (jedność psycho-fizyczna) konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje w jednostkowej materii (natura rzeczy materialnych). Bóg jest jednak niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą zmysłów czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może poznać boskiej istoty, bo ta nie jest konnaturalna dla ludzkiego intelektu, gdyż bytuje ona jako *ipsum esse subsistens, suum esse subsistens*.

Jeśli jednak przyjąć z Objawienia, że człowiek zbawiony widzi istotę Boga, to koniecznym warunkiem tego oglądu jest pewna transformacja intelektu, polegająca na spotęgowaniu jego siły tak, by w rezultacie był on konnaturalny w stosunku do boskiej istoty. Czynnikiem dokonującym owego wzmocnienia intelektu to, zdaniem św. Tomasza, światło chwały (*lumen gloriae*). Zostało ono stworzone przez Boga i stanowi *medium sub quo* Bóg jest widzialny.

Oprócz światła chwały potrzebny jest jeszcze jeden czynnik oglądu istoty Bożej. Potrzeba czegoś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być jednak żadne pojęcie ani wyobrażenie. Żaden pośrednik poznania, który jest jedynie czymś przygodnym nie może reprezentować istoty Boga, bo jest ona w stosunku do wszystkiego co ziemskie transcendentna. Wobec powyższego trzeba założyć, że jedynym czynnikiem dzięki któremu można oglądać istotę Boga, jest sama boska istota. Istota Boga jest więc zarówno tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi⁴⁴. Zatem, zdaniem Akwianty, Bóg jest widzialny przez swoją istotę i w tym znaczeniu można mówić o widzeniu istoty Boga (*Dei essentiam*) i o widzeniu Boga *per essentiam*.

Jednakże aby intelekt ludzki mógł zostać wypełniony przez boską istotę musi on oderwać się od stworzonych form poznawczych: pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji od zmysłów. To oderwanie może dokonać się, zdaniem Doktora Anielskiego, albo

⁴³ Zob. Sth I q. 12 a. 1-11, II-II q. 175 a. 1-5, CG III 47. 49. 51-60.

⁴⁴ CG III 51.

przez śmierć czyli definitywne oderwanie duszy od ciała, albo przez porwanie (*raptus*), podczas którego zachodzi oderwanie intelektu od zmysłów.

Wykazując, że ogląd Boga jest dla człowieka na ziemi niemożliwy święty Tomasz przyjmował za świętym Augustynem dwa wyjątki: Mojżesza i świętego Pawła, którzy jego zdaniem przez moment w stanie porwania mieli łaskę oglądu boskiej istoty. Akwinata tekst Księgi Wyjścia mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia istoty Boga, gdy następuje alienacja intelektu od zmysłów: „I dlatego przy porwaniu i zachwyceniu Pawła nie zachodziła konieczność takiego oddzielenia duszy od ciała, żeby już nie łączyła się z nim jako forma; zachodziła jednak konieczność, żeby jej myśl była oderwana od wyobrażeń i od przyjmowania wrażeń rzeczy postrzegalnych”⁴⁵. Za potwierdzeniem tezy o faktycznym oglądzie boskiej istoty przez Mojżesza i św. Pawła, oprócz autorytetu św. Augustyna, Tomasz wymienia także inne argumenty, takie jak: słowa Boga o Mojżeszu – „ore ad os loquor ei, et palmam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum”⁴⁶, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać⁴⁷, oraz pewną rację stosowności – obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogan: „W trojaki sposób umysł człowieka jest Boską mocą porwany i podniesiony do widzenia Bożej prawdy[...]. Trzeci sposób jest taki, że widzi ją w jej istocie i takim właśnie było porwanie i zachwycenie Pawła, a także Mojżesza. I całkiem słusznie; jak bowiem Mojżesz był pierwszym nauczycielem Żydów, tak Paweł był pierwszym nauczycielem pogan”⁴⁸. Jednak ani autorytet św. Augustyna, ani racja stosowności nie są

⁴⁵ „Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium intellectum eius abstarhi a phantasmatis et sensibilibus perceptione” (Sth II-II q. 175 a. 5), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 23: *O stanach*, q. 175 a. 5, s. 84.

⁴⁶ Lb 12, 8. Celowo za Akwinatą, przytaczamy 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.

⁴⁷ Zob. 2 Kor 12, 4.

⁴⁸ „Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis raptus Pauli et etiam Moysi. Et satis congruenter: nam sicut Moyses fuit primus Doctor Iudeorum, ita Paulus

wystarczającymi argumentami za możliwością oglądania istoty Boga przez jakiegokolwiek człowieka na ziemi.

Inny sposób dotarcia do Boga ma miejsce wtedy, gdy następuje tzw. poznanie przez konnaturalność z tym, co Boże. Oto człowiek przez miłość osiąga pewną zażyłość i pokrewieństwo z tym, co Boże, a z tą miłością łączy się dar mądrości otrzymany od Ducha Świętego. Ten dar umożliwi właściwy osąd tak w dziedzinie kontemplacji spraw Bożych, jak i w kierowaniu sprawami ludzkimi według boskich zasad: „Im siła jest wyższego rzędu, tym na więcej przedmiotów się rozciąga. Dlatego też z samego faktu, że mądrość jako dar jest wyższego rzędu niż mądrość jako cnota umysłowa, ponieważ dosięga Boga z większą bliskością, mianowicie poprzez swoistą jedność duszy a Nim, pochodzi to, że nie tylko zarządza w dziedzinie kontemplacji, lecz także postępowania praktycznego”⁴⁹. Owo poznanie przez konnaturalność zakłada jednak jak słusznie zauważ Tomasz, uprzednią wiarę człowieka, która musi być poprzedzona pewnym stanem informacji co do istnienia i natury Boga. I choć poznanie przez konnaturalność przychodzi po miłości, to jednak musi być ono poprzedzone chociażby zalążkowym poznaniem tego, kogo się miłuje. Najpierw trzeba być przekonanym o prawdziwości tezy teistycznej, by móc poznać Boga przez miłość. Zatem, rozważania św. Tomasza dotyczące możliwości poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego bądź mistycznego jasno dowodzą, że nie ma podstaw do tego, by stwierdzić, iż to doświadczenie jest sposobem bezpośrednio uzasadnienia zdania „Bóg jest”.

Zakończenie

Z poczynionych w tym artykule analiz wynika jasno, że w doktrynie filozoficzno-teologicznej świętego Tomasza z Akwinu widoczne są różne sposoby uzasadniania prawdziwości zdania „Bóg jest”. Tomaszowe „pięć dróg” nie wyczerpują całości bogatej spuścizny argumentacyjnej za istnieniem Boga u Tomasza, choć stanowią jej centrum. Po-

fuit primus Doctor Gentium” (Sth II-II q. 175 a. 3 ad. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 23: *O stanach*, q. 175 a. 3 ad. 1, s. 77.

⁴⁹ „Ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione” (Sth II-II q. 45 a. 3 ad. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, q. 45 a. 3 ad. 1, s. 41.

dejmowane współcześnie próby dowodzenia tezy teistycznej mogą obficie czerpać także z innych propozycji pozostawionych przez Akwinatę (przedfilozoficzne poznanie Boga, poznanie przez wiarę i doświadczenie) a same te propozycje stać się mogą pomocą do tego, by dzisiejsi myśliciele nie próbowali otwierać drzwi już dawno otwartych.

NON-METHAPHISICAL ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD IN SAINT THOMAS OF AQUINO DOCTRINE

Summary

In this article auhtor is conducting deliberation dedicated to non-methaphisical arguments for the existence of God in doctrine of Saint Thomas of Aquino. The author presents problems of prephilosophical cognition of existence of Good, cognition through religious faith and through religious experience. The basic purpose of this text is to give an answer to the question: are the non-methaphisical arguments for the existence of God a confirmation of a teistic tesis? In the light of Saint Thomas' doctrine the answer for this question must be negative.