

Ks. GRZEGORZ STOLARSKI*

CZY RELIGIA POTRZEBUJE METAFIZYKI?

Treść: Wstęp; 1. Religio vera; 2. Projekt metafizyczny; 3. Mądrość; 4. Nauka o tym, co oderwane od materii; 5. Teoria bytu jako bytu; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Does religion need metaphysics?; Bibliografia

Słowa kluczowe: Religia, metafizyka, prawda w religii,

Key words: Metaphysics, Religion, Truth in Religion

Wstęp

Odpowiedź na sformułowane w tytule postawione pytanie wydaje się beznadziejnie trudna, bo wymaga sprecyzowania, co najmniej, trzech obszarów pojęciowych, których determinacja zdaje się być rozpaczliwie skomplikowana. Chodzi o pojęcie religii, pojęcie metafizyki i określenie charakteru potrzeby, jaką mogłaby mieć religia względem metafizyki, a może nawet szerzej – względem filozofii. Wszystkie te obszary były i są polem zaawansowanych intelektualnie debat. Istnieją wszak religie, które nie bazują na żadnej filozofii lub wręcz są programowo antyfilozoficzne, choć zapewne w każdej można znaleźć jakąś wizję świata, człowieka, czy Boga. Istnieją także projekty metafizyczne, które dystansują się od religii, a nawet wysuwają zarzuty zależności od założeń religijnych wobec pewnych typów filozofowania¹.

Znalezienie odpowiedzi na tytułowe pytanie wymagać będzie wskazania pewnego *wspólnego mianownika* dla religii i metafizyki. Wydaje się, że

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Studiował filozofię we Fryburgu w Szwajcarii. Uwieńczył je doktoratem. Pracuje jako adiunkt na Uniwersytecie Przyrodniczo - Humanistycznym w Siedlcach. Jest też wykładowcą filozofii w siedleckim WSD.

mimo ogromnej różnorodności religii z jednej strony oraz braku ostatecznej zgody na to, jakim poznaniem ma być metafizyka - z drugiej, można pokusić się o wskazanie takiej wspólnej płaszczyzny spotkania obu tych dziedzin ludzkiej kultury, więcej – ukazania korzyści jakie może odnieść religia pewnego charakteru z dialogu z pewnego typu metafizyką. Płaszczyzna ta bowiem jest do osiągnięcia nie przez każdą religię i nie przez każdą metafizykę.

Wydaje się, że takim wspólnym mianownikiem, łączącym religię i metafizykę może być roszczenie do prawdy, wysuwane zarówno przez pewien typ metafizyki, jak i niektóre doktryny religijne.

Metafizyka, jako teoria rzeczywistości wyjaśniająca ostatecznie byt i wskazująca na jego ostateczne przyczyny, wykrystalizowała się w ramach greckiej filozofii starożytnej. Właśnie dzięki niej po raz pierwszy w sposób uświadomiony zostało zadane pytanie o prawdę i sposób jej rzetelnego osiągnięcia. Z tej racji roszczenie do prawdziwości twierdzeń metafizycznych jest oczywiste.

Uchwycenie podobnej tendencji w ramach działań ludzkich inspirowanych religią jest sprawą trudniejszą. Religia nie jest bowiem teoretycznym poznawaniem rzeczywistości, nie jest też jej celem zaspokojenie ciekawości poznawczej (czymkolwiek inspirowane). Religie wywodzą swój początek z doświadczeń o charakterze mistycznym, dostępnych pewnym jednostkom we wszystkich epokach i obszarach. Doświadczenia te stanowią pierwotną i jakby *bezpośrednią* stronę religijności, która potem za pomocą narzędzi kulturowych jest komunikowana społecznie, stanowiąc jakby *pośrednią* stronę religii, opartą na wierze tych, którym owe doświadczenia zostały przekazane². Istnieją zatem takie religie, które nie precyzują swego przekazu, nie poddają zabiegom weryfikacyjnym głoszonych twierdzeń, kładąc raczej nacisk na kształtowanie określonych zachowań czy obyczajów. *Teologie* tych religii nie mają charakteru teistycznego, to znaczy nie wyjaśniają tego doświadczenia przez twierdzenia o istnieniu jego boskiego (nie-światowego) źródła. Różnorakie mitologie mówienie o boskim zamykają w obrazach mitów, teologie mistyczne *mówią* o doświadczeniu mistycznym bez ostatecznego przesądzenia o jego źródle. Jeśli zatem prawda miałaby być płaszczyzną spotkania religii i metafizyki, to będzie to dotyczyło tych

¹ Takim jest na przykład zarzut, jaki wobec metafizyki tradycyjnej (scholastycznej), sformułował M. Heidegger, nazywając ją 'ontoteologią', zob. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, s. 51, 56, 67-72.

² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, 22-23.

religii, które kładą szczególny nacisk na prawdziwość głoszonych przez nich przekonań.

1. Religio vera

Wydaje się, że akcent na prawdziwość głoszonych twierdzeń religijnych jest zauważalny w religiach, których element doktrynalny ukształtował się pod wpływem Biblii. Związane jest to ze specyfiką przekazu biblijnego, w którym dokonał się proces przewyciężenia mitu i opartych na nim politeistycznych religii mitologicznych oraz z wykształceniem się monoteizmu, zawierającym w sobie tezę o *absolutnym pierwiastku w wezwaniu Bożym wypowiedzianym przez proroków*³. Obraz jedyne Boga, który tam znajdujemy unieważnia mitologiczny przekaz plemiennego politeizmu. I nie chodzi tu o to, że Biblia rezygnuje z mitu, jako narzędzia przekazu, ale o to, że prowadzi do takiej koncepcji świata, człowieka i Boga, który czyni anachronicznym przekazy mitologiczne.

Trudno jest tu dokonać stosownych porównań judaizmu, islamu i chrześcijaństwa, ale można uznać, że każda z tych monoteistycznych religii zawiera w sobie rozbudowany element doktrynalny, w którym, wynikający z biblijnego przekazu nacisk na odniesienie do *prawdziwego Boga*, odgrywa kluczową rolę. Jest to widoczne zwłaszcza w chrześcijaństwie, które od samego początku, nie zadowala się byciem jednym z możliwych sposobów realizowania ludzkich potrzeb religijnych, ale z całym przekonaniem chce być *religio vera*, religią prawdziwą. Celem przeto działań misyjnych chrześcijaństwa nie jest przekonanie do jakichś wierzeń, obyczajów, moralności ale świadectwo prawdy o Bogu, o człowieku, o jego zbawieniu, ale też o świecie (stworzeniu). Dlatego od samego początku chrześcijaństwo konfrontuje się nie tylko (nie tyle) z odmiennymi obyczajami, ale z innymi dyskursami, zawierającymi w sobie roszczenie do prawdy, przede wszystkim z filozofią.

Takie właśnie usytuowanie się chrześcijaństwa – z ambicją, aby być *religio vera*, a nie tylko *institutio vitae*, ma swoje zakorzenienie w antymitologicznym nastawieniu Biblii, ale też w misyjnym wezwaniu, którego źródłem muszą być słowa i działania samego Jezusa Chrystusa. Bez względu na to jak egzegeci zinterpretują pochodzenie ewangelicznego wezwania *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody* (Mk 16, 15-16), fundamentalna idea musi pochodzić od Jezusa. Chcąc, aby jego uczniowie *szli na cały świat*, przekreśliła On wszelkie pomysły traktowania chrześcijaństwa jako *lokalnego kultu*, religii *dla Europy*. Uznaje on treść przesłania chrześcijańskiego za coś więcej niż uzasadnienie jakiegoś kultu, czy jakiegoś stylu, sposobu życia. Znaczy

³Tamże, s. 24

to, że przesłanie chrześcijańskie rości sobie pretensje do tego, by nieść prawdę o Bogu, prawdę o człowieku i jego zbawieniu. Tylko prawda może być bowiem wspólnym mianownikiem, do którego można się ostatecznie odwołać wtedy, gdy znajdzie się w obcej kulturze, w odmiennych obyczajach, innych tradycjach religijnych. Chrześcijanie nie chcą zatem nieść światu nowych obyczajów, czy nawet nowej moralności (to wszystko jest raczej konsekwencją, a nie istotą przesłania). Chcą nieść prawdę.

Widać to w wypowiedziach Ojców Kościoła, którzy nie tylko śmiało angażują grecką myśl filozoficzną do wyrażania twierdzeń chrześcijańskich, ale wprost deklarują, że chrześcijaństwo nie chce sytuować się jedynie w sferze obyczaju, ale chce fundować swe roszczenia na bazie prawdy, na bazie *logosu*⁴. Znamienna jest wypowiedź Tertuliana: *Chrystus nazwał się prawdą, a nie zwyczajem*⁵.

Do tej samej tradycji nawiązuje św. Augustyn, gdy podejmuje polemikę ze stoicką w swej treści koncepcją dyskursu religijnego (teologii), reprezentowanej tu przez rzymskiego erudytę Warrona (Marcus Terentius Varro 116-27 p. Chr.). Podziela on stoickie stanowisko o istnieniu Duszy Świata, kierującej światem *przez ruch i rozum*⁶. Dusza Świata, stoicki Logos, nie jest jednak żadnym mitologicznym bogiem-osobą, ale raczej wewnętrzną światu rozumną zasadą kosmosu. Tak pojęty Absolut nie może być jednak przedmiotem kultu religijnego, który pojawia się jedynie w sferze obyczaju (*mores*) i nie odnosi jej do porządku rzeczywistości (*res*). Stąd Warron twierdzi, że religia jest raczej efektem porządku politycznego: to nie bogowie stworzyli państwo, ale państwo stworzyło bogów⁷.

Stanowisko Warrona jest kwintesencją demitologizującej krytyki religii, jakiej dokonała grecka filozofia. Warto przy tym podkreślić, że owa demitologizacja stała się niejako *produktem ubocznym* zasadniczej aktywności filozofów greckich, których celem było wyjaśnienie rzeczywistości (*physis*) przez wskazanie podstawowych zasad (*archai*), które były pewnymi stanami rzeczowymi, a nie mitycznymi boskimi *osobami*, rządzącymi zja-

⁴ Wspomina o tym Jan Paweł II w encyklice *Fides et Ratio* 38: Justyn Męczennik uznał chrześcijaństwo za prawdziwą filozofię, dla Klemensa Aleksandryjskiego filozofia grecka była wprowadzeniem w wiarę chrześcijańską, zob. *Encyklika Fides et Ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998.

⁵ „Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit”, za: J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest - Naśladowanie*, tłum. R. Biel, M. Górecka, w: Tenże, *Opera omnia*, t. IV, Lublin 2017, s. 121

⁶ „...animam motu ac ratione mundum gubernantem”, za: J. Ratzinger, *Wiara* ..., dz. cyt., s.133.

⁷ Augustyn, *De civitate Dei* VI, 5 (dalej: DcD); zob. J. Ratzinger, dz. cyt., s 133

wiskami przyrody⁸. Adekwatne wyjaśnienie, wskazanie *arche* rzeczywistości, prowadziło do konieczności uznania istnienia jakiegoś Absolutu. Pojmowano go różnorodnie, w zależności od przyjętych punktów wyjścia: jako Ideę Dobra-Jedni (Platon i platończycy), jako Pierwszego Poruszydca – Myślącą-Siebie-Myśl (Arystoteles), Duszę Świata – Logos (stoicy). Te konstatacje, skonfrontowane z tradycyjną religią mitologiczną, prowadziły do nieuchronnych konfliktów. Nie powstrzymało to jednak procesu demontażu greckiej religii mitologicznej, która wobec uzasadnień filozoficznych stała się po prostu anachroniczna⁹.

Efektom starożytnej krytyki religii mitologicznej, jaka dokonała się w greckiej filozofii, jest odróżnienie teologii, rządzącej religią mitologiczną od teologii *fizycznej*, czyli filozoficznej teorii rzeczywistości. Dokonali tego najwyraźniej stoicy, odróżniając teologię poetycką i teologię polityczną z jednej strony od teologii fizycznej (*theologia naturalis*). Podstawowa różnica polega na tym, że zarówno teologia poetycka, jak i teologia polityczna, posługując się mitami, są usprawiedliwieniem pewnego porządku życia (społecznego): obyczajów, kultu, porządku społecznego, tego, co Rzymianie nazywali *institutio vitae*. Teologia fizyczna jest czymś innym: nie służy uzasadnieniu obyczajów, ale jest efektem filozoficznego poznania rzeczywistości – zatem jej zadaniem jest ustalenie prawdy.

Do takich właśnie poglądów, wyłożonych przez wspomnianego Warrona, nawiązuje św. Augustyn. Umieszcza on chrześcijaństwo w obrębie varronowskiej teologii naturalnej. Znaczy to, że chrześcijaństwo nie sprowadza się ani do kultu, ani nawet do mistyki. Chrześcijaństwo nie jest kolejną mitologią, odwołującą się do obrazów i mitów, które ostatecznie znajdują swą przydatność w sferze politycznej, ale odwołuje się do Absolutu, odkrywanego w racjonalnej analizie rzeczywistości. Biblijny monoteizm spotyka się tu z filozoficznym namysłem nad przyczyną rzeczywistości. Przekaz chrześcijański odnosi się zatem do *prawdziwego Boga* – Bytu Pierwszego, który jest podstawą rzeczywistości¹⁰.

Ugruntowanie chrześcijańskiej teologii w perspektywie filozofii, która rości sobie pretensje do prawdy swych twierdzeń, czyni religię chrześcijańską uniwersalną, dla *wszystkich narodów*, nie zaś *regionalną*, której celem jest jedynie wyparcie innych przekazów. Dlatego nie ma w chrześcijaństwie żadnej tolerancji dla politeizmów, które są traktowane jako cofnięcie się w świat zmiennych obrazów, stąd też opór wobec politycznej instrumenta-

⁸ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 23-27.

⁹ Tamże

¹⁰ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 135-136.

lizacji: *religio vera* nie służy żadnej sile politycznej, nie jest zaspokajaniem *potrzeb* religijnych, ale jest zwycięstwem rozumu w sferze religii¹¹.

2. Projekt metafizyczny

Wraz z Platonem filozofia, jako przewyciężenie mitu, uświadamia sobie, że wszelka działalność kulturowa, a zwłaszcza religia, wymaga takiego fundamentalnego podejścia, które Arystoteles nazwał *prote philosophia* – pierwszą mądrością. Pytaniem, które sobie stawiano, było to, co nią ma być: czy filozofia o charakterze fizykalistycznym (a w konsekwencji etycznym, a nawet artystycznym), czy też filozofia o charakterze meta-fizycznym.

Platoński projekt metafizyczny wskazywał ostateczną zasadę rzeczywistości poza światem widzialnym. Platon przekonywująco argumentował, że jakkolwiek rozumiana fizyczna struktura widzialnej rzeczywistości nie wyjaśnia samej siebie, potrzebuje zatem uzasadnienia w innej niż ona sama rzeczywistości. Ruchu ludzkiej ręki nie można wystarczająco wytłumaczyć przez wskazanie materialnych jego przyczyn: istnieniem i działaniem mięśni, ścięgien, nerwów. Nawet dogłębna znajomość *fizycznych* (anatomicznych) detali, umożliwiających określony ruch tej ręki (czy jakiegokolwiek innego organu), nie wyjaśnia wszak dlaczego ręka się porusza. Do tego potrzeba wiedzy innego typu, która zdolna byłaby uchwycić nie tyle fizycznych warunków działania ręki, ale pozwoliłaby ustalić powody, dla których ktoś porusza ręką¹². Ów przykład pozwala uchwycić różnicę między wiedzą *fizykalną*, która pozwala na określenie w jaki sposób dokonują się rzeczywiste procesy, a wiedzą *meta-fizyczną*, pozwalającą ustalić dlaczego one się dzieją.

Arystoteles, choć w rozwiązaniach szczegółowych stał się bodaj najskuteczniejszym krytykiem Platona, akceptuje jego metafizyczny charakter filozofii pierwszej, dającej podstawy pod wszelką naukę. Choć nie znajdziemy w jego pismach określenia *metafizyka*, to jego rozstrzygnięcia na temat istnienia i natury owej pierwszej filozofii ukształtowały tradycję metafizyczną Zachodu.

Choć ujęte przez następców w jednym tytule *Metafizyka*, pisma Arystotelesa w interesującej nas materii nie stanowią zwartej ciągłej całości, ale serię fragmentów, z których wyłania się trojaki rozumienie przedmiotu i zadań filozofii pierwszej. Nie znaczy to przy tym, by te rozumienia wykluczały

¹¹ Tamże, s. 136-7

¹² Platon, *Fedon* 97-99

się wzajemnie – wręcz przeciwnie, zdają się być one komplementarnymi ujęciami tej samej dyscypliny¹³.

3. Mądrość

Po pierwsze, Arystoteles, podobnie jak później Plotyn, ujmuje filozofię pierwszą, nawiązując do swego mistrza Platona, jako mądrość, rozumianą jako kontemplację Pierwszych Zasad rzeczywistości¹⁴. Przed Platonem Grecy pojmowali mądrość (*sophia*) w perspektywie praktycznej, wręcz utilitarnej. Rozumiano ją jako doskonałość jakiegokolwiek sztuki (*techne*). Wraz z Sokratesem pojawia się rozumienie mądrości, jako moralnie pojętej sztuki życia powiązanej z perspektywą społecznej i politycznej. Nawiązuje do tego Platon, rozumiejąc mądrość jako moralną zdolność do sprawiedliwego zarządzania swoim życiem, a w konsekwencji – do zarządzania państwem w aspekcie sprawiedliwości i roztropności¹⁵. Nawiązując do tej idei mądrości, Arystoteles widzi ją ostatecznie jako tę część *Theoria* – wiedzy o charakterze teoretycznym – która wznosi ludzki intelekt (*nous*) do kontemplacji Bytu Pierwszego, Pierwszej Zasady rzeczywistości¹⁶.

Istnieje paralela między grecką i chrześcijańską koncepcją mądrości. Chrześcijaństwo, choć uznawało się za mądrość w swej istocie bardziej *praktyczną*, będącą nade wszystko *sztuką życia*, nie mogło zlekceważyć dostrzeżonego przez Arystotelesa teoretycznego i kontemplatywnego jej charakteru. Jeśli treść przesłania chrześcijańskiego nie jest tylko kolejną formą organizacji życia i obyczaju, to mądrość w nim zawarta musi być ostatecznie ugruntowana na kontemplatywnym odniesieniu do pryncypiów całej rzeczywistości. Jest to zresztą przesłanie zawarte w całej tradycji biblijnej, jaka ukształtowała wiarę Izraela. Dlatego w tradycji teologii chrześcijańskiej wypracowano koncepcje łączące te dwa nurty myślenia mądrościowego.

Analizując myśl chrześcijańską w jej konfrontacji z filozofią grecką można dostrzec pewną zasadniczą trudność, która pojawia się w momencie zestawienia tych dwóch ścieżek mądrości. Oto w tym ujęciu metafizyczna mądrość filozofii greckiej wychodzi z intelektualnych zdolności ducha ludzkiego i stanowi szczyt jego osiągnięć. Arystoteles uważa życie *teoretyczne*, kontemplację Absolutu, za najwznioślejszy sposób życia ludzkiego; dla Plotyna teoria emanacji stanowi ugruntowanie kontemplacyjnego zjednoczenia ducha ludzkiego z Jednią, z której wszystko wypływa. Objawienie biblij-

¹³ H.-D. Gardeil, *Initiation a la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Metaphysique*, Paris 2010, s. 694-5

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka* I, 2.

¹⁵ H.-D. Gardeil, dz. cyt., s. 686

¹⁶ Tamże

ne wiąże mądrość z bezpośrednim darem łaski od Boga, który jest źródłem mądrości i Mądrością samą. Inicjatywa, jeśli można tak powiedzieć, jest tu *po stronie Boga*¹⁷.

Średniowiecze chrześcijańskie, scholastyka, poświęciło wiele wysiłku intelektualnego dla wypracowania syntezy, godzącej *Ateny z Jerozolimą*.

Subtelna analiza, dokonana przez Tomasza z Akwinu, rozróżnia trzy rodzaje mądrości: mądrość wlaną, będącą darem Ducha Świętego, teologię i metafizykę. Różnią się one między sobą nie tylko pochodzeniem ale też przedmiotem formalnym¹⁸. W każdym wypadku Tomasz pojmuje mądrość jako swoiste uzdolnienie doskonałościowe (*habitus*) ducha ludzkiego (jego intelektu). Nawiązując do Arystotelesa koncepcji cnót intelektualnych¹⁹, odróżnia usprawnienia intelektu teoretycznego (nauka, inteligencja, mądrość) od cnót usprawniających intelekt praktyczny (roztropność i sztuka)²⁰. Mądrość jest więc tu zaliczona do sprawności intelektu teoretycznego i odróżnia się od inteligencji i nauki.

Tomasz odpiera przy tym zarzut, że mądrość rozumiana jest w sensie wyłącznie *teoretycznym*, nie zaś - jako cnota rozumu praktycznego, związanego z ludzkim działaniem i moralnością. Mądrość, zwłaszcza ta która pochodzi z darów łaski, rządzi tak rozumem teoretycznym, jak i praktycznym, przecież podział na intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny jest tylko z potrzeby analizy różnych aspektów działania intelektualnego. Dlatego mądrość odnosi się również do aktywności rozumu w aspekcie prawego działania. Podkreślając jednak, że fundamentalnie mądrość jest zakotwiczona w teoretycznej (spekulatywnej) funkcji rozumu, wskazuje na to, że ma ona walor swoistej *bezinteresowności* wobec prawdy. To właśnie prawda jest bowiem doskonałością rozumu teoretycznego: jest on spełniony wtedy, gdy sformułuje sąd prawdziwy. Mądrość zatem, choć bez niej nie da się działać w prawy sposób, jest przede wszystkim uzdolnieniem rozumu teoretycznego²¹.

W Tomasza z Akwinu teorii mądrości uzyskujemy dojrzałą formę ujęcia klasycznej greckiej metafizyki w ramy chrześcijańskiego roszczenia do prawdziwości. Jakkolwiek, co widać w subtelnych rozróżnieniach Akwinaty, źródło mądrości jest w Bogu i Jego wolnym obdarowaniu nią człowieka, naturalna ludzka umiejętność intelektualna uchwycenia i kontemplacji Pierwszej Zasady Bytu została uznana za konieczne dopełnienie. To właśnie

¹⁷ Tamże

¹⁸ Tamże, s. 687

¹⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I, 6.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* I-II, 57, 2

²¹ H.-D. Gardeil, dz. cyt., s. 689

dzięki takiej mądrości można uchwycić tożsamość Boga Biblii i metafizycznej Pierwszej Zasady Bytu.

4. Nauka o tym, co oderwane od materii

Drugim określeniem, jakim Arystoteles opisuje filozofię pierwszą, jest uznanie jej za naukę o tym, co nieruchome i oderwane od materii²². Stagiryta nawiązuje tu do nauki Platona, który pierwszy wyraźnie wskazał, że wyjaśnienie rzeczywistości nie może ograniczać się do wskazania przyczyn materialnych, jakiegoś budulca rzeczywistości, ale nade wszystko wymaga wskazania tego, co jest przyczyną jej jedności i tożsamości w czasie. Odwołując się do prostego przykładu: to, że słoń jest słońcem i że jest nim przez cały czas swego istnienia, jest spowodowane nie tyle tym, że składa się on z określonych elementów (atomów, żywiołów, pierwiastków...), które stale są w ruchu, ale tym, że istnieje stała niefizyczna (niematerialna) zasada jego tożsamości. Uchwycenie tej zasady jest możliwe przez inny rodzaj poznania niż poznanie o charakterze fizycznym. Zwrócił na to uwagę już Platon²³, a Arystotelesowi pozwoliło to na wskazanie trzech rodzajów nauk teoretycznych (*Theoria*), różniących się sposobem oderwania się od materii: fizyki (abstrahującej od jednostkowych ukonkretnień), matematyki (abstrahującej od wszystkiego, co nieilościowe, niemierzalne) i teologii. To właśnie ta trzecia dyscyplina ma za zadanie uchwycenie poznawcze tego, co najbardziej podstawowe, co stanowi niematerialny warunek materialnej, fizycznej rzeczywistości.

Tomasz z Akwinu rozwinął ten wątek w pojmowaniu metafizyki, precyzując metodę osiągania takiej formy poznania. Chodzi o koncepcję tzw. separacji. Dyskusja na temat tej metody stała się jednym z głównych tematów wiodących współczesnego tomizmu²⁴. Dla naszego tematu ważne jest tu zwrócenie uwagi na konieczność wyjścia poza perspektywę *fizyczną* dla ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości. Zanegowanie tej konieczności (pierwsi dokonali tego stoicy) wikła filozofię w materializm i płynące z niego konsekwencje. Przede wszystkim wyznacza to specyficzny sposób mówienia o tym, co boskie: bóg starożytnej filozofii stoickiej został sprowadzony do natury (*physis*) i z nią utożsamiony.

Podjmując dyskusję z takim stanowiskiem, Augustyn, a za nim scholastyka średniowieczna wskazywali, że do adekwatnego wyjaśnienia świata

²² Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1.

²³ Platon, *Fedon* 99-100

²⁴ Ważne miejsce w tej dyskusji odegrali filozofowie tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej, przede wszystkim M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985; A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985.

potrzebna jest odpowiedź na podstawowe *dlaczego*, które zapytuje o samo istnienie świata, które wskazuje na jego przygodność (a zatem – nie-boskość). W dyskusji tej użyto ostatecznie metafizyki, odnajdując w niej język do adekwatnego mówienia o ponad-fizycznej naturze Boga, o przygodności porządku fizycznego, ale ocalając też samą metafizykę, przynajmniej do czasów renesansu. Wtedy to bowiem chrześcijańscy reformatorzy scholastyki uznali, że prawda, zawarta w chrześcijaństwie jest źle wyrażana przez metafizykę arabskiego Arystotelesa.

Radykalna krytyka klasycznej metafizyki, zapoczątkowana w XIV wieku, wiodła przez przyjęcie mechanicystycznego modelu rozumienia świata materialnego, który stał się *filozofią pierwszą* nowożytnych nauk przyrodniczych (nowej fizyki) i w konsekwencji doprowadziła do antymetafizycznego stanowiska Kartezjusza, a po nim Kanta i całej tradycji pozytywistycznej.

Dla chrześcijańskiej ambicji bycia religio vera były to konsekwencje druzgocące. Pozbawiona meta-fizycznej perspektywy teologia, traci możliwość adekwatnego mówienia o rzeczywistościach przekraczających porządek fizyczny. Grozi jej niebezpieczeństwo zepchnięcia jej do roli kolejnej kulturowej narracji, przemijającej tak samo, jak wszystkie inne tego typu twory kultury ludzkiej.

5. Teoria bytu jako bytu

Trzecia, pochodząca od Arystotelesa, koncepcja przedmiotu metafizyki pochodzi z księgi *Metafizyki* i wyraża się w znanej formule mówiącej, że filozofia pierwsza bada byt jako byt²⁵. Stagiryta przeprowadza krytykę wcześniejszych rozstrzygnięć, sprowadzających filozofię do badania rzeczywistości (bytu) w aspekcie jej komponentu fizycznego (żywiołów, atomów). Filozofia pierwsza ma w tym ujęciu przekraczać zakres *fizyki* w poszukiwaniu uniwersalnych zasad rządzących samym byciem rzeczywistości. Myśliciele średniowieczni rozwinęli tę myśl w nauce o transcendentaliach, jako pojęciach wykraczających w swej treści poza wszelkie bardziej szczegółowe determinacje. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala dopiero na poznawcze ujęcie Pierwszej Przyczyny, fundującej byt całej rzeczywistości.

Dla religii, roszczącej sobie pretensje do bycia prawdziwą, odniesienie do tak pojętej metafizyki zdaje się być szczególnie istotne. Przekaz takiej religii, dotyczący Boga, człowieka i świata, musi bowiem zostać skonfrontowany z metafizycznym wyjaśnieniem pochodzenia i natury bytu. Dlatego właśnie teologowie chrześcijańscy dążyli do ukazania tego, że Bóg, który objawia się w przekazie biblijnym, Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba, Ten, któ-

²⁵ Arystoteles, *Metafizyka* IV, 1

ry ujawnia swe imię (*Jestem*) Mojżeszowi, Ten wreszcie, którego Jezus kazał nazywać Ojcem, ten Bóg jest tożsamy z Pierwszą Zasadą rzeczywistości, o której mówi metafizyka.

Dążenie to można zilustrować choćby strukturą słynnych pięciu dróg, na których Tomasz z Akwinu przeprowadza swą argumentację za istnieniem Boga²⁶. Znamienne jest, że każda z tych dróg zachowuje w swej strukturze schemat rozumowania o charakterze ściśle metafizycznym. Dopiero w ostatnim zdaniu każdej drogi stwierdza, że odkryty w analizie filozoficznej Pierwszy Motor, Pierwsza Przyczyna, Byt Konieczny, Byt Najdoskonalszy, Pierwszy Rozum jest tym Bogiem, w którego wierzy na podstawie biblijnego objawienia. Jeśli będziemy chcieli interpretować te drogi w niejako odwrotnym porządku – dochodzić do wiary wskutek metafizycznego dowodu – zabrnijemy w ślepią uliczkę. Można wszak spotkać zarzuty mówiące, że Tomasz nie udowodnił istnienia Boga Biblii, że do stwierdzonego Pierwszego Motoru, czy Pierwszej Przyczyny nie sposób się modlić. Zarzuty te jednak ujawniają fundamentalne niezrozumienie sensu umieszczenia przez Tomasza metafizycznej argumentacji niejako na początku teologii. Tomasz nie uzależnia całej swej wiary i płynącej z niej teologii od słuszności swych filozoficznych argumentów na temat istnienia Boga. Procedura jest odwrotna: drogi ukazują jedynie to, że teologiczny dyskurs o Bogu, jaki wynika z objawienia, może rościć sobie pretensje do bycia prawdziwym. Nie jest on bowiem tylko wynikiem jakiejś kulturowo uwarunkowanej opowieści, mitu, organizującego życie społeczne, ale znajduje potwierdzenie ze strony niezależnej od wiary filozoficznej teorii bytu.

Podobne wnioski można wysnuć, analizując Tomasza z Akwinu koncepcję stworzenia. Tutaj również zdumiewa jej ściśle metafizyczny charakter. Jesteśmy wszak świadomi, że twierdzenie o stworzeniu świata przez różnego od niego Boga jest jednym z podstawowych przekazów Biblii. Tymczasem w Akwinaty teologii stworzenia nie ma odniesień do Biblii, ale do metafizyki. Tu znowu widać wysiłek Doktora Anielskiego, aby chrześcijańskie twierdzenie o stworzeniu świata przez Boga powiązać z problemem pochodzenia bytu, rozpatrywanym z perspektywy takiej metafizyki, która jest teorią bytu jako bytu²⁷.

Jakie znaczenie ma takie powiązanie przekazu o stworzeniu z odpowiedzią metafizyką pokazują losy teologii stworzenia w czasach nowożytnych, kiedy zanegowano możliwość takiej metafizyki. Oto bowiem współ-

²⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, 2, 3

²⁷ Zob. G. Stolarski, *Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 11(2014), s. 211-229

cześnie miejsce metafizyki pochodzenia bytu zajęły inne teorie, które choć programowo określają się jako *naukowe*, ścisłe, czy przyrodoznawcze, bardzo często są zawoalowaną metafizyką. Fizyczna teoria Wielkiego Wybuchu czy biologiczna teoria ewolucji są bowiem pewnymi hipotezami przyrodoznawczymi, wyjaśniającymi, co najwyżej, przemiany bytu. Tymczasem czyni się z nich ukrytą filozofię pierwszą, która ma wyjaśniać pochodzenie bytu (dlaczego istnieje raczej coś niż nic). Jeśli powiąże się je z częstym antyteistycznym nastawieniem ich głosicieli, stają się one narzędziem dyskredytowania chrześcijańskiego przekazu o stworzeniu świata przez Boga. Powoduje to zamieszanie i konfuzję wśród współczesnych teologów, którzy sądząc, że są pokonani przez nauki przyrodnicze, godzą się na to, że nauka o stworzeniu ma charakter wyłącznie religijny, jest zatem swoistym mitem.

Zakończenie

Zaprezentowane, siłą rzeczy wybiórczo, wypadki współdziałania chrześcijaństwa z metafizyką klasyczną mają na celu ilustrację związków, jakie muszą zachodzić między religią a filozofią, jeśli religia będzie miała ambicje opowiedzieć się po stronie prawdy (logosu), a metafizyka będzie chciała prezentować uzasadnienia ostateczne. Chrześcijaństwo, które chce być *religio vera* musi podjąć wysiłek konfrontacji z metafizyką, a jak pokazuje doświadczenie wieków, może to być owocne dla obu stron. Historia teologii chrześcijańskiej i jej stosunku do filozofii pokazuje też, że próba oparcia swych roszczeń do prawdy na innej tylko niż metafizyka bazie, na jakiejś odmianie *fizyki* grozi sprowadzeniem przekazu religijnego do rangi nie-naukowej mitologii i wyznaczeniem jej co najwyżej zadań organizacyjnych w tworzeniu pewnych instytucji kultury. Dzisiejsza bowiem postmodernistyczna maniera zabrania bowiem roszczeń do prawdy absolutnej. Dominują przy tym dwa typy poglądów na temat religii:

- religia jest raczej ze sfery irracjonalnej: uczucia, prze-czucia, podświadomych lęków, a nawet szkodliwych urojeń²⁸;
- religia jest produktem określonej kultury, historycznie ograniczonej, *regionalnej*, jest swoistą *grą* językową, kulturowo uwarunkowaną narracją²⁹.

W obu wypadkach poglądy tego typu były poprzedzone krytycznym podejściem do metafizyki, jako racjonalnej teorii tego, co poza-fizyczne.

²⁸ Reprezentatywne dla takiej formy myślenia są poglądy Richarda Dawkinsa zwłaszcza, zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa 2007.

²⁹ Tego typu poglądy charakterystyczne są dla wielu przedstawicieli tzw. postmodernizmu. Zob. na ten temat wyczerpujące dzieło: J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012

Współczesna teologia chrześcijańska, niepewna swych roszczeń metafizycznych, zaczęło wątpić w to, czy jest religio vera, przyjmując postawę relatywistyczną i *tolerancjonistyczną*. Prawda została zastąpiona prawdą *chrześcijańską*. Efektem odrzucenia roszczenia do prawdy pozostaje zabawa w narrację w obszarze filozofii i miłka namiastka religii, której zadaniem jest jedynie krzątanie organizacyjna wokół nośnych tematów (biedy, ubóstwa, nierówności, ekologii, seksizmu).

Religia o ambicjach nie tylko organizacyjnych, kulturotwórczych będzie zainteresowana rozwojem metafizyki i w niej będzie poszukiwać ugruntowania swoich roszczeń do prawdziwości. Będzie też zainteresowana istnieniem ambitnej metafizyki, to znaczy takiej, która nie zadowoli się minimalistycznym zadaniem organizacji nauki, ale będzie filozofią pierwszą, poszukującą prawdy o świecie.

W tym kontekście należy rozumieć swoiste wołanie o metafizykę, jakie z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii sformułował papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et Ratio*.

Streszczenie

Jeśli metafizyka jest filozofią pierwszą, której celem jest ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości, to jest ona przydatna tylko takiej religii, która uznaje swój przekaz za prawdziwy. Chrześcijaństwo jest taką religią, bo nie zadowala się tylko uzasadnieniem jakiejś formy obyczaju, ale chce swój przekaz odnieść do prawdy, chce być religią prawdziwą. Stąd dyskurs teologii chrześcijańskiej dokonywał się w dyskusji z metafizycznym roszczeniem do prawdy.

Arystoteles określił metafizykę trojako: jako mądrość (poznanie inne niż fizyczne i matematyczne), jako teoria tego co wolne od materialnych ograniczeń (poznanie pierwszych zasad) oraz jako filozofia bytu, jako bytu (poznanie najgłębszej struktury rzeczywistości). Na tych trzech płaszczyznach dokonuje się jej dialog z religią prawdziwą.

Summary

Does religion need metaphysics?

If metaphysics is the first philosophy, the ultimate aim of which is the clarification of reality, it is only useful for a religion that recognizes its message as true. Christianity is such a religion because it does not satisfy itself

with justification for some form of custom, culture but wants its message to be true, it wants to be a true religion. Hence, the discourse of Christian theology was held in a discussion with the metaphysical claim to truth.

Aristotle defined metaphysics as a triple: as wisdom (cognition other than physical and mathematical), as a theory of what is free from material limitations (knowledge of the first principles) and as a philosophy of being as being (learning the deepest structure of reality). On these three levels, a dialogue is made with the true religion.

Bibliografia

- Arystoteles. (1996). *Metafizyka, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, Lublin: RWKUL.*
- Augustyn. (1977). O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII, tłum. W. Kornatowski, Warszawa.
- Dawkins R. (2015). Bóg urojony, tłum. P. Szwajcer, Warszawa – Stare Groszki: Wyd. CiS.
- Jan Paweł II. (1998). *Encyklika «Fides et Ratio» do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Kraków.*
- Gardeil H-D. (2010). *Initiation a la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Metaphysique, Paris: Cerf.*
- Gilson E. (1961). Bóg i filozofia, tłum. M. Kochanowska, Warszawa; IW PAX.
- Heidegger M. (1957). *Identität und Differenz, Pfullingen: G. Neske.*
- Krąpiec M. A. (1985³). *Metafizyka. Zarys teorii bytu, Lublin: RW KUL.*
- Maryniarczyk A. (1985). *Metoda separacji a metafizyka, Lublin: RW KUL.*
- Platon (1958). *Fedon, tłum. S. Witwicki, Warszawa: PWN.*
- Ratzinger J. (2005). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Wyd. Jedność.*
- Ratzinger J. (2017). *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest - Naśladowanie, tłum. R. Biel, M. Górecka, w: Tenże, Opera omnia, t. IV, Lublin: Wyd. KUL.*
- Sochoń J. (2012). *Religia w projekcie postmodernistycznym, Lublin: PTTA.*
- Stolarski G. (2014). *Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego, Teologiczne Studia Siedleckie 11, 211-229.*
- Tomasz z Akwinu. (1923). *Summa Theologica, Taurini: Marietti.*