

Grzegorz Wiończyk*
WT Uniwersytetu Śląskiego, Katowice

LOGOS, PATHOS, ETHOS.
AKT POZNANIA TEOLOGICZNEGO
W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

Akt poznania teologicznego, który przez wieki wielokrotnie stanowił przedmiot dociekań, dzisiaj związany jest z nowymi pytaniami stawianymi przez współczesny kontekst. Na jego rozumienie wpływa współczesne zagadnienie społecznej legitymizacji humanistyki. Pytanie o akt poznania teologicznego posiada głęboki wymiar antropologiczny w podwójnym sensie: od strony metody jest aktem człowieka, a więc jego analiza może opierać się na elementach struktury antropologicznej (*logos*, *ethos* i *pathos*); od strony jego wykonawcy jest aktem konkretnej osoby żyjącej w konkretnym czasie. Oznacza to, że aktu poznania teologicznego nie można ograniczyć jedynie do asercji zdań lub systemu, ale trzeba w nim uwzględnić dynamikę ludzkiej osoby w jej relacyjnym charakterze oraz całoosobowe przyłgnięcie do Boga.

Hans-Georg Gadamer, filozof i twórca¹ myśli hermeneutycznej, twierdził, że rozumienie tekstu polega na takim wsłuchaniu się w jego głos, że można usłyszeć w nim odpowiedź na stawiane współcześnie pytania. Taką lekturę tekstu na gruncie hermeneutyki nazywa się efektywnodziejową². Polega ona na włączeniu własnej interpretacji w proces toczącej się rozmowy, która rozpoczęła się jeszcze przed naszym lekturowym zaangażowaniem. Rozumienie podległe prawom dynamiki pytania i odpowiedzi posiada wymiar otwartości na tradycję i współczesność, o czym świadczą nie tylko rozległe stronnice *Prawdy i metody* poświęcone temu zagadnieniu, ale także narratywna hermeneutyka dziejowej świadomości Paula Ricoeura.

Twierdzenie to można zastosować również do innych działań intelektualnych. Akt poznania teologicznego staje przed nami jako problem. Oznacza to, że do

* Grzegorz Wiończyk – mgr filozofii i teologii; doktorant w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach, mail: gwionczyk@wp.pl.

¹ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, s. 94-95.

² Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 142-144.

jego rozważenia skłania badacza pewna milcząco założona teza, w jakiej kryją się pytania, które mogą dotyczyć zarówno natury tego aktu, jego relacji z innymi aktami ludzkimi, cech, elementów stałych, nadprzyrodzonego charakteru, wartości dla działań o charakterze kultycznym, wpływu na wiarę i jeszcze wielu innych kwestii. Chociaż w przytoczonym wcześniej stanowisku Gadamera właśnie pytanie było formą uwspółcześniania i nadawania wartości egzystencjalnej dziełu pochodzącemu z minionej epoki, to nie można zapominać, że pytania o akt poznania i, dalej, o akt poznania teologicznego mogą być skojarzone z innymi ponadczasowymi pytaniami. Od samego początku systematycznego zapytywania pojawiają się bowiem stałe problemy, które znamy doskonale z naszego potocznego doświadczenia, elementarnej wiedzy na temat ludzkich kultur oraz z ich teoretycznego pogłębienia w obrębie dyskursu humanistycznego. Do takich problemów należy bez wątpienia pytanie o to, kim jest człowiek; dlaczego świat istnieje i dlaczego w takiej postaci; czy istnieje Bóg; co możemy o nim wiedzieć itd. Pytania te nie mają tej samej rangi oczywistości i nie były zadawane w historii w niezmienionej formie, ale bez wątpienia możemy zaliczyć je do wielkich pytań, na które człowiek pragnie szukać odpowiedzi.

Pytanie staje więc przed nami jako problem, zatem i na nie należy spojrzeć w ramach strategii lektury efektywnodziejowej, ono samo bowiem jest także tekstem mającym swoją historię, czas i kontekst powstania, różne linie rozwoju i wielorakie postaci szczegółowe. Wchodząc na metapoziom w tej refleksji, musimy zapytać o to, dlaczego zadajemy sobie współcześnie pytanie o akt poznania teologicznego. Jako że w obrębie myślenia hermeneutycznego nie jest możliwe zadawanie pytania bezzakończoności³, obarczonego koniecznością dokonania redukcji *epoche*, to trzeba od razu zaznaczyć, że chodzi o nasze – tutaj zaimiek dzierżawczy będzie w sposób konieczny odnosił się do wspólnoty teologów – pobudzone osobistym interesem nastawienie. Dla rozjaśnienia tej kwestii można powiedzieć, że zabieg ten jest zgodny z praktyką rozumienia opartego na strukturze koła hermeneutycznego⁴ oraz poszukiwania kontekstu stawianego pytania.

Te formalne założenia można teraz wypełnić właściwą dziejową materią⁵. Co nakazuje dzisiaj pytać o akt poznania teologicznego? Co współczesność wnosi do dziejowej rozmowy na jego temat? Już dawno minęła epoka silnej konfrontacji metodologicznej w obrębie dyskursu akademickiego. Zagadnienie ugruntowania nauk humanistycznych i nauk przyrodniczych jest dzisiaj zagadnieniem właściwym dla historyka w wąskim tego słowa znaczeniu. Upadek myślenia pozytywistycznego, o którym nikogo nie trzeba chyba przekonywać, także nie skłania

³ Na temat zagadnienia dystansu w nastawieniu fenomenologicznym: R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 59-62.

⁴ Por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 241-244.

⁵ Por. J. Szymik, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... 30 lat później*, Lublin 2011 (tam zwł. paragraf *Kontekstualność. Teologia otwarta na znaki czasu*, s. 38-40).

nas do podjęcia dialogu ze stanowiskami odmawiającymi sensowności zdaniom, w skład których wchodzi termin „Bóg”. To raczej stanowiska odwrotne są teraz rzeczywistym motorem apologetycznego zajęcia teologów. Jednak kwestię ludzkiego rozumu, jego roszczeń i zwątpienia w jego siłę, podejmiemy nieco później.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że chociaż wcześniej zostało powiedziane, że problemy metodologiczne nie są już omawiane z takim zacięciem jak niegdyś, to jednak kwestie te zostały przeniesione z gruntu akademickiego na grunt polityczno-społeczny. Nie zapominając o specyfice badań teologicznych, ich własnym słowniku⁶, niepowtarzalnym, nieredukowalnym, sapiencjalnym i konfesyjnym – w najlepszym tego słowa znaczeniu – charakterze, można powiedzieć, że teologia podziela dzisiaj losy całej humanistyki w jej walce o społeczną i instytucjonalną legitymizację. Metodologia teologii uprawiana współcześnie nosi znamiona tego problemu, dotyczącego żyjących dzisiaj teologów.

Warto w kwestii stawianych pytań posłużyć się rozróżnieniem, jakiego dokonał Martin Heidegger. Wyróżnił on trzy momenty strukturalne pytania: to, o co pytanie pyta; to, czego pytanie dotyczy, i to, o co się dopytuje⁷. Jak wyjaśnia Albert Keller, musimy najpierw mieć pewne ogólne pojęcie o tym, o co pytamy⁸. W pytaniu naukowym ten element musi być już odpowiednio nazwany, poddany tematykacji i językowo wyrażony.

To, o co się pytanie dopytuje, wskazuje na celowość pytania, wiarę w zdolność poszukiwawczą. Ta natomiast rozwija się w kontekście danego języka. W tym przypadku będzie nim teologia, zatem dla naszej refleksji będzie to oznaczało, że próba, którą podejmujemy, ma charakter teologiczny. Nie chodzi nam o dyskurs filozoficzny, analizę aktu poznania teologicznego w ramach teologicznej samoświadomości. Pytaniem jest sam pytający – teolog.

W ten sposób dochodzimy do trzeciego elementu, czyli rzeczywistości, której pytanie dotyczy. Nieuniknione wydaje się pójście drogą Heideggera. Jeśli dla niego pytanie o bycie dotyczy bytu, w którym w wyróżniony sposób objawia się jego bycie (Dasein), to również i w naszej analizie trzeba podjąć temat podmiotu, który ten akt wykonuje – teologa. W tym momencie zrozumiała staje się droga, którą przebyliśmy. Mówienie o antropologicznej perspektywie badania aktu poznania teologicznego ufundowane jest na jego antropologicznym charakterze. Ponadto teolog nie jest podmiotem empirycznym, w którego żyłach nie płynie prawdziwa krew, lub konstruktem teoretycznym. Podejmując refleksję, teolog włącza w rozmowę dziejów swoją własną egzystencję. Jednak nie oznacza to, że każdorazowo, mówiąc o akcie poznania teologicznego, trzeba badać akty wewnętrzne jego wykonawcy. Aby tego uniknąć, można – i tę drogę chcemy obrać – wskazać na wybrane momenty egzystencjalne, które podpowiada nam

⁶ Wyrażenie zostało użyte w podobny sposób, w jaki posługuje się nim Richard Rorty.

⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 7-8.

⁸ A. Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2010, s. 10-15.

kontekst historyczny, na obecność którego musimy być stale wrażliwi. Jeśli często przywoływać będziemy niektóre nurty filozoficzne, to nie będzie to powodowane jedynie takim, a nie innym wyborem narzędzi, ale zawsze pozostawać będzie w zgodzie z pierwotnym charakterem problemu legitymizacji humanistyki, gdyż charakter ten stanowi historyczny kontekst zapytywania o akt poznania teologicznego.

BYT I RELACJA, CZYLI KU ANTROPOLOGII

Antropologiczna perspektywa naszego zapytywania ujawnia się w elemencie, którego pytanie dotyczy, jak to już zostało wyjaśnione. Chodzi zatem o egzystencjalny wymiar analizy, uwzględnienie życiowej tkanki, czy inaczej, tego, co odróżnia żywego człowieka w jego zaangażowaniu w świat od podmiotu transcendentnego, w którym każde odniesienie naturalne jest traktowane jak zaprzeczenie czystości badań. Łatwo można się zorientować, że kategorią, w której chcemy budować swoją refleksję, jest Heideggerowskie bycie-w-świecie. Kategoria światowego odniesienia stoi w opozycji względem postulatu wiedzy bez podmiotu, jaki jest podnoszony przez niektórych metodologów, zwłaszcza tych wywodzących się z myśli analitycznej. Już scholastyczna zasada *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*⁹ mówi o konieczności uwzględnienia natury podmiotu poznającego, chociaż oczywiście jej rdzenne rozumienie musi odbywać się w przestrzeni wyznaczonej przez klasyczną metafizykę. W badaniach teologicznych, jakie podejmuje się w dialogu ze współczesną kulturą, trzeba natomiast uwzględnić perspektywę krytyki metafizyki oraz myślenia z niej się wyłaniającego: postsekularyzmu, fenomenologii, hermeneutyki i ogólną ideę różnie wyjaśnianej koncepcji śmierci Boga¹⁰.

Oznacza to, że pragniemy wyjść poza obręb refleksji, która toczy się w ramach rozumienia zagadnień epistemologicznych jako szczegółowego myślenia w filozofii bytu – metafizyki poznania. Pragniemy natomiast wyjść od samego zaangażowanego w świat podmiotu i ufundować rozumienie aktu poznania teologicznego na samej wizji antropologicznej, która jest zależna od kategorii Objawienia. Rozumienie człowieka i fakt wyjścia ku niemu Boga to rzeczywistości ze sobą połączone i od siebie zależne. Na kwestię tę zwraca uwagę Robert Woźniak, co uwidacznia się już w samym podtytule jego książki: *Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*¹¹. Zanim przejdziemy do kilku uwag na temat koncepcji

⁹ Jej ślad możemy znaleźć u Tomasza z Akwinu: *Summa contra gentiles*, I, 77-78.

¹⁰ Ta pochodząca od Nietzschego idea nie musi być rozumiana w sposób silnie ateistyczny. Por. K. Wiczorek, *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*, Katowice 1998.

¹¹ R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

Woźniaka, warto zauważyć, że wzrost nowożytnej świadomości jednostkowej i ludzkiej podmiotowości wiązać należy z postacią Kartezjusza. Przy omawianiu filozofii autora *Rozprawy o metodzie* zwraca się uwagę na tzw. poślizg epistemologiczny, czyli przejście z postawy lektora do kreatora rzeczywistości¹². Rzadziej natomiast przebija się interpretacja teologiczna nowożytnego wątplenia metodologicznego i samej formuły: *cogito ergo sum*. W interpretacji Hansa Blumenberga owo wołanie Kartezjusza jest gestem filozoficznym, czystym krzykiem istnienia, przeciwstawionym boskiej konieczności; negocjowaniem immanencji z transcendencją, jak to komentuje Agata Bielik-Robson. *Ego sum, ego existo* jest zatem zaprzeczeniem gestu prostracji, w którym całość istnienia oddana jest jednemu istniejącemu Bogu¹³. Tym bardziej trafne wydaje się spostrzeżenie Woźniaka: „teologia musi stawić czoło nowoczesnej dynamice rozwoju świadomości jednostki jako podmiotu”¹⁴. Odpowiedzialna myśl teologiczna musi cechować się zrozumieniem złożoności tego zagadnienia. Nie można z jednej strony odrzucić tezy o mocnym sposobie istnienia bytu ludzkiego, gdyż ta doskonale wpisuje się w całość chrześcijańskiej doktryny antropologicznej i jest wielokrotnie ukazywana jako jeden ze stałych elementów objaśniania świata¹⁵. Z drugiej zaś strony nie można też z założenia odrzucić myślenia o człowieku w paradygmacie podmiotu słabego, jakie cechuje postmodernizm, gdyż niejednokrotnie w tym względzie przedstawiciele tego nurtu inspirowani są przesłankami teologicznymi (podwójna subiektywizacja – podmiana podmiotu¹⁶, przebóstwienie, Abrahamowe wykorzenienie)¹⁷. W tym paradygmacie (osłabienia podmiotowości nowożytnej w ramach wykazania jej relacyjnego charakteru) należy widzieć także prace Jeana-Luca Mariona.

Bardziej świadomi newralgiczności problemu, jakim się zajmujemy, powróćmy jeszcze na chwilę do propozycji autora *Różnicy i tajemnicy*. Woźniak pisze, odwołując się do św. Tomasza z Akwinu: „ludzkie bycie sobą, podmiotowość jako samostanowienie i źródło działania, zawarte jest [...] w teologicznej prawdzie o człowieku jako ikonie Boga”¹⁸. Jednak idąc śladem Akwinaty, ową ikonizację wyjaśnia za pomocą narzędzi i pojęć metafizycznych. Wskazuje na „samoistność, rozumność i indywidualne istnienie”¹⁹. Z pewnością Woźniak ma

¹² Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 72-75.

¹³ Zob. A. Bielik-Robson, *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostycznego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie post-sekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 42.

¹⁴ R. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, s. 236.

¹⁵ Doskonałym tego przykładem, na gruncie konfesyjnie zaangażowanej teologii filozoficznej, jest praca Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby*.

¹⁶ Zob. Ga 2,20

¹⁷ Trzeba jednak pamiętać o niekiedy nieprzekraczalnych trudnościach, na jakie wskazał Józef Życiński w książce *Bóg postmodernistów*.

¹⁸ R. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, s. 244-245.

¹⁹ Tamże, s. 245.

rację, wskazując na relacyjny charakter Tomaszowej wizji człowieka, w której przedstawiony jest on jako indywidualna jednostka, która poprzez akt poznania przekracza siebie. Jednak trzeba też przyznać, że relacyjność ta, choć w interpretacji Woźniaka kluczowa, nie wysuwa się u Tomasza na pierwszy plan. Jeśli nie została wymieniona wśród trzech elementów konstytuujących podobieństwo człowieka do Boga, to trzeba uznać, że chociaż jest dla niej w tej teorii miejsce, to nie jest to miejsce specjalnie przez metafizyków bytu ludzkiego eksponowane.

Woźniak bardzo starannie buduje swoją przekonywającą wizję Objawienia jako wydarzenia interpersonalnego, które nakazuje widzieć w adresacie Bożego działania historiozbawczego mocną cechę podmiotową. Jednak wydaje się, że dokonuje się w ramach tej wizji (a właściwie: w ramach tak zarysowanej jej historii) pewne przejście (model metafizyczny – model dialogiczny), które może okazać się kluczowe w kwestii wyboru antropologii, na gruncie, której będziemy chcieli rozważać problem aktu poznania teologicznego. Píše on: „Koncepcja relacji, o jakiej tu mowa, jako fundament teontologicznego rozumienia sobości, wyłania się wprost z teologii stworzenia. Jeśli stworzenie rozumie się jako relację – jak to ma miejsce w chrześcijaństwie – wtedy relacyjny charakter podmiotowości natychmiast się uwidacznia jako konieczny składnik samej istoty sobości. Sobność, o jakiej traktuje teologia, jest zawsze rozumiana jako stworzenie”²⁰.

Wypowiedź ta w sposób dogłębny przedstawia fundamentalny aspekt teologicznego rozumienia sobości. Powstaje jednak pytanie o to, czy rzeczywiście tę wizję łączy prosta linia z metafizycznym rozumieniem ludzkiego indywiduum. Nieco wcześniej niż miejsce, z którego zaczerpnięty został przytoczony fragment, Woźniak opatrzył swój tekst długim przypisem, w którym przedstawia mistykę jako najdoskonalszy przykład relacyjnej (sobność – inność) antropologii chrześcijańskiej. Trudno byłoby znaleźć argumenty obalające tę tezę. Nie wchodząc w szczegółowe propozycje rozwiązania sygnalizowanych jedynie problemów, możemy podążyć za tą uwagą i wybrać właśnie antropologię mistyczną za właściwy grunt dla rozważenia kwestii poznania teologicznego. W literaturze mistycznej bowiem koncepcja człowieka uzyskała rdzennie relacyjny charakter.

EGZYSTENCJA I MISTYKA

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia kluczowych kategorii antropologicznych, należy się zatrzymać na moment i dokładniej określić, na czym polega relacyjność człowieka w pismach mistycznych. Można tego dokonać na wiele sposobów. Podążymy śladem św. Jana od Krzyża, który w swoich dziełach często i na różnych poziomach omawia to zagadnienie. I tutaj jednak konieczny będzie wybór problemów i materiału. Ze względu na podjętą wcześ-

²⁰ Tamże, s. 247.

niej kwestię stworzenia jako relacji posłużymy się w tych, z konieczności pobieżnych, rozważaniach początkowym fragmentem poematu *O Trójcy Przenajświętszej*²¹ oraz dwoma fragmentami komentarza do pierwszej strofy *Żywego Płomienia Miłości*²².

Święty z Fontiveros w swej romancy ułożonej do słów Prologu Ewangelii według św. Jana podejmuje temat historii zbawienia. Dla Jana od Krzyża jest to historia miłości. W pierwszej części napotyka strofę, w której przedstawione zostały relacje wewnątrz Trójcy Świętej: „Jak kochany w kochanym / Jeden się w drugim znajduje, / A Miłość, co ich łączy, / W istności występuje”. Potęga wzajemnego oddania i przyjmowania stanowi temat całego wprowadzenia, a zatem jest sceną, na której pojawia się stworzenie. W części trzeciej romancy Jan wkłada w usta Ojca słowa kierowane do Syna, które świadczą o pragnieniu podarowania mu „miłej oblubienicy”, aby ta radowała się oglądaniem tego piękna, które Ojciec odkrywał w Synu. Syn obiecuje okryć ją swą jasnością. Akt stworzenia dokonany jest siłą miłości i powodowany jest chęcią obdarowania nią Bożego dzieła²³.

Relacyjność, jaką daje się tutaj zauważyć, ma charakter – gdyby odwołać się do traktatowego podziału – protologiczny. Ikoniczność stworzenia nie polega u niego, jak to było u św. Tomasza z Akwinu, na rozumności, samoistności i indywidualnym istnieniu, ale właśnie na zdolności tworzenia relacji, bycia w stanie przymierza, duchowego małżeństwa. Można powiedzieć, że antropologia sanjuanistyczna jest na wskroś oblubięcza, co może wydawać się spostrzeżeniem trywialnym, gdyż wraz ze św. Teresą od Jezusa został on nazwany mistykiem nupcjalnym. Jednak jeśli uświadomimy sobie wyjątkowość tego ujęcia i jego trafność względem wcześniej poczynionych przez nas uwag, zrozumiały stanie się wybór właśnie tego autora.

Jednak aby szerzej zrozumieć relacyjność antropologii wyłaniającej się z pism pierwszego karmelity bosego, musimy przynajmniej skrótowo podjąć wątek, który znajdujemy w komentarzu do pierwszej strofy *Żywego Płomienia Miłości*. Jan mówi: „W samej istocie duszy, dokąd ani szatan, ani świat, ani żaden zmysł się-

²¹ Słabością tego wyboru jest bez wątpienia konieczność uwzględnienia literackiego charakteru tego utworu. Jednak klarowność myśli w nim zawartej rekompensuje trud interpretacji.

²² Św. Jan od Krzyża jest autorem czterech tzw. dzieł większych: *Nocy ciemnej*, *Drogi na górę Karmel*, *Pieśni duchowej* i *Żywego Płomienia Miłości*. Podstawą każdego z nich jest tekst poematu, który święty sam komentuje. W dalszej części tekstu użyte zostaną skróty zgodne z przyjętym zwyczajem: *Noc ciemna* – NC; *Droga na górę Karmel* – DGK. Dla tych dzieł: po skrócie liczba rzymska oznacza księgę, arabska rozdział, następna liczba arabska punkt; *Pieśni duchowa* – PD, *Żywy Płomień Miłości* – ŻPM, dla tych dzieł: po skrócie pierwsza liczba arabska oznacza strofę, a druga punkt. Wszystkie cytaty pochodzą z: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, wyd. 8 poprawione i uzupełnione, red. P. Linka, Kraków 2010.

²³ W efekcie to trynityzacja jawi się jako podstawowy cel stworzenia. Zob. na ten temat: G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, przeł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 47-59.

gnąć nie zdoła, odbywa się to święto Ducha Świętego²⁴. Celem nie tylko stworzenia jako takiego, ale także każdego poszczególnego człowieka jest zjednoczenie z Bogiem. Jan odkrywa przed czytelnikiem największą tajemnicę Boga wyrażoną nie w sposób spekulatywny, ale z głębi doświadczenia. Mówi o wielkim święcie, jakie dokonuje się wewnątrz człowieka. Używa przy tym raczej języka symbolu i metafory niż wyraźnych i podatnych na definiowanie kategorii filozoficznych. Nie oznacza to jednak, że jego myślenie jest irracjonalistyczne.

W dalszej części doktor Kościoła omawia zagadnienie „najgłębszego środka rzeczy” i wyjaśnia je na przykładzie siły grawitacji. Najgłębszy środek to miejsce, do którego najdalej może dojść dana rzecz²⁵. „Środkiem duszy jest Bóg, i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie swój ostateczny i najgłębszy środek w Bogu. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga”²⁶ – naucza św. Jan.

Życie ludzkie jest zatem egzystencją, czyli przebywaniem na zewnątrz, byciem-ku. Perspektywa teologiczna nakazuje nam wziąć pod uwagę historyczno-zbawczy aspekt prób nazywania świata. Nie możemy definiować człowieka jedynie w jego immanentnym, kategoriałnym odniesieniu (ilość, miejsce). Choć mówiąc o substancjalności, odwołujemy się do pewnej kwestii fundamentalnej, to dotyczy ona istnienia w jego wąsko zakrojonym znaczeniu, stanowi pojęciowe ograniczenie dynamizmu teandrycznego dramatu oblubieńczego. Z tą naszą uwagą doskonale koresponduje spostrzeżenie przywoływanego już wcześniej kilkakrotnie Martina Heideggera. Używając pojęcia „egzystencja”, wyjaśnia on, że nie chodzi mu o jego tradycyjne rozumienie, w którym jest ono właściwie równoznaczne z byciem obecnym²⁷. Rezygnując z zastanej struktury pojęciowej, definiuje egzystencję jako wyłącznie ludzki sposób bycia²⁸. Tak rozumiana egzystencja pozwala na stwierdzenie, że „jestestwo [tj. Dasein – G.W.] jest tym, czym będzie”²⁹, jak to ujął Krzysztof Michalski. Relacyjność, bycie-ku to wyrażenia, które nie pochodzą z tego samego słownika, co samoistność.

²⁴ ŻPM 1, 9.

²⁵ Zob. ŻPM 1, 11.

²⁶ ŻPM 1, 12.

²⁷ Por. J. Górny, *Substancjalność człowieka według Martina Heideggera*, Czasopismo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego „Anthropos?” 6-7 (2006), on-line: http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/gorny_1.htm [dostęp: 25.03.2014].

²⁸ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 58-59.

²⁹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 40.

EGZYSTENCJA I TEOLOGIA

Teologicznie użyta³⁰ kategoria bycia-w-świecie wskazuje na konieczność stosowania w naszym myśleniu o akcie poznania teologicznego antropologii dynamicznej, która pokazuje uprzywilejowany status relacyjności, czyli stworzoneości osoby ludzkiej. Pozostając nadal w obrębie antropologii sanjuanistycznej, możemy odwołać się do podstawowych momentów egzystencjalnych, na jakie wskazuje Jan od Krzyża. Momenty te będą dla nas stanowić punkt wyjścia do podjęcia zagadnienia antropologicznego wymiaru aktu poznania teologicznego. Należy jedynie przypomnieć, że dwie perspektywy (tego, co jest zapytywane, i tego, czego pytanie dotyczy) łączą się w tym przypadku ze sobą, zatem aspekt antropologiczny poznania zostanie podjęty w perspektywie teologicznego namysłu nad człowiekiem. Nim to jednak nastąpi, warto jeszcze skrótowo określić naturę pracy teologa w jej dwóch aspektach: egzystencjalnego zaangażowania i jej miejsca w świecie nauki, po to, aby dobitniej objawił się kontekst, w którym będziemy mówili o akcie poznania teologicznego, a przez to też, aby ujawniły się jego dynamiczne i relacyjne struktury.

* * *

Teolog podejmujący temat Boga musi swoją refleksję prowadzić z wnętrza wiary³¹. Poza tym kontekstem przestaje być teologiem, a staje się znawcą idei, ekspertem, podejmującym refleksję na tematy związane z religią i wiarą. Nie oznacza to zubożenia perspektyw, ale wręcz przeciwnie: zapewnia dostęp do doświadczenia, którego teologia powinna być stróżem.

Konfesyjna perspektywa ma swoje dwa szczególne wymiary. Jeden stanowi konieczność egzystencjalnego zaangażowania. Teolog, jako uczestnik wydarzenia zbawczego, jest tym, którego prowadzona przez niego refleksja dotyczy przede wszystkim. Jego intelektualna praca musi stanowić przekonywające dla niego samego uzasadnienie wiary i odnosić się do przechowywanego w Kościele³², a więc dostępnego także jemu samemu, doświadczenia Boga³³.

³⁰ W znaczeniu tego słowa właściwym dla Richarda Rorty'ego. „Interpretacja służy poznawaniu i docieraniu do istoty tekstu, jego obiektywnego znaczenia. Tymczasem użycie, zdaniem Eco, to używanie tekstów do własnych celów, polegające często na nieliczeniu się z nimi [...]. Rorty odrzuca, powtórzmy, takie rozumienie, słusznie dopatrując się w nim metafizycznych uwarunkowań [...]” (M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 138).

³¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria*, n. 4.

³² Por. tamże, n. 20.

³³ Por. tamże, n. 12.

Drugi wymiar to umowność ustaleń, do których teolog dochodzi w swojej pracy³⁴. Tutaj zazębiają się dwa problemy: wspomniane już wcześniej zagadnienie legitymizacji nauk i niemożliwość pełnego, ostatecznego i adekwatnego pojęciowego uchwycenia działania Boga. Pierwszy problem wskazuje na ogromną bliskość teologii z humanistyką. W kontekście coraz częstszej konieczności udowodnienia naukowego statusu humanistyki (głównie wobec instytucji państwowych) przedstawia się różne argumenty wskazujące na jej społeczną użyteczność³⁵. Temat ten podjął w sposób bardzo obszerny Michał Paweł Markowski³⁶. Rezygnuje on z roszczeń humanistyki do naukowości, a samego humanistę stawia – za Richardem Rortym – na miejscu intelektualisty, odróżnionego od eksperta, fachowca. Po stronie tego pierwszego sytuuje pragnienia nieskończonego rozszerzania granic własnej egzystencji, które ma się realizować poprzez naukę nowych języków. Fachowca natomiast cechuje chęć domknięcia własnego słownika celem uzyskania dostępu do obiektywnej prawdy³⁷. Humanistę zatem wyróżnia troska o samego siebie. Chodzi więc o radzenie sobie z własnym życiem, przyswajanie różnych strategii bycia w świecie³⁸. Markowski jednak nie uważa, że humanistyka nie posiada politycznego znaczenia³⁹. Widzi je w „stymulacji wyobraźni”⁴⁰, która (wyobraźnia) polega przede wszystkim na umiejętności posługiwania się różnymi językami⁴¹.

To rozumienie humanistyki jako „przekształcania społecznego *imaginarium*”⁴² wymaga ciągłego podawania w wątpliwość własnych tez, co jest zresztą wyróżnikiem myślenia hermeneutycznego⁴³. Nie oznacza to ciągłego wątplenia, niewiary w siebie. Napędem takiego rozumienia humanistyki musi być wiara w opisy świata, ich znaczenie dla własnej egzystencji i społecznej wrażliwości. W projekt ten doskonale wpisuje się teologia, u której fundamentów leży doświadczenie działającego Boga, ale która również nie może nigdy poprzestać na ustalonych strukturach pojęciowych i myślowych schematach. To bodaj właśnie na takiego Boga filozofów nie godził się Pascal, pragnąc Boga Objawienia.

Schemat ułatwia rozumienie, ale może pominąć historię zbawienia, jej dziejowy i wydarzeniowy charakter. Jedność wiary fundowana na osobie jedyne go Zbawiciela nie może oznaczać jednego stylu⁴⁴, jednego słownika, intelektualnej

³⁴ Nie chodzi oczywiście o umowność w sensie relatywizacji prawdy, ale o zrozumienie dla możliwości innego sposobu wyrażenia tej prawdy.

³⁵ Wedle założenia tożsamości użyteczności i naukowości.

³⁶ M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.

³⁷ Zob. tamże, s. 26-27.

³⁸ Zob. tamże, s. 42-43.

³⁹ Zob. tamże, s. 30.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 27.

⁴¹ Zob. tamże, s. 60.

⁴² Zob. tamże, s. 79.

⁴³ Por. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2007, s. 334.

⁴⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia*, n. 2.

homogeniczności⁴⁵. Teologia musi być tworzona w dialogu (poczuciu wspólnej odpowiedzialności) oraz wyłaniać się z samego dialogu wewnętrznego, rozumianego jako wyrażanie własnego przeżycia religijnego odniesionego do Objawienia i konfrontowanie go z innymi strategiami opisu tego doświadczenia. Ostatnią rzeczą, jaką trzeba tu zauważyć, jest fakt, że w takim rozumieniu humanistyki (wpływ na społeczeństwo, troska o egzystencję) teologia nie jawi się jako znajdująca się w gorszym od niej położeniu metodologicznym i instytucjonalnym⁴⁶.

LOGOS

Podjęcie ostatniego zagadnienia uzmysłowiło nam, że dynamizm i relacyjność człowieka nie mogą być ograniczone do samego abstrakcyjnego problemu istoty człowieka (rozumianej zarówno klasycznie, jak i egzystencjalnie i egzystencyjnie). To perspektywa całościowa, która obejmuje osobę ludzką również w jej wymiarze społecznym (polityka wrażliwości) i intelektualnym (odniesienie wiary do kategorii rozumowych). Bycie humanistą – intelektualistą – teologiem zakłada ciągle przekraczanie siebie w ruchu bycia-ku, naukę nowych języków i wyczerpane poszukiwanie. Egzystencja uwidacznia się na poziomie działania: stylu naukowej (życiowej) pracy.

Owa cecha relacyjności, którą tutaj nazywamy dynamizmem ludzkim lub po prostu egzystencją – pozostawiając w ten sposób nieco na boku problem precyzyjnych rozróżnień – posiada konkretne wymiary. Korzystając z sanjuanistycznej antropologii mistycznej, możemy mówić o sferze zmysłów zewnętrznych i sferze ducha, a tę z kolei możemy podzielić na trzy przestrzenie: rozum, wolę i pamięć, jak na to wskazują użyte przez Jana od Krzyża terminy o augustiańskiej proveniencji. Odwołując się do tych rozróżnień, nie chcemy pozostawać na gruncie właściwym dla analizy samych tekstów. Nie chodzi tutaj bowiem o komentowanie dzieł karmelitańskiego mistyka ani o wierne podążanie jego śladami. Przyjęcie pełne i bezkrytyczne całości doktryny danego myśliciela nigdy nie świadczy o hołdzie składanym mu przez jego uczniów, ale raczej o martwocie jego myśli⁴⁷.

⁴⁵ Por. tamże, n. 5

⁴⁶ Na temat egzystencjalnego charakteru, a zatem też związku filozofii i teologii zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, cz. 1, Katowice 2010, s. 43-58. W proponowanym przez Szymika opisie struktury aktu poznania teologicznego uwidacznia się podejmowany przez nas egzystencjalny wymiar: „Początkiem teologii jest filozofia. Człowiek, zanurzony całkowicie, «bez reszty», w swoim życiu, z wnętrza swojej egzystencji pyta rozum o sens życia i w ten sposób kształtuje filozoficzny fundament pod teologię” (tamże, s. 45).

⁴⁷ „Każdy komentarz musi oczywiście nie tylko przejąć rzecz z tekstu, musi on także, nie chępiąc się tym, niepostrzeżenie dodać do tego ze swej rzeczy to, co jej własne. [...] Właściwy komentarz nigdy nie rozumie tekstu lepiej, aniżeli go rozumiał jego autor, lecz – przypuszczalnie – inaczej” (M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 174-175).

Nie chodzi jednak także o szczegółowe analizy i wskazywanie miejsc problematycznych. Chodzi natomiast o odpowiednie użycie tekstu, swobodne wykorzystanie elementów doktryny Jana od Krzyża we własnej narracji.

* * *

Dusza ludzka posiada – jak to określa św. Jan od Krzyża – trzy jaskinie, które są otwarte na Bożą obecność (tęsknota Augustyna; *capax Dei*): rozum, wolę, pamięć. Każda z nich jest zdolna do przyjęcia go, ale w tej otwartości przeszkadza jej jakiegokolwiek stworzenie, które zajmuje miejsce Boga. Jan de Yepes wymaga, aby człowiek dokonał całkowitego oczyszczenia z wszelkiego rodzaju pożądliwości (*apetitos*), bo chociaż dusza posiada nieskończoną pojemność (*capacidad infinita*), to przed przyjęciem Boga musi być oczyszczona ze wszystkiego, co nim nie jest. Działanie ludzkiego rozumu w momencie dochodzenia do Boga musi zawierać w sobie dwie cechy: aktywne oddalenie (*nada*) ukierunkowane na całość (*todo*)⁴⁸ oraz biernie przyzwolenie na działanie Boga.

Człowiek jest istotą posiadającą *logos* (*dzoon logon echon*), jak powiedział Arystoteles, a co w zrozumiwały sposób zostało skorelowane z ewangelicznym *en arche en ho logos*. Platon widział w nim cząstkę najlepszą w człowieku. W *Fajdrosie* przedstawił mit, w którym słyszymy, że człowiek spadł w ciało (*soma*, od której blisko do *sema*⁴⁹), ale wcześniej – jak to ukazuje Platon – istniał jak rydwan o dwóch narowistych koniach (*thymoeides* i *epithymethikon*), a powoził nim rozum (*logistikon*). To głębokie przeświadczenie o możliwościach ludzkiego rozumu pozwoliło na rozwój teologii, rozumianej jako spekulacja. Dzisiaj również odwołujemy się do tego rozumowania, gdy pragniemy uprawomocnić miejsce teologii w przestrzeni *universitas*. Myślimy wtedy o możliwości racjonalnej analizy naszego doświadczenia. Bez wątplenia zabieg ten jest możliwy i jest zarazem konieczny dla jego odpowiedzialnej konceptualizacji. Jednak pisma św. Jana przypominają nam o relacyjnym charakterze naszego rozumu, który nie tylko jest skończony i niezdolny do pojęciowego uchwycenia Boga, ale również jest tym, czym może się stać, gdyż jest on ukierunkowany na zmianę związaną ze zjednoczeniem.

Akt poznania teologicznego musi być zakotwiczony w zaangażowaniu samego podmiotu⁵⁰, jak było o tym już wielokrotnie. Z jednej strony mamy rozum jako

⁴⁸ Postawę tę można skojarzyć z *Gelassenheit* Mistrza Eckharta.

⁴⁹ „Ludziom epoki Platona znany był już pogląd omówiony przez filozofa w *Kratylosie*, że ciało (*soma*) to tylko grób (*sema*) duszy. Pojawiło się tu przekonanie, że prawdziwą egzystencją jest życie psyche, a życie *soma* jest tylko chwilowym trwaniem w nieprzyjemnym ziemskim wcieleniu. Pogląd taki zakładał głęboką wiarę w nieśmiertelność duszy jakościowo innej od ciała” (W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 202).

⁵⁰ „Ta perspektywa nieopartego zaangażowania jest tu kluczowa i decyduje o tym, że również my, piszący książki, jako ludzie z konieczności występujemy zawsze we własnej sprawie” (A. Heras, *Człowiek poza istnieniem*, Kraków 2011, s. 9).

język (*logos*), w którym wyrażamy się, komunikujemy, i dzięki któremu jesteśmy zdolni do tworzenia teorii. Z drugiej zaś strony rozum nie potrafi odkryć struktury świata. Między rozumnością świata a rozumem ludzkim nie ma prostej koherencji, gdyż wtedy rozum ludzki posiadałby z natury Bożą wszechwiedzę. Rozum jest uwikłany, znajduje się zawsze w strukturze koła hermeneutycznego, w obrębie jakiegoś przedrozumienia. Jednak relacyjność ludzkiego rozumu polega na czymś innym. Zaangażowanie w przymierze z Bogiem, własne (teologa) wychylenie ku Bogu musi nieoparcie napotkać moment oczyszczenia z wszelkich stworzeń. Stworzenie to dla Jana od Krzyża wszystko, co nie jest Bogiem, a zatem podpadają pod tę kategorię również pojęcia i koncepty filozoficzne. W najgłębszym znaczeniu ludzki rozum jest w stanie poznawać Boga o tyle, o ile wejdzie w ciemną noc wiary, gdyż to właśnie wiara jest tą cnotą, która oczyszcza rozum i przeobraża go, upodabniając do Umiłowanego duszy, Boga. Jeśli wcześniej postulowaliśmy ogólnie, że teologia musi wyrastać z wiary, to tutaj widać już wyraźnie, że jedynie rozum, wyrwany z pewności swych przyzwyczajzeń i wydający się ciemności wiary, jest w stanie ujrzeć światło Objawienia. Ludzki *logos* to język, którego pismo zostaje zdekonstruowane i na nowo scalone na gruncie przymierza z Bogiem. Podmiot poznania teologicznego to podmiot słaby, który w ramach mistycznego jednoczenia uzyskuje swą odrębność, co jest samo w sobie jednym z wielu paradoksów mistycznych.

PATHOS – ETHOS

Podkreśla się, że w procesie poznania teologicznego konieczne jest uwzględnienie elementu osobowego przyłgnięcia, które daje możliwość delektowania się Bożym misterium⁵¹. Dzieje się to paralelnie do rozumienia Boga w kategoriach miłości i rozumu⁵². Jeśli ująć rzecz w kategoriach klasycznych, to można powiedzieć, że poznanie jest przyjmowaniem, i w tym aspekcie dusza ludzka zawiera w sobie wszystko, zatem nie sposób pomyśleć, że Bóg, który daje się poznać, nie przemienił również ludzkiej egzystencji. Heideggerowskie bycie-w-świecie, które ujmuje transcendencję jako relację horyzontalną, tutaj musi zostać przekroczone i otwarte na ideę przymierza osobowego. Jednak nie chodzi o przybycie dalekiego lub nagle objawienie się tego, którego nazywano *Deus absconditus*. Nasze bycie w świecie jest od razu otwarte na miłość i prawdę Boga. Na tym polega właśnie dynamizm ludzkiego odniesienia do Boga, że człowiek „wydarza

⁵¹ Metafora smaku dobrze oddaje zależności terminologii poznawczej od uczestnictwa w tym, co poznawane.

⁵² „«Logos» to nie tylko rozum matematyczny: «Logos» ma serce, «Logos» to także miłość. Prawda jest piękna, prawda i piękno idą w parze: piękno jest pieczętowaniem prawdy” (Benedykt XVI, „*Logos*” ma serce. *Przemówienie na zakończenie rekolekcji w Watykanie*, „L’Osservatore Romano” 2013, nr 3-4, s. 35).

się”, „dzieje się” w ramach historii zbawienia. Objawienie Boga trwa na mocy trwania podmiotu objawiającego się w historii. Ciągłe odpowiadanie człowieka trwa poprzez (1) podejmowanie go przez nowe osoby i (2) ciągle powtarzające się akty tej samej, ale zmieniającej się i nie takiej samej osoby ludzkiej.

Arystotelesowski *pathos* u Heideggera przybrał formę nastrojenia, otwartości na odczuwanie świata. Nie chodzi w tym ujęciu jedynie o formę afektywnego przyłgnięcia i emocjonalnej wrażliwości, ale o egzystencjalną strukturę. Patrząc na podział św. Jana od Krzyża, łatwo skorelować tę wizję z oczyszczeniem woli przez miłość i pamięci przez nadzieję. Święty opisał to zagadnienie w wielu miejscach. Przede wszystkim wyrażone jest ono *explicite* w opisie nocy czynnej⁵³ i biernej⁵⁴, ale jest także obecne w dziełach, które opierają się na symbolu małżeństwa mistycznego, czyli *Pieśni duchowej* i *Żywym Płomieniu Miłości*. W tym drugim przypadku widzimy tęsknotę duszy rozmiłowanej w Bogu i jej współodczuwanie wyrażone choćby w słowach: „Gdzie się ukryłeś, Umiłowany”⁵⁵.

Owo współodczuwanie w ramach aktu poznania teologicznego Jerzy Szymik omawia w ten sposób: „poznanie bez wewnętrznej bliskości z poznawanym, bez *sym-pathia* [podkr. – G.W.], współodczuwania (nawet za cenę cierpienia) z przedmiotem poznania, bez pewnego rodzaju miłości, bez «serdeczności» właśnie – nie jest możliwe”⁵⁶.

Jakie znaczenie ma to dla naszej analizy? *Pathos* i *ethos* nie są tradycyjnie rozumiane jako struktury antropologiczne. Pochodzą one nie z traktatu o człowieku, ale z *Retoryki* Arystotelesa. Jednak współcześnie często wykorzystuje się ten podział dla opisu różnych aspektów ludzkiego istnienia i działania⁵⁷. Ich zatem przypisanie do samej struktury człowieka jest możliwe. Dokonuje się ono na zasadzie skojarzenia logosu z rozumem i etosu z wolą, a dalej rozumu z prawdą i woli z miłością. Jednak *ethos* oznacza miejsce czemuś właściwe, a postawę miłości, czyli współodczuwania i życiowego bycia-ku innemu, można połączyć z patosem, jak to dało się już zauważyć w tekście Szymika.

W tym momencie należy, od strony metodologicznej, opierając się na dotychczasowych wnioskach, uzgodnić antropologiczne wątki naszych rozważań (linia metoda – rzeczywistość). Jednak dużo bardziej interesujący jest poziom rzeczywistego przeżycia, doświadczenia aktu poznania teologicznego. Otóż ukazuje on totalną pierwotną bierność podmiotu tego aktu. Początkiem teologii i wiary jest relacja z osobowym Bogiem⁵⁸. Przy czym ważne jest to, że człowiek doznaje bli-

⁵³ Zob. DGK III.

⁵⁴ Zob. NC II.

⁵⁵ PD I.

⁵⁶ J. Szymik, *Teologia*, s. 20.

⁵⁷ Przykładem takiej próby w ramach „antropologii aktualności” jest: P. Rabinow, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003.

⁵⁸ Franciszek, *Lumen fidei*, n. 45: „Chodzi w nim nie tyle o przyjęcie zbioru prawd abstrakcyjnych. Przeciwnie, w wyznaniu wiary całe życie zmierza ku pełnej komunii z Bogiem Żywym”.

skości Boga jako pierwszy. *Sym-patia*, o której była mowa, wyraża się w Boskim akcie *con-salatio*, o którym pisał Benedykt XVI w *Spe salvi*. Można zatem powiedzieć, że u początków teologii nie stoi tylko wiara, tylko ludzki akt miłości względem Boga, ale doświadczenie bycia biernym, przyjmującym miłość. Używając terminologii Paula Ricoeura, można stwierdzić, że jest to wizja podmiotu pasywnego⁵⁹, co samo w sobie stanowi trzecią drogę, znajdującą się pośrodku omawianych wcześniej propozycji silnego i słabego podmiotu.

Człowiek rozpoznaje siebie samego nie na mocy własnego aktu świadomości, aktu istnienia czy aktu rozumności, ale właśnie w owym odczuwaniu bierności w momencie doświadczenia miłości Boga, wyrażonej w rozumności, woli i pamięci, które mogą być całkowicie ukierunkowane na Boga. I właśnie owa możliwość ukierunkowania siebie staje się powodem właściwego nastrojenia, miłości, która – jako już obecna w człowieku – sprawia, że jego cała egzystencja jest właśnie samą sobą (tzn. budzi się w tym momencie), czyli jest byciem-ku, relacyjnością. W tej przestrzeni rodzi się podmiotowość jako wola, co św. Jan opisał w *Uwadze*, tekście wprowadzającym do *Pieśni duchowej*, gdzie widzimy duszę, która poznawszy miłość Boga, pragnie wyzbyć się wszystkiego i gorączkowo poszukuje Boga.

Widzimy jak *pathos* i wola wyrażają relacyjność człowieka i stają się podmiotowymi, antropologicznymi warunkami możliwości dokonania aktu poznania teologicznego, który okazuje się jednocześnie aktem budującym podmiotowość samego podmiotu, doświadczającego swej bierności. Trzeba jednak przynajmniej krótko wspomnieć o jeszcze dwóch pojęciach, jakimi są *ethos* i pamięć. One również, obok *pathosu* i *logosu*, stanowią podmiotowe warunki możliwości dokonania interesującego nas aktu.

Ethos należałoby w tej strukturze wiązać ze środowiskiem, które ma na celu przekształcenie ludzkiej egzystencji. Autor *Nocy ciemnej* podkreśla, że grzech czyni wiele złego duszy ludzkiej i sprawia, że nie może dojść ona do oglądania Boga. Omawia wprost jedną konsekwencję, jaką jest zaciemnienie i zaślepienie duszy przez pożądania: „W takim stanie rozum nie jest w stanie odebrać oświecenia mądrością Bożą [...] ani wola nie jest zdolna ogarnąć w sobie Boga w czystej miłości [...]. Ani tym bardziej pamięć zaciemniona mrokami pożądania nie daje się przeniknąć blaskiem obrazu Bożego”⁶⁰.

Ethos to miejsce, w którym można doświadczyć własnej pasywności, czyli miejsce oczyszczenia. Człowiek, aby stać się tym, kim ma być, dokonuje usunięcia pożądań, oddała wszystko, co nie jest Bogiem, aby później wszystko to na powrót otrzymać w Bogu. Pamięć, według św. Jana, jest oczyszczana nadzieją. Chociaż omawiana na końcu – przez nas i przez Jana – to w niej właściwie

⁵⁹ Por. A. Hernas, *Człowiek*, s. 224.

⁶⁰ DGK I, 8, 2.

najpełniej wyraża się relacyjność, odniesienie do tego, co nadchodzi. To jedynie nadzieja jest w stanie przemienić to, co było, czyli stworzyć środowisko – *ethos*.

* * *

Człowiek w wizji teologicznej okazuje się podmiotem, który kształtuje się w rytmie Bożego wezwania. Akt poznania teologicznego jest oparty na relacyjności wynikającej z Bożego wezwania jako na warunku możliwości swego zaistnienia. Nie chodzi zatem o podmiot słaby, ale bierny w miłości zrazu otrzymanej, a później przekazywanej. Jego konstytucja dokonuje się w ramach przemian i przekształceń w obrębie rozumu, pamięci i woli.

LOGOS, PATHOS, ETHOS. THEOLOGICAL COGNITION ACT IN ANTHROPOLOGICAL VIEW

Summary

The theological cognition act, which has constituted a subject of investigation for ages, is today related to new questions posed by the contemporary context. The notion of the social humanity legitimization is what influences its understanding. The question concerning the theological cognition act has a deep anthropological dimension in a double sense: from the side of the method – it is a human act, therefore its analysis may be based on elements of anthropological structure: logos, ethos and pathos; from the side of the performer: it is an act of the particular person living in the particular time. This means that the theological cognition act cannot be limited only to sentence assertion or system construction, but it must consider the dynamics of a human being in its relative character, as well as the total dedication to God.

Słowa kluczowe: poznanie, teologia, humanistyka, antropologia, mistyka.

Keywords: Cognition, theology, the humanities, anthropology, mysticism.